

ספר

בלבבי משכן אבנה

סוכות

עיבוד ועריכה של שיעורים
שנאמרו בענייני

התג

הסוכה

ארבעת המינים

שנת ה'תש"ע

הקדמה

חג הסוכות, מצוותיו העיקריים הם ד' המינים והישיבה בסוכה, זולת ניסוך המים שהיה במקדש. בד' המינים יש בהם דין של נענוע, תנועה, תנועה של ריחוק מן הרע, ותנועה של קירוב לקב"ה. לעומת זאת מצות ישיבת הסוכה אין ענינה תנועה, אלא ענינה ישיבה וקביעות בסוכה, תשבו כעין תדורו. ואלו הן ב' מדריגות בעלית האדם במדרגות הסולם העולה בית א"ל. שלב ראשון תנועה להיכל המלך, ולאח"כ ישיבה בצל המלך, צילא דמהימנותא. יתר על כן, סוכה דלעת"ל, שתהא עשויה מעורו של לויתן, אז יהפך העור בע' שהוא בחינת צל, העלם האור, כותנות עור שמעלים ומסתיר - לאור בא'. ולכך סוכה זו דלעת"ל - כולה אור. וזהו בחינת כל האזרח שנאמר במצות סוכה, אזרח לשון זריחה. כי בעומק, סוד הסוכה אינו רק ישיבה בצל הסוכה, אלא ישיבה באורו ית"ש, בחינת זריחה. וזהו בחינת סוכה מלשון יסכה, שסוכה ברוה"ק בבחינת מ"ש אלעתיד לבוא שידעו אותי למקטנם ועד גדולם. שגם בקטנות שהוא בחינת העלם, צל, יהיה אור. וזהו בחינת מש"כ לדוד ה' אורי וישעי, אורי זה ר"ה וישעי זה יוה"כ. ומצד כך סוכות שהוא המשך לזה, בבחינת שמאלו תחת לראשי וימינו תחבקני, אזי סוכות הוא גילוי בפועל של ה'אורי' של ר"ה, שכולו אור. והשתא שר"ה הוא גם יום הדין לכל, בבחינת חג שהלבנה מתכסית בו, אזי סוכות הוא בבחינת צל. משא"כ לעת"ל, שאין רע ואין דין, ואור הלבנה לא יתכסה, אזי סוכות הוא כולו אור. למעלה מכך הוא בחינת שמיני עצרת, יום היחוד בין קוב"ה לכנסת ישראל, עכבו עמי עוד יום אחד. והיחוד הוא לעולם בחשק, והוא החשק שלמעלה מן האור, ויהי ערב ויהי בוקר, חשק קודם לאור, חשק למעלה מן האור.



תוכן הענינים

א	דברי התעוררות והתבוננות לאחר החגים.....	א
ב	סוכות בזכות אברהם.....	ב
ג	ולמקנהו עשה סוכות.....	ג
ד	סוכה כהגדרת מקום.....	ד
ה	ענין נשיקת שמים וארץ בסוכות.....	ה
ו	הדעת הוא לבוש.....	ו
ז	אור וצל בסוכה.....	ז
ח	ענין הויה ואדנות (א).....	ח
ט	ענין הויה ואדנות (ב).....	ט
י	ענין הויה ואדנות (ג).....	י
יא	בענין האתרוג (א).....	יא
יב	בענין האתרוג וכח הנתינה והקבלה.....	יב
יג	בענין הדר בלולב.....	יג
יד	בענין לולב ואתרוג - מיהו הראשון.....	יד
טו	בענין לולב דעיר הנדחת.....	טו
טז	בענין הדקל (א).....	טז
יז	בענין הדקל (ב).....	יז
יח	כח של שלש וכח של חמש.....	יח
יט	לולב על דרך הדרש.....	יט

דברי התעוררות והתבוננות לאחרי החגים

המשכת תפיסה הרגל גם לאחר הרגל

בתפילה של ג' רגלים אנו מבקשים "והשיאנו ה' אלוקינו את ברכת מועדיך לחיים ולשלום, לשמחה ולששון וכו'". והנה יש שפירשו* את בקשת והשיאנו את ברכת מועדיך, שאנו מבקשים שנוכה לשאת עמנו בצאתנו מהרגל את ברכת המועד. ברכה היא מלשון בריכה כידוע (עי' רבינו בחיי עקב ח' י'), שהוא ענין שפע הנשפע במועד, שאנו רוצים לזכות להמשיך עלינו גם לאחר ימי המועד. דהנה ידוע שלא רק ביו"ט עצמו, אלא גם בחולו של מועד, הגבילו אותנו חכמים במלאכות שמותר לעסוק בהם, כדי שיהיה לנו פנאי לשמוח בשמחת הרגל ולהתיגע בתורה (עי' ירושלמי מו"ק פ"ב ה"ג דף ט' א'). ופנאי זה אינו רק ענין של זמן, אף שגם זה בודאי אמת, אבל בפנימיות הדברים, הפנאי בזמן מעניק לנפש את הרוגע הנחוץ לעסוק בעבודת הבורא ובתורה הקדושה. משום שכאשר הנפש טרודה בעסקי חולין זולת עבודת הבורא ויגיעת התורה הקדושה, אזי ממילא פתיחות הנפש למילי דקדושה הולכת ומתמעטת. וא"כ עבודת השי"ת ברגל מגלה לנו תפיסה איך קוננין קדושה ורוחניות ליגיעת התורה ולעבודה השי"ת, וכל זה בזכות ההתנתקות מהבלי החומר במועד, עכ"פ התנתקות חלקית, דהרי מה שהוא מוכרח לצורך המועד הותר. הרי זה מלמדנו שגם אחר המועד, צורת עבודה ה' ועסק התורה, צריכה להיות מתוך אותה תפיסה של פרישות מן העולם, מתוך דעת המנותקת ממחשבת העולם, ואז יהיה קיום וקנין לתורה ולעבודה.

* עי' בספר בד קודש על מועדים מרב"ד פוברסקי שהביא פירוש זה (בעמ' תט"ז) בשם פירוש תיקון תפילה. ועי' בספר ברכת מועדיך לרה"י מרגולין על שמחת המועדים - תשרי, שהביא בשם ר"י הוטנר שלא לומר "עבר עלינו יו"ט", אלא "נתווסף לנו יו"ט".

תפיסת המועד

ותפיסה זו שברכת המועד חייבת להשפיע גם בין מועד למועד היא מוכרחת. שהרי כל ימי הרגל הם מועטים בתכלית בכלל ימי השנה, ובודאי שאם באותם ימים שביני לביני לא תהיה השפעת הרגל, הרי לא יוכל האדם לקנות שום קנין בקדושה. נתבונן עתה בנפש האדם בשעת המועד. מי לא יודה שבמועד הוא מרגיש קצת יותר מנוחה מטרדות העולם, קצת יותר רוגע וישוב הדעת, כל אחד לפי ערכו. קונים מזון רק לצורך המועד ותו לא. נמנעים ממלאכות גמורות אא"כ זה דבר האבד. ברחובות ההמולה פוחתת, החנויות סגורות ברובן. כמובן אדם יכול להשתמש באותו רוגע ופנאי להוללות ח"ו, אבל זו עוד סוגיה, ולא בהא עסקינן. בחיצוניות א"א שכל השנה תראה כך, אבל בפנימיות יכול האדם, אם בר דעת הוא, להרגיש את הברכה לחיות בעולם רגוע ומיושב. א"כ לאחר המועד, מחד ישנה ההבחנה בחיים של "בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך" (קהלת י"א ו'). "יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב" (תהלים ק"ד כ"ג). הבחנה זו היא לא רק באדם שיוצא לעבודה כפשוטו, אלא גם באברך בכולל. זו צורת חיים מלאה בטרדות העוטפות את היום יום. שהרי יש לאדם משפחה וילדים שהוא מחוייב אליהם, לספק להם קורת גג, מזון, ביגוד, רפואה, ועוד כהנה וכהנה, ולשם כך הוא זקוק להכנסה שוטפת. אבל מאידך, ישנה הבחנה שהחיים הם למעשה בין מועד למועד. ע"ד שכתב הרמב"ן (אמור כ"ג ל"ו), שימי ספירת העומר בין פסח לשבועות הם כחולו של מועד, ולכן שבועות הוא כשמיני עצרת. על אותו משקל בעומק, אפשר גם להחיל הגדרה זו על הימים בין שבועות לסוכות ובין סוכות לפסח.

בין המועדים

ענין הרגלים הוא "שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני האדון ה'" (משפטים כ"ב י"ז). האדם כשם שבא לראות כך בא ליראות (הגיגה ב' א'), "ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה, אשר יאמר היום בהר ה' יראה" (וירא כ"ב י"ד). הוא הולך למקום ההשראה של השכינה הקדושה, המקום עליו נאמר "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" (ישעי' ב' ג'). ואפשר לומר שימי הרגל הם בהבחנת שבת קדש ביחס לשאר ימות השנה שהם בהבחנת ששת ימי המעשה. כמו שמצינו שעל פסח כתוב "ממחרת השבת" (עי' מנחות ס"ה ב'), וכן יוה"כ נקרא "שבת שבתון" (אחרי מות

ט"ז ל"א). דהרי כל המציאות שלנו נקבעה בזה שהקב"ה הוציא אותנו ממצרים לתכלית אשר "תעבדון את האלקים על ההר הזה" (שמות ג' י"ב), והרגלים כולם הם זכר ליציאת מצרים (עי' רמב"ן ואתחנן ה' ט"ו, טור או"ח רע"א, ובסידור בסדר הקידוש), וכן השבת זכר ליציאת מצרים (עי' בטור שם), ולכן אפשר להקיש את הרגלים לשבת, וממילא שאר ימות השנה מחוץ לרגלים הם בערך ששת ימי המעשה. וא"כ כמו שימי החולין מתברכין מהשבת (זוה"ב יתרו פ"ח א'), כך אפשר לומר שהימים שבין מועד למועד מתברכין מהמועדים. כמו שישנו מושג של בין הערביים (עי' רש"י בא י"ב ר'), וישנו מושג של בין השמשות (אבות פ"ה מ"ו), לחבר בין עת לעת, כך אפשר לומר שהימים בין מועד למועד הם בהבחנה שמחברים בין מועד למועד, ולכן יש עליהם הבחנת המועד. וכן אפשר לדמות את הימים בין מועד למועד לימי חול המועד, כמו שימי חוה"מ הם המשך במדרגה פחותה של היו"ט, כך הימים שלאחר המועד הם בהבחנה פחותה של ימי המועד. וזו התפיסה שאמר המן לאחשורוש שאצל היהודים תמיד שבת ומועד, שבת היום פסח היום (רש"י מגילה י"ג ב').

כיצד המועד מכווין את הנהגת שאר השנה

המועדים שניתנו לישראל אינם מוגדרים רק ע"פ מהות אותם ימים עצמם, אלא גם ע"פ גילוי מדרגתם של ישראל באותם ימים. לכן אנו אומרים בתפילת הרגלים "אתה בחרתנו מכל העמים", ועוד אנו אומרים שם "זכר ליציאת מצרים", ללמדנו שעם ישראל יצא ממצרים ולא שאר האומות. המועדים באים לבטא את שרש התהוות כנסת ישראל, ובחירת בורא העולם בעם ישראל. וכידוע כל דבר עומד על שלשה דברים (עי' אבות פ"א מ"ב ומ"ז). וכן כנסת ישראל עומדת על שלשה דברים, דהיינו על שלשת הרגלים. והם מעמידים ביחס לכנסת ישראל את כל השנה כולה. שלשת הרגלים מגדירים את שרשי הכח של כל השנה, ע"י שהם מאירים את כל השנה. אם נקח את ההגדרות הכלליות של המועד, אזי נלמד מכך כמה יסודות לכל השנה. למשל מהיסוד שבמועד עושים מה שנחוץ לצורך המועד, ותו לא (טור או"ח תק"ל) ילפינן ב' דברים. שהתעסקות האדם עם צרכי גופו ומשפחתו תהיה מכוונת לצרכיהם המידיים, ולא לאיזה עתיד רחוק. ועוד שהתעסקות תהיה במה שהוא לא יגונה ולא ישובח, ולא במה שאינו באמת נחוץ אלא מותרות בעלמא. ועוד, כמו שאחד ההיתרים למלאכה גמורה במועד הוא

לצורך דבר האבד (טור שם), כך התעסקותנו בעולם אינה צריכה להיות כדי לעשות רווחים לצורך התעשרות וחיי מותרות, אלא כדי למנוע הפסד והבטחת הצרכים החיוניים. כך חי מי שמאיר בעומק נפשו הקשר של עם ישראל לבורא ית"ש, והוא רוצה לשאת עמו לכל השנה את הברכה שהושפעה במועד.

בית המקדש הוא מקום אורה ומקום התועדות

והנה מועד הוא מלשון בית ועד (עי' מכילתא משפטים פרשה כ' על הפסוק שם אלהים אחרים לא תזכירו), מקום התועדות, כמו שכתוב "ונועדתי לך שם ודברתי אתך" (תרומה כ"ה כ"ב). בבית המקדש, האדם נמצא במקום הועד, בהתועדות כביכול עם ה' ית"ש. נצטוינו להתועד שלש פעמים בשנה עם האדון ה', לראות וליראות, כפי שהזכרנו לעיל, על דרך שנאמר על לעתיד לבוא "כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון" (ישעי' נ"ב ח'). בית המקדש היה מקור ההשראה, שע"י שהיהודי בא ג' פעמים בשנה לראות וליראות, נשפע לו כח חיות, כח הארה, לכל השנה כולה. דהרי על הורדוס שהרג את החכמים ובנה את בית המקדש אמרו (ב"ב ד' א') "הוא כיבה אורו של עולם דכתיב כי נר מצוה ותורה אור, ילך ויעסוק באורו של עולם דכתיב ונהרו אליו כל הגוים". הרי שבית המקדש נקרא אורו של עולם. ועל דרך זה נבין מה שאנו אומרים בתפילת המוסף "ומפני חטאינו גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו". דלכאורה קשה, עומד אדם בארץ ישראל ומחויב לדינא לומר זאת, והרי כתיב "דובר שקרים לא יכון לנגד עיני" (תהלים ק"א ז'). וא"ת נתרחקנו קאי על העבר בלבד, א"כ הכיצד איננו מוסיפים שזכינו לשוב לאדמתנו, הרי זה בבחינת "הלה' תגמלו זאת עם נבל ולא חכם" (האינו ל"ב ו'). ואפשר לתרץ שהמדובר הוא בחסרון הקדושה בארץ ישראל לשיטות שקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא (עי' מגילה י' א', רמב"ם הל' בית הבחירה פ"ו הט"ז).

מי זוכה לקום במקום קדשו

אבל בעומק, נתרחקנו קאי על הריחוק מהגילוי שהיה לנו בשעת הרגל בזמן הבית. אותה הארה שנתפשטה לכל גבולי ארץ ישראל, "ארץ אשר ה' אלהיך דורש אתה תמיד, עיני ה' אלהיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה" (עקב י"א י"ב). ולמרות שבפנימיות גם היום זה כך, אבל בהתגלות זה חסר, לכן

ה דברי התעוררות והתבוננות לאחרי החגים

אנו עדיין בבחינת גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו, גם אם בפועל אדם נמצא בארץ ישראל. דמ"מ חסר בגילוי מהות ארץ ישראל כאשר דרישת עיני ה' בה נסתרת. והגילוי תלוי בבית המקדש, כי הוא אורו של עולם בכלל, ודארץ ישראל בפרט. ולהשיג את הגילוי יש להגיע למקדש ג' פעמים בשנה. כי תכלית החיוב לעלות לרגל הוא כדי שהאדם יראה כביכול, "כי עין בעין יראו", את "עיני ה' א'להיך בה". לגלות בלבו את הקשר העמוק למציאות ה' ית'. וזו עליה לרגל מחמת שהאדם מתעלה כאשר הוא עולה לירושלים עיר הקודש, כאשר מתגלה בלבו הנהגת הבורא ית"ש. ואין זו עליה לצורך ירידה ח"ו כאשר ישוב למקומו, אלא זו עליה כדי לזכות להשאיר באותה מדרגת עליה, כדברי הפסוק "מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו" (תהלים כ"ד ג). כלומר מי יזכה שכאשר יעלה בהר המוריה, יקום במקום קדשו, יקום ולא יפול אח"כ.

עבודת המועד בזמן הזה

התורה היא נצחית (עי' תולדות יעקב יוסף, הקדמה אות ב'), וגם היום כאשר הבית חרב, ישנה עבודת הרגלים, בבחינת עליה לרגל, וישנה עבודת והשיאנו, כדי להמשיך את קדושת המועד לאחר המועד. ולמרות שראית ה' כביכול אינה יכולה להיות בגילוי כמו בעת שהיתה עליה בפועל לבית המקדש. אבל ידוע הפירוש על "ושכנתי בתוכם" (תרומה כ"ה ח'), ושכנתי בלב כל אחד ואחד (עי' באלשיך על הפסוק). ולכן ישנה עדיין ההבחנה של שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך, דהיינו בתוך לב כל אחד ואחד. וא"כ עדיין יכול אדם לזכות לראות את פני ה' כביכול, ולזכות להשראה בלבו שלש פעמים בשנה, ולהמשיכה לכל השנה. אבל לשם כך ראשית צריך האדם לדעת מהו המועד. אם אדם הגיע במועד להכרה יותר ברורה במציאות ה' ית', אזי בהכרח יש לו גם יותר גילוי של תורה במוחו ובלבו. דהרי ככתיב "כי נדחה קראו לך ציון היא דורש אין לה" (ירמ' ל' י"ז), ודרשו בגמרא (ר"ה ל' א') "דורש אין לה מכלל דבעיא דרישה", ולמרות שעל הרבים כתוב "ואין דורש ואין מבקש" (יחזקאל ל"ד ו'), אבל אם האדם הוא בכלל אלו שכן דרשו אותה וביקשו אותה בלבם, ולכן זכו לבחינת ציון בלבם, וא"כ בהכרח שיתקיים אצלם גם כן "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" (ישעי' ב' ג'), שיהיה להם גילוי של תורת ה' בלבם. הרי שענין המועד בפנימיות הוא ההתקשרות לא"ל חי בלב האדם, ומסובב מכך בהכרח "כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה" (משלי ב' ו').

מי שעבד במועד יצפה להשיאנו

והנה מי שזכה לעבוד במועד כנ"ל, אשריו וטוב חלקו, ומכאן ואילך יש לו המשכה לכל השנה כולה, כמילוי לתפילתו "והשיאנו ה' אלוקינו את ברכת מועדיך". אבל אם אדם לא עבד במועד, ולא הרגיש יתר התקשרות לבורא, א"כ אל לו לצפות למילוי תפילתו והשיאנו. משום דאם אין מנה בודאי שלא יצא מזה מאתיים. אם אין קרן גם אין רווחים, לא בריבית קצוצה ולא בריבית שאינה קצוצה. רק כאשר ברור לאדם מה הוא זכה לקבל במועד, אזי הוא צריך למצוא דרך כיצד לשמר זאת. א"כ ראשית לכל צריך שיהיה ברור לאדם שהוא זכה לאיזה הכרה בלבד, ולו גם הקטנה שבקטנות, וכן שהיתה לו איזה שיעור שמחה בשמחת תורה שהרגיש שנפתח לו משהו בתורה. דהיינו, שהוא הרגיש את המועד, והוא הרגיש את שמחת התורה, והוא הרגיש את שמיני עצרת, עליה כתוב "עצרת היא – עצרתי אתכם אצלי, כמלך שזימן את בניו לסעודה לכך וכך ימים. כיון שהגיע זמנן להפטר אמר, בני בבקשה מכם עכבו עמי עוד יום אחד, קשה עלי פרידתכם" (רש"י אמור כ"ג ל"ו). דהיינו, הוא מרגיש שהוא נשאר עוד יום אחד עם מציאות ה' ית'.

עשירי קודש

הבה נתבונן כיצד משמרים זאת. בקלם היה מנהג שהיה נקרא 'עשירי קדש' (עי' קובץ קול התורה, חוברת ס"א, ניסן תשס"ו, עמ' פ"ג). דהיינו שכל יום עשירי מיום כיפור עושים אותו מעין יום כיפור קטן, לבדוק את הקבלות שקיבלו ביום כיפור האחרון, כיצד הם עומדים בקבלתם. הרי לרוב האנשים ישנה התעוררות בימים נוראים, בסוכה פחות אנשים מתעוררים, אבל בימים נוראים, מי שאינו בכלל המורדים והפושעים בי (יחזקאל כ' ל"ח), יש לו איזו התעוררות, אבל על דרך כלל לב יודע מרת נפשו (משלי י"ד י') שבמשך השנה זה נאבד. אז מה היתה העצה בקלם, 'עשירי קדש', שאדם מייחד לעצמו אחת לעשרה ימים זמן שהוא מנסה לשחזר איך היו הימים הנוראים שלו, מה הוא קיבל על עצמו באותה שעה, באיזה מדרגה הוא זוכר שעמד באותה שעה, ואז לנסות לראות היכן הוא עומד השתא ביחס למה שקיבל על עצמו.

איתנות הקבלות תלויה באמונה בחז"ל

מי שהשקיע את המאמץ בתשרי, עליו להשתדל שלא יהיה בבחינת נוסע במטוס, דלמרות שמגיע גבוה מאד, לאחר שנוחת, לאחר מספר ימים שוב אין לו שום רשימו מהטיסה. העבודה היא לשמר את אותם זמנים שהאדם היה למעלה, כל אחד לפי ערכו. אם אנו רוצים לזכות שהשנה הבאה עלינו לטובה תהיה באמת לטובה, צריך בירור לאחר הכ"ב יום של הימים נוראים וסוכות ושמ"ע שעברו עלינו, לקבוע בנפשנו את מדרגתנו באותם ימים, את הרגשת "דרשו ה' בהמצאו" (ישעי' נ"ה ו'), את עומק החרטה, את טהרת הלב, כל אחד לפי ערכו, ואחת לעשרה ימים או אחת לשבוע כל אחד לפי ענינו, ליחד לעצמו זמן, ולבדוק האם באמת יש לו שימור מאותה מדרגה. "והשיאנו ה' אלוקינו את ברכת מועדיך", האם באמת זכינו לשאת עמנו את אותו משא, האם נתקיים בנו "מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו" (תהלים כ"ד ג'). זה אינו רק פסוק, אלא זו עבודה לאורך כל השנה כולה לבדוק היכן באמת האדם נמצא. הרי כל אחד מאיתנו יודע, שבס"ד יבוא גם ראש השנה ויום הכיפורים וסוכות ושמחת תורה של השנה הבאה, ואז עוד פעם נחזור לקבלות, נחזור לרצונות, נחזור לתשוקות, נרקוד עוד פעם בשמחת תורה, והכל חוזר חלילה. האם נאבד ח"ו את מה שזכינו השנה, ובשנה הבאה נתחיל מחדש, מפני שלא היתה בלבנו תשוקה מספיק חזקה לשמר את עבודת השנה הנוכחית. ובאמת, חוסר איתנות הקבלות נובע מחוסר אמונה שזה בכלל אפשרי להחזיק את אותם קבלות לאורך כל השנה. ולמעשה זו כפירה ח"ו בחז"ל, דהרי אם הם תיקנו את תפילת והשיאנו, אז בודאי שאפשר לשמור את הקבלות, גם אם לא בשלמות.

עצת הרמח"ל

אם אדם לא יקבע לעצמו עצה ברורה כיצד לשמר את קבלותיו, מילתא דפשיטא ונסיון מוכח אצל כולנו, שהשנים חולפות כמעט בלי להשאיר רושם, והיו כלא היו. והעצה האחת והיחידה היא מרבינו הרמח"ל בדרך עץ החיים, "הנה על כן חוב הוא מוטל על האדם לשים עצמו להתבונן, כי אם אינו מתבונן ומחשב, הנה לא תבוא חכמה לבקש אותו, וכו', הלא האדם רוב שנות ימיו עומד לחשוב חשבונות עסקיו, עסקי חיי שעה, ולמה לא ישים אל לבבו אפילו שעה אחת גם לזאת לחשוב מחשבת ממש: מה הוא? ולמה בא לעולם? או מה מבקש ממנו

ממה"מ הקב"ה? ומה יהיה סוף כל ענייניו? זאת היא התרופה היותר גדולה וחזקה שתוכל להמציא נגד היצר, והיא קלה, ופעולתה גדולה, ופריה רב שיעמוד האדם בכל יום לפחות שעה אחת פנוי משאר כל המחשבות לחשוב רק על הענין הזה שאמרתי. ויבקש בלבבו, מה עשו הראשונים אבות העולם שכך חשק ה' בהם? מה עשה משה רבינו עליו השלום? מה עשה דוד משיח ה', וכל הגדולים אשר היו לפניו? ויעלה בשכלו מה טוב לאדם כל ימי חייו לעשות כן גם הוא וטוב לו".

אלו אינם מחשבות לאלול בלבד. אלו מחשבות לכל השנה כולה. אם באמת אנו רוצים להיות אמיתיים עם עצמנו, שהימים נוראים באמת יועילו לנו לכל השנה כולה, חייבים אנו לזה כלי שימור. כמו שידועים דברי הקדושת לוי (על שבועות, ע"פ הרמב"ן בהאמונה והבטחון פרק י"ט עמ' תי"ט במהד' שעוועל), "מה תעירו ומה תעוררו את האהבה עד שתחפץ, ופירש [הרמב"ן] כשמגיע לאדם איזה התעוררות של יראה ואהבה להבורא ב"ה, אזי תיכף ומיד יראה לעשות לה כלי, היינו שיעשה תיכף איזה מצוה, דהיינו שיתן צדקה או ישב תיכף ללמוד וכדומה, כי ידוע שהתעוררות הבאה אל האדם בפתע פתאום הוא אור הנשפע עליו מלמעלה ונקרא בחי' נשמה, אזי צריך האדם להלבישה בגוף". כלומר מ"תחפץ" לעשות חפץ.

חשבון נפש

ומלמדנו הרמח"ל שהחפץ, דהיינו הכלי, הוא לקבוע זמן קבוע, או פעם בעשרה ימים או פעם בשבוע, ולמי שיכול – כל יום כעצת הרמח"ל, לחשוב חשבוננו של עולם. הרי הגעתי להכרה מסוימת בראשית השנה. האם אני מצליח לשמר את אותה הכרה, ואם כן, עד כמה, ואם לא, מה עלי לעשות. הקב"ה גזר על כל אחד מאיתנו מה שהוא גזר, אבל מצידנו עלינו להשתדל שלא נהיה בכלל אלו שאינם עומדים בדיבורם. והרי כל אחד מאיתנו יודע שבשנה הבאה עלינו לטובה יהיו טירדות רבות, נסיונות רבים, קשיים רבים. בודאי שלא יהיה פשוט לשמר את מדרגת הימים הנוראים למשך כל השנה כולה. אבל לפחות שתהיה הוה אמינא שנצליח. ודאי שא"א להיות סמוך ובטוח בהצלחה, אבל עלינו לעשות השתדלות שתהיה לפחות הוה אמינא אמיתית להצלחה. על האדם לייחד לעצמו זמן של שקט, לחשוב חשבוננו של עולם. לעצור את שגרת החיים, להתבונן על תכלית חייו. להיות כנה ואמיתי עם עצמו, לזכור מה הוא אמר לרבוננו של עולם בראש השנה, מה הוא אמר לרבוננו של עולם ביום הכיפורים. הוא זוכר את

הדברים, מפני שכדי שלא ישכחם הוא גם כתב אותם. והוא קורא אותם בשעה שהוא חושב חשבוננו של עולם. הוא בודק האם באמת הוא מיישם את מה שקיבל על עצמו. ואם לא, הוא שואל את עצמו איך הוא יבוא לרבונו של עולם בראש השנה הבאה. הוא מאמין שהבחירה בידו האם יזכה לשהיאנו ה' אלוקינו את ברכת מועדיך, או חס ושלום לא יזכה.

להנצל מתרדמת החורף

כל מי שמתעלם מעצת הרמח"ל, יכול להעיד על עצמו שבשנים הקודמות חלק גדול מהדברים התנדפו כלא היו. אבל מי שהעמיד את עצמו וקבע לעצמו זמן לחשוב באמת, בודאי ראה פירות בעמלו. אם אדם מצא עצה אחרת הכתובה בדברי רבותינו, אדרבא. אבל מה שקבלנו מרבינו הרמח"ל, מה שעשו בקלם ובעוד מקומות, זה לעצור את החיים כל פרק זמן, כל אחד לפי נסיבותיו, לבדוק באמת האם יש לזה קיימא. ויש לקוות שהקוראים את הדברים מרגישים עד כמה הם פשוטים ואמיתיים, דברי רבותינו ללא כל תוספת. וכל מי שאמיתי עם עצמו, יודע שצריך לחשוב את חשבוננו של עולם. אין דברים אלו בגדר התעוררות, התעוררות היא אולי בחינה של אלול והימים נוראים. אבל כולנו מבינים שאחר הסתו מגיע החורף, ובחורף ישנה נטיה לתרדמה. בכדי שלא תהיה תרדמה, בידינו לקבוע את המדרגה שלנו לכל השנה כולה. בעשרת ימי תשובה על האדם לנהוג למעלה ממדרגתו (ע' שו"ע או"ח תר"ג). לאחר מכן, אנו חוזרים למדרגתנו. נגמרו הימים בהם היו הארות שלמעלה ממדרגת האדם, לכל אחד לפי ערכו. אמנם בכדי שתהיה לנו מדרגה אמיתית, חייבת להיות נקודה שתהיה מראשית שנה עד אחרית השנה. יתן ה' ית' ונזכה כולנו לקבוע זמן לחשוב על תכלית החיים, ונזכה לשמר את מדרגותינו לאורך כל השנה כולה, ולא נהיה בכלל אלו שיתעוררו רק באלול הבא.

סוכות בזכות אברהם

הוצאת חמה מנרתיקה ומצות סוכה

איתא במדרש (בר"ר מ"ח י') "אתה אמרת והשענו תחת העץ, חייך שאני פורע לבניך וכו' פרש ענן למסך. הרי במדבר, בארץ מנין, בסוכות תשבו שבעת ימים. לע"ל מנין, שנא', וסוכה תהיה לצל יומם מחורב". עולה מהמדרש, שבזכות שנתן אברהם לאורחיו לשבת בצל עצו, אנו זוכים לשבת בצל הסוכה. לכאורה אם כן, מבואר בחז"ל ששורש מצות סוכה נמצא כבר באברהם אבינו. והנה כאשר נתבונן עוד באותה פרשה בתורה, נראה שם עוד קשר למצות סוכה. הרי מסופר בפרשה שאברהם היה חולה לאחר המילה, וכדי שלא להטריחו באורחים, הוציא הקב"ה חמה מנרתיקה (רש"י וירא י"ח א' ע"פ ב"מ פ"ו ב'). ומובא בחז"ל (ע"ז ג' א', תנחומא שופטים פ"ט), שלעתיד לבוא ירצו הגויים לקיים מצוות כדי שיהיו ראויים לקבל שכר כישראל, והקב"ה יתן להם מצוה קלה, וסוכה שמה. וכ"א יבנה לו סוכה בראש גגו, והקב"ה מוציא חמה מנרתיקה*, וכאז"א מבעט בסוכתו ויוצא. וצריך להבין מה ענין הוצאת חמה מנרתיקה למצות סוכה.

הארת סוכה מעורו של לויתן

עוד קשר בין מצות סוכה לחמה, מצינו בגמרא בב"ב (ע"ה א', ועי' גם יל"ש ישעי' פ"ס רמז תק"א). כתוב שם "אמר רבה א"ר יוחנן, עתיד הקב"ה לעשות סוכה לצדיקים מעורו של לויתן, שנא' התמלא בסוכות עורו. זכה עושין לו סוכה, לא זכה עושין לו צלצל וכו'. זכה עושין לו צלצל, לא זכה עושין לו ענק וכו'. זכה

* בגמרא בע"ז הגי' היא מקדיר עליהם חמה, אבל בתנחומא הגי' היא מוציא חמה מנרתיקה, ועי' במימרא דר"ל בע"ז (ג' ב' שורה תחתונה), מוציא חמה מנרתיקה ומקדיר.

עושין לו ענק, לא זכה עושין לו קמיע וכו'. והשאר פורסו הקב"ה על חומות ירושלים, וזיוו מבהיק מסוף העולם ועד סופו וכו'". משמע שאור הסוכה מעורו של לוייתן הוא כ"כ גדול, שאפילו השיריים מהארת קמיע, שהיא הארה פחותה במאד מאד מהארת הסוכה, יאיר מסוף העולם ועד סופו. א"כ משמע שסוכה דלעתיד לבוא תהא ההיפך הגמור מסוכה דהשתא שדינה שצילתה מרובה מחמתה (או"ח תרל"א), ועיקר ענין הסוכה דהשתא הוא לצל, דעי' ברש"י (סוכה ב' א', ד"ה דלא שלטא וד"ה וסוכה תהיה) שסוכה נקראת ע"ש הסכך, ואין סכך אלא העשוי לצל. כלומר הארת הסוכה דהשתא הוא ממועט ומצומצם. משא"כ לעת"ל הרי יאיר אור עצום לאין שיעור, בודאי הרבה יותר מהארת החמה דהשתא.

אברהם האזרחי

הבה נתבונן בעומק הדברים. כידוע בזוהר הקדוש (למשל זוח"ג אמור ק"ג א'), הסוכה נקראת צלא דמהימנותא, דהיינו צל האמונה. כלומר משמע שהסוכה איננה האמונה עצמה, אלא צל האמונה. ישנה אמונה ויש לאמונה צל. ישנה בחינה של צל, וישנה בחינה של צללים כמו שכתוב בפסוק (שה"ר ד' ר'). ישנם בכללות שבעה צללים כאלה (עי' שער הכוונות סוכות דרוש ז' דמשמע שם שיש צל לכל שם קדוש, אה"ה, הו"ה, אל, אלהים, צבאות, שד', אדני'), שבעה צללים הללו הם כנגד שבעת הרועים המגיעים לסוכה. הרועה הראשון שמגיע הוא אברהם אבינו שהוא ראש לכל המאמינים. והנה כתוב בפסוק "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות" (אמור כ"ג מ"ב). א"כ בדין ישיבת הסוכה מוזכר לשון של אזרחות. ואיתא בגמרא בב"ב (ט"ו א'), "אמר רב, איתן האזרחי זה הוא אברהם. כתיב הכא איתן האזרחי, וכתב התם מי העיר ממזרח צדק". א"כ אברהם אבינו נקרא אזרחי. אזרחי הוא משורש זריחה. כלומר אברהם, שהוא הראש לכל המאמינים, הזריח את האמונה בלבות ישראל, את הצלא דמהימנותא. מצות הסוכה היא צלא דמהימנותא והיא ניתנה כזכות לאברהם אבינו שהוא המזריח של האמונה.

אמונה וצל האמונה

אלא שישנה סוכה דהשתא וישנה סוכה דלעתיד לבוא. הסוכה של השתא היא סוכה דצל האמונה. והסוכה דלעת"ל היא סוכה דאמונה. לכן השתא שאנו בבחינת סוכה דצל האמונה, לכן הדין בסוכה הוא דצילתא מרובה מחמתה ואם

לאו היא פסולה. משא"כ לעת"ל שיהיה גילוי של עצם האמונה, שהוא מעבר לצלא דמהימנותא, שם סוכת עורו של לויתן תאיר יותר מן החמה, שם לא יהיה צל כלל אלא רק אור. זו תהיה מציאות של אמונה שאין לה צל.

רפואה ע"י התבטלות

נבאר עתה בס"ד מהי צל האמונה ומהי האמונה בעצם. צל של אמונה הוא לא דבר אחר מהאמונה, הוא הצל של האמונה גופא, אולם הוא לא מגלה את האמונה כמות שהיא. האמונה כמות שהיא, זו ההבחנה כמו שאומרת הגמרא (ע"ז ג' ב'), שלעת"ל הקב"ה יוציא חמה מנרתיקה, צדיקים מתרפאים בה ורשעים נידונים בה. מהי רפואת הצדיקים ומהו עונש הרשעים? הנה איתא בשבת (ק"ט ב'), כל המבזה ת"ח אין לו רפואה למכתו. ואיתא בכתובות (ק"א ב') שעמי ארצות אין להם תחיית מתים. ולא מצאה שם הגמרא תקנה לכך אלא שיידבקו בת"ח. ועי' בספד"ק ישמח משה (פרשת כי תצא על הפסוק בהפטרה הרחיבי מקום אהלך) שהביא בשם הב"ח, שזה פירוש שהמבזה ת"ח אין לו תרופה למכתו, דהיינו שלא יקום לתחה"מ, כי המבזה ת"ח אינו מתבטל אליו, ורק התבטלות לת"ח תביאהו לתחה"מ. על דרך זה רפואת הצדיקים היא ע"י שהם מתבטלים. כל חולי נובע מתפיסת עצמות, היפך ההתבטלות. מחמת שההרכבה של הדברים איננה מאוזנת כראוי. אבל כאשר הכוחות מתבטלים וחוזרים לשרשם, שם לא יכולה להיות מציאות של חולי.

באור גדול או מתבטלים או בועטים

כאשר לעת"ל יוציא הקב"ה את החמה מנרתיקה, בעומק, זה יהיה גילוי של דבר שאין לו צל. ואז האדם יגיב או בבעיטה, כמו הגויים בסוגיה הנ"ל בע"ז, או בהתבטלות. כמו שכתוב על יונה "ויהי כזרח השמש וימן א'להים רוח קדים חרישית ותך השמש על ראש יונה ויתעלף וישאל את נפשו למות ויאמר טוב מותי מחיי" (יונה ד' ח'). בשעה שנתגלתה החמה ולא היה לו את צלו של הקקיון, ביקש יונה למות. בקשה זו יכולה להיות בבחינת מסירות נפש, שזה מות דקדושה. וזה יכול להיות ח"ו בבחינה כמו שאמר עשו "הנה אנכי הולך למות, ולמה זה לי בכורה" (תולדות כ"ה ל"ב). הרי שעשו בעט בבכורה. כאשר החמה מתגלה ואין צל, הדבר יכול להוליד בנפש אחת משתי אפשרויות. או הסכמה להתבטל. או להיפך

לבעוט. מי שחייו הם בבחינת התבטלות, ככל שנגלה אצלו אור גדול יותר, נולדת בו התבטלות גדולה יותר, עד ההתבטלות המוחלטת. לעומת זאת מי שחייו אינם במערכת של התבטלות, כאשר נגלה דבר שהוא למעלה מתפיסתו, הוא בועט בו. דבר שהוא למעלה מהשגתו של האדם, יכול להוליד בו אם כן שתי הבחנות. או ע"י הכרת רוממות הדבר הוא מתבטל ומוסר נפשו. או להיפך, הוא מתנגד ובוועט בדבר. צדיקים מתרפאים בה, מפני שכאשר הם מבטלים את עצמם לדבר, יש להם רפואה שלימה. רשעים נידונים בה, מפני שכאשר מתגלה אור שהם אינם יכולים לסובלו, הם מבעטים. הבעיטה הזו מגיעה מעומק הסתירה בנפשם. עומק סתירה זו היא הכף הקלע, וזה גופא עונשם.

אם אין אור אין צל

א"כ לעת"ל תהיה התגלות של חמה בלי צל. אבל השתא עבודת האדם היא בבחינת החמה בנרתיקה. חמה עם צל. כלומר אנו חיים בתפיסת חיים שהאור הוא גנוז. כמו שכתוב בגמרא (שבת י"ב), מתנה טובה יש לי בבית גנוז ושבת שמה, ואני מבקש ליתנה לישראל, לך והודיעם. כלומר כאשר השבת גנוזה, היא נעלמת ואינה נגלית לחוץ. אבל לעת"ל כאשר יהיה יום שכולו שבת, השבת בודאי לא תהיה בבית גנוזי הקב"ה. אזי יהיה כמו בימי שלמה המלך "כל כלי בית יער הלבנון זהב סגור, אין כסף, לא נחשב בימי שלמה למאומה" (מ"א י"ב כ"א). האידנא שהחמה יש לה צל, נרתיק, לכן החמה נעלמת, ועבודת האדם היא לגלות את החמה, אבל דרך צלה. אלא שהאדם בעבודתו יכול לשכוח שישנה חמה ולהשאיר בצל, לכן הדין הוא שלכתחילה צריכים הכוכבים להראות דרך הסכך (או"ח תרל"א ג'). אמנם יש להקשות, לכאורה במקום שהדין יהיה שהכוכבים ייראו דרך הסכך, הול"ל שהחמה תיראה דרך הסכך. אבל עומק הענין שא"א להסתכל בחמה, דהמסתכל בחמה בלא נרתיקה מתעוור (ועי' לקמן בענין זה), לכן נקטו כוכבים. אבל אם הסוכה כ"כ מעובה שאין נכנסים לתוכה גשמים, הרי היא כעין בית ופסולה לדעת רבינו תם (טור או"ח תרל"ה). כלומר זוהי סוכה שכולה בהבחנת צל בלי אור. כאשר האדם לוקח את הלבוש ומאבד את המולבש, הוא מאבד גם את הלבוש. סכך כשר יש בו יותר צל מאור, אבל אם אין בו אור כלל, וכולו חשך, גם צל אין בו. אם יש אור יש צל, אם אין אור אין צל. סוכה דהשתא ענינה בעצם לגלות את האור דרך הצל.

בריאת השמים ע"י התלבשות

והנה ישנה כאן סוגיה עמוקה מאד. ישנה עבודה שהאדם מגלה את האור דרך הצל, וישנה עבודה שיש לו אור בלי צל, והוא מלביש אותו בצל. העבודה הפנימית כמובן היא, שיש לאדם אור בלי צל, והוא מלביש אותו בצל. בורא העולם קודם שברא את העולם היה הוא אחד ושמו אחד. וכאשר ברא את השמים כתוב (פרקי דר"א פ"ג נוסחת תימן מובאת במו"נ ח"ב פכ"ו מהד' קאפח), "שמים מאי זה מקום נבראו, מאור לבושו לקח ונטה כשמלה והיו נמתחין והולכין שנאמר עוטה אור כשלמה וכו'". כלומר כביכול ההתחלה היתה בלתי לבוש, ומהבלתי לבוש הגיע להתלבשות. ומבשרי אחזה אלוק, כך הוא בבנית הסוכה, הדין הוא שקודם בונים את הדפנות ואח"כ שמים את הסכך (רמ"א או"ח תרל"ה), כלומר קודם ישנה החמה בלא צל, ואח"כ הסכך מביא את הצל.

באברהם האור בא קודם הצל

גם אצל אברהם אבינו בא הצל לאחר החמה, כפי שהזכרנו לעיל שאמר לערבים בענינו להשען בצל העץ כאשר היו עייפים וצמאים מהדרך כאשר ה' הוציא חמה מנרתיקה. א"כ גם שם הצל היה שלב שני, אבל בתחילה היתה רק החמה. מכח כך שהוציא הקב"ה את החמה מנרתיקה, אמר אברהם אבינו לאורחיו השענו תחת העץ. כלומר אם לא היה הקב"ה מוציא חמה מנרתיקה, אורחיו לא היו צריכים להישען תחת העץ, כי לא היו כל כך תשושים מהדרך. זה כפשוטו, אבל ישנו עומק בדבר. הם נשענו תחת העץ מחמת שהגיעו מתפיסה של מקום שהוציא הקב"ה חמה מנרתיקה. והשענות שלהם תחת העץ היא השלב השני לאחר שהם הלכו בחמה בלי נרתיקה. ומשם זכתה כנסת ישראל במצות סוכה שהחמה מקדימה לצל. כלומר זכינו למצות הסוכה בזכות מי שהגיע למדרגה שהקב"ה הוציא עבורו חמה מנרתיקה. הוא לא השיג את האור דרך הצל בלבד, הוא השיג את האור כמו שהוא, אלא שהוא הליבש אותו בצל. אבל במקבלים, לפחות בחלקם, ההתגלות היא הפוכה. שבשלב הראשון ישנו צל שדרכו מגיעים לחמה, ובשלב השני ישנה חמה בלי צל. ובשלב שלישי, הלבשת החמה בצל, ואזי העבודה ברצוא ושוב, רצוא בלא צל, ושוב עם צל.

נשיקת עולם הזה ועולם הבא

איתא בחז"ל (פסיקתא דרב כהנא, נספחים ב', ועי' בירושלמי יבמות פט"ו ה"ב בסופה) "ומהו עושה [הקב"ה], מסכך על ראשם של ישראל שנא' סכותה לראשי ביום נשק, מהו נשק, א"ר שמואל בר נחמני כיום שישקו שני עולמות זה לזה, העולם הזה והעולם הבא". והנה סכותה הוא מלשון סוכה מלשון סכך. נשק הוא מלשון נשיקה, שנושקים עולם הזה ועולם הבא. והנה אם ההשגה של האור היא דרך הצל בלבד, זו אינה הארה של עולם הבא. הסוכה של לעת"ל כפי שבארנו היא עורו של לויתן, שאורו מכה את גלגל החמה, בעוד שסוכה של השתא היא סוכה שצילתה מרובה מחמתה. נשיקה של ב' סוכות אלו היא נשיקת עוה"ז ועוה"ב. עולם הבא הוא הפנימי ומלוכש, ועוה"ז הוא חיצוני ומלביש.

יציאת מצרים ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו

הנה כתיב "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים" (אמור כ"ג מ"ג). ויש לשאול, למאי נפקא מינא שמצוה זו היתה לאחר שיצאו ממצרים. בשלמא מצות פסח הרי כל המצוה היא זכר לנס שהיה ביציאת מצרים. חג השבועות הוא זכר למתן תורה, שכל היציאה ממצרים היתה ע"מ לקבל את התורה (רש"י שמות ג' י"ב). אבל חג הסוכות, בין אם הוא זכר לסוכות במדבר בין אם הוא זכר לענני הכבוד שהיו במדבר (סוכה י"א ב'). למאי נפקא מינא שהיה זה לאחר יציאת מצרים. אמנם הדבר יובן לפי מה שנתבאר לעיל. הרי יציאת מצרים נפעלה לא ע"י מלאך ולא על ידי שרף ולא על ידי שליח אלא הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו הוציאנו ממצרים (הגש"פ). כלומר היה שם גילוי בלא התלבשות. מלאך שרף ושליח הם התלבשויות. אלא היציאה היתה בלי התלבשות, ולאחר מכן הקב"ה הכניסם להתלבשות הנקראת מצות סוכה. א"כ זכר ליציאת שאנו אומרים בהקשר למצות סוכה, ענינה שהכניסה לצל היתה השלב השני בגאולה. אבל השלב הראשון בגאולה היה לא ע"י מלאך ולא ע"י שרף ולא ע"י שליח, גם לא ע"י ענני כבוד, אלא ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו. ורק לאחר שהיה גילוי של הקב"ה בכבודו ובעצמו, יכולה היתה להיות התלבשות בענני כבוד. עומק הדבר כמו שנתבאר, שמצות סוכות שיש בה הדין דצילתה מרובה מחמתה, קדם לה גילוי שלא היה בו צל.

סוכה על גבי סוכה

ישנו נידון בגמרא (משנה סוכה ט' ב'), מהו הדין של סוכה על גבי סוכה. יש בזה כמה פרטי דינים. ישנם ציורים בהם הסוכה העליונה כשרה וישנם ציורים בהם הסוכה התחתונה כשרה (עי' או"ח תרכ"ח א'). עומק נקודת הנידון. בציור של סוכה על גבי סוכה, הדר בעליונה אינו רק בתוך סוכה, מתחת לסכך, אלא הוא נמצא גם מעל לסכך, דהיינו, הסכך של התחתונה. על אף שאין מציאות ששתי הסוכות תהיינה כשרות, אלא או זו פסולה או זו פסולה, אבל עצם כך ששם הנידון הוא סוכה על גבי סוכה, שמע מינה שגם סוכה פסולה שמה סוכה.

סכך מלמעלה וסכך מלמטה

והנה כתוב בתורה בסכת בסכת בסכות (אמור כ"ג מ"ב-מ"ג). ובגמרא (סוכה ו' ב') נחלקו, למד"א יש אם למסרת הרי כאן ד' סוכות, אחד לגופו וג' לדרוש שסוכה צריכה ב' דפנות שלמות ואחת חלקית. ולמד"א יש אם למקרא, הרי כאן ו' סוכות, חד לגופיה, ונותרו ד' סוכות לדרוש ג' דפנות שלמות ואחת חלקית. והנה למד"א יש אם למקרא, המספר ו' אפשר לפרשו ע"ד רמז ששם סוכה אינו רק על הסכך, אלא גם על הדפנות והקרקע*. כלומר דיני סוכה נמצאים בכל ו' רוחות השמים. וע"פ סוד יש לכוון בסוכה על כל ו' רוחות השמים (עי' פע"ח שער חג הסוכות פ"ג). וכן מצינו שהיו ז' ענני כבוד, ו' שהקיפו את בני מכל ו' רוחות השמים, והשיבועי שהלך לפניהם (עי' ספרי ורש"י על בהעלותך י' ל"ד). לכן עולה שהיושב בסוכה העליונה הכשרה, יש לו סכך מעליו וסכך מתחתיו.

* למעשה זו סוגיה ארוכה, ונציין כמה מראי מקומות. לענין הדפנות עי' משנה סוכה (י"ב א') וברש"י שם. ועי' הגהות אשר"י (סוכה פ"א אות כ"ד הגה"ה שניה), ע"פ הירושלמי (פ"א ה"ו דף ו' א'). ועי' בביאור הגר"א (או"ח ריש תר"ל) מש"כ על הגהות אשר"י והירושלמי הנ"ל, ועי' בה"ל (ריש תר"ל ד"ה כל). לענין קרקע הסוכה, עי' בספר סוכת חיים (ח"א לרש"ב לונדינסקי, בענין עצי סוכה דנאסרו בהנאה, ענף ג' בענין אם הקרקע אסורה בהנאה) שמביא דעות בענין, וביניהם שו"ת אבני נזר (או"ח סי' תנ"ט אות ט"ו, יו"ד סי' שס"ג אות ב'), ושו"ת אג"מ (או"ח א' סי' קפ"א).

מקיף ומוקף

והנה ידוע שהסוכה היא בסוד אור מקיף (שער הכוונות דרושי חג הסוכות דרוש ג' ודרוש ד'), כפי שרואים בחוש שהסוכה מקיפה את האדם כמו כל בית. אבל מאידך, במצות ארבעת המינים אנו מוצאים שהאדם הוא המקיף, דהיינו בהושענות. וכמו כן בזמן הבית היו מקיפים את המזבח (סוכה מ"ג ב', משנה מ"ה א'). א"כ בחג הסוכות ישנה הבחנה מצד הסוכה שהאדם מוקף, וישנה הבחנה מצד ד' המינים שהאדם מקיף. בעומק כל מקיף צריך להיות גם ניקף וכל ניקף צריך להיות גם מקיף. והנה המקיף יש בו הבחנה שהוא משפיע למוקף, והמוקף יש בו הבחנה שהוא מקבל את ההשפעה. וכן הוא ביחסי עליון ותחתון, שהעליון משפיע לתחתון שהוא המקבל. א"כ לעולם האדם צריך להיות גם מקיף וגם ניקף, וא"א להיות זה בלא זה. ועומק העבודה של האדם היא בעצם היותו מעמיד את עצמו כמקיף לאחרים להשפיע עליהם, אזי בכך הוא יכול להידבק במקיף שמעליו, כי יש לו שם מקיף. אילו היה לאדם רק שם מוקף, הוא לא היה יכול לעלות מעלה למקיף שלו.

שמים חדשים וארץ חדשה

לכן אם קרקע הסוכה היה לה שם קרקע לעולם, ולא היה שייך בה כלל שם סכך, ואיפכא, אם לא היה שייך כלל שם קרקע בסכך, אזי זה היה כאילו האדם הוא לעולם מוקף ואינו מקיף. והנה כתיב (ישעי' ס"ו כ"ב), "כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה עומדים לפני נאם הוי"ה, כן יעמוד זרעכם ושמכם". וכתוב במסכת אבות (פ"ו מ"א) "חמשה קנינים קנה לו הקב"ה בעולמו, ואלו הן, תורה קנין אחד, שמים וארץ קנין אחד, אברהם קנין אחד, ישראל קנין אחד, בית המקדש קנין אחד". ועי' במסכת כלה (סוף פ"ח), "חמשה קנינים, מה שמים וארץ עתידים להתחדש אף ישראל עתידין להתחדש שנאמר כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה עומדים לפני נאם ה' כן יעמוד זרעכם ושמכם. במאי, בזכותו של אברהם ובזכות התורה. והיכן, בבית המקדש". והנה ענין ההתחדשות הוא ע"י שכל שמים נהפכים לארץ, ואז ישנם עוד שמים חדשים. אבל כיצד נהפכים השמים לארץ, מחמת שהארץ גם היא בבחינת שמים ביחס לנקודה תחתונה יותר. אילו היתה מציאות של ארץ מוחלטת או שמים מוחלטים, לא ניתן היה להפוך שמים לארץ. אילו הסכך לעולם הוא רק למעלה, והקרקע לעולם היא רק למטה, אזי האדם ישאר תמיד בבחינת מוקף.

אבל כאשר ישנה גם הבחנה שהקרקע יש לה שם סכך, אזי מחד האדם הוא בהבחנת מוקף מצד סכך העליון, אבל מאידך הוא בהבחנת מקיף מצד הסכך התחתון.

מדוע לא נקרא החג ע"ש ד' המינים

עבודת האדם בעומק, היא מתגלה באותה הבחנה פנימית, שמחד הוא מוקף, ואזי יש לו העלם, יש לו צל, ישנו דבר המעלים עליו. אבל כשהוא מקיף הוא נגלה. כי תמיד המקיף הוא נגלה והמוקף נעלם כי הוא בתוכו. בעומק, עבודת האדם, היא מחד לחיות באותה הלבשה שיש מי שמקיף אותו ומעלים עליו. אבל מאידך יש בו ההבחנה שהוא חי שהוא המקיף ואין מה שמעלים עליו. מצות הסוכה שעל שם כך נקרא החג חג הסוכות, הוא צד אחד של המטבע. הוא הצד שהאדם מיקרי מוקף. אבל ישנו הצד שני של המטבע, מצות ארבעת המינים. דהנה כבר שאלו הקדמונים (עי' שער הכוונות דרושי חג הסוכות דרוש ד'), למה לא נקרא חג הסוכות בשם חג הלולב או שם דומה המצביע על ד' המינים. בסוכות הרי מצינו ב' מצוות עיקריות, הסוכה וד' המינים (ועוד מצות ניסוך המים שהיא רק במקדש, משנה סוכה מ"ח א', רמב"ם הל' תמידין פ"י ה"ו). במה זכתה מצות סוכה שהחג נקרא על שמה. לדרכנו יש לומר שהחג האידנא הוא בעיקר בבחינת צל, בבחינת נעלם, ולא בבחינת אור וגילוי, ומצות סוכה מבטאה ענין זה טפי ממצות ד' המינים, שהיא ההבחנה של המקיף, שהבחנה זו אינה ניכרת האידנא.

לעת"ל לא תהיה עין הרע

ביעקב אבינו נאמר כידוע "ולמקנהו עשה סוכות" (וישלה ל"ג י"ז). והנה מקנהו הוא מלשון קנין. ועל קנין איתמר (ב"מ מ"ב א') "אין הברכה מצויה לא בדבר השקול ולא בדבר המדוד ולא בדבר המנוי אלא בדבר הסמוי מן העין". א"כ התפיסה דהיום היא שהברכה שורה רק בדברים הסמויים מן העין, כי עין הרע עלולה להזיק. אבל מצד הלעת"ל, שלא תהיה עין הרע, אז לא יהיה צורך שהקנינים יהיו סמויים מן העין. על יוסף אמר יעקב "בן פורת יוסף בן פורת עלי עין" (ויחי מ"ט כ"ב), עלי עין היינו שהוא למעלה מן העין, שאין עין הרע שולטת בו (ברכות כ' א'). מצד ההבחנה של השתא, התפיסה צריכה להיות של העלמה, ולכן הדין בסוכה הוא שצילתה מרובה מחמתה, וזה עיקר שמו של החג. אבל לעת"ל,

כפי שאנו אומרים ביהי רצון בצאתנו מן הסוכה, שאזכה לישוב בסוכת עורו של לויתן, זו הסוכה דלעת"ל, זוהי סוכה שיש בה גילוי. זוהי סוכה שחמתה לא רק מרובה מצילתה, אלא שהיא מאירה למעלה מגלגל החמה. מפני שבסוכה זו אין הבחנה של חשך, של שקר, של עין הרע.

שני מיני חשך

אמנם גם לעת"ל לא תתגלה החמה ממש. שהרי א"א להסתכל בחמה, כמו היום כך גם לעת"ל. אמנם לעת"ל יהיה ביטול דקדושה. היום אנו תופסים את החשך ע"י צל, המעלים את אור החמה. אבל לעת"ל יישאר החשך, אבל אין החשך הנולד ע"י שהצל מעלים על החמה, אלא זהו חשך שכאשר החמה יוצאת מנרתיקה, אזי א"א להסתכל באור החמה, וממילא זה גורם לחשך. אבל אלו שני סוגי חשך. החשך של השתא הוא ע"י הצמצום שאנחנו מצמצמים את ההשגה, מצמצמים את הראיה, ולכן אנו יכולים להסתכל. זהו צל. הצל גורם שתהיה לנו מציאות, שיהיה לנו קיום. משא"כ החשך דלעת"ל הוא העלם שמגיע מנקודה של התבטלות. וזה הגדרת דברי חז"ל "צדיקים מתרפאים בה", כמו שבארנו לעיל. הצדיקים מתרפאים בה מחמת שכאשר נגלה להם האור של החמה בלי הנרתיק, הם אינם מבעטים, אלא הם מתבטלים לאור. ולכאורה יש לשאול מדוע זה נקרא סוכה, הרי אם היא מאירה טפי מגלגל החמה, מאי טעמא שם סוכה עליה. סוכה על שם צל היא קרויה. אלא הם הם הדברים שנתבארו. שגם שם יהיה צל, אבל מנקודה לגמרי מתהפכת. דהיינו שעצם האור מביא את ההעלם, את הביטול לאור א"ס, ולא ההלבשה על האור מביא להשגה באור.

אור וחשך מאוחדים

ועומק הדברים. היום האור מתגלה כחמה בנרתיקה. כלומר האור נגלה מצד החמה וההעלם נגלה מצד הנרתיק. זוהי הבחנה של שנים, שורש של עלמא דפירודא. משא"כ לעת"ל כאשר הקב"ה יוציא חמה מנרתיקה, אז ההעלם יבוא מכח עצם האור. כלומר החשך יגיע מהאור עצמו והחשך לא יהיה נפרד מהאור, וזהו סוד האחדות של הלעת"ל. החשך לא יבוא מהתלבשות האור כמו היום, שההידבקות באור היא דרך הצל. אבל מ"מ לעולם ההשגה של האור בין האידינא ובין לעת"ל, היא דרך החשך. ברישא חשוכא והדר נהורא. ואין הכוונה

שלאחר החשך יבוא האור, אלא ההגדרה היא שהאחיזה באור היא דרך החשך. השתא אנו תופסים שאנו משיגים את האור דרך החשך מחמת שישנה הלבשה, מחמת שישנו צל. משא"כ לעת"ל אנו נאחזו את האור ג"כ דרך החשך, אבל החשך שמגיע מעצמיות האור, ולא מהלבשת האור. זהו החילוק בין הסוכה דהשתא, לסוכה דלעתיד לבוא.

סוכת סדום

מצינו בדברי חז"ל (יל"ש אמור פכ"ג רמז תרנ"ג), "כל [מי] שמקיים מצות סוכה בעוה"ז, הקב"ה נותן לו חלק לעת"ל בסוכתה של סדום". ולכאורה מדרש זה אומר דרשני. אמנם עומק הדברים לפי מה שנתבאר הוא כך. בסוכת אנו חוזרים ואומרים כמ"פ בכל יום – הושע נא. והנה בעומק, הושע נא פירושו להושיע את ה'נא'. דהנה ידוע שחמישים שערי בינה נבראו בעולם (ר"ה כ"א ב). וכאשר ישנו פירוד בין הא' והנ' שב'נא', פירושו שישנו ניתוק בין שער הא' שבנ' שערי בינה, לשער הנ' שבנ' שערי בינה, ונ' שערי הבינה אינם מחוברים זה עם זה, זהו עלמא דפירודא, זהו גלות, וה'נא' זקוק לישועה. דהרי בינה ענינה תולדה מדבר שקדם לו, מלשון בן, דאם אין אב אין בן. ואם בתוך הנ' שערי בינה ישנו פירוד, הרי שחסר בעצם הבינה. דכל בינה ענינה בנין על גבי. א"כ הושע נא פירושו להחזיר את הנ' לא', וזה גופא הישועה – שה'נא' נושע.

משיח וסדום נטיתם היא להיות בר נפלי

והנה סוכה היא אור מקיף, אור האמונה כפי שנתבאר לעיל. דיודע שאמונה הוא אור מקיף כמו שכתוב "ואמונתך סביבותך" (תהלים פ"ט ט'), בעוד שהדעת הוא אור פנימי. ובסדום כתוב, "ויהי כמצחק בעיני חתניו" (וירא י"ט י"ד), כי חתניו לא האמינו שסדום עומדת להתהפך, כי סדום הוא היפך האמונה, סדום הוא שרש הרע, הזה לעומת זה של הקדושה. פנימיות הקדושה היא האמונה, ווהיפך הקדושה היא חוסר אמונה. א"כ ענינה של סוכת סדום דלעת"ל זוהי בעצם הסוכה השלימה ביותר שיכולה להיות. שיתא אלפי שנין הוי עלמא וחד חרוב (ר"ה ל"א א). בעולם הזה דבר זה התגלה פעם אחת במבול ופעם שניה בסדום. שם נתגלה שורש החורבן שמשם יצא משיח צדקנו (אס"ר פתיחה י"א, איכ"ר א' נ"א, ירושלמי ברכות פ"ב ה"ד דף י"ז ב'), הנקרא בלשון חז"ל בר נפלי (סנהדרין צ"ו ב.). ומה שמשח נקרא

בר נפלי הוא מפני שנטייתו ומהותו היא ליפול ולהתבטל. וכן להבדיל, סדום נחרבה כי במהותה היא בר נפלי. כמוכן שבסדום זה מצד כח השלילה של העבירות, ולא מכח הבחירה בטוב דקדושה שהוא הביטול האמיתי. אבל היתה נטיה בטבעה ובמהותה של סדום להיחרב. ולכן משם יצא אותו בר נפלי משיח צדקנו. מפני שגם הוא, מצד זה כנגד זה, יש לו אותה נטיה ומהות של התבטלות.

סוכת דוד הנופלת

כפי שבארנו ישנה סוכה של השתא וישנה סוכה של לעת"ל. הסוכה של השתא הוא סוכה של קנין, ולמקנהו עשה סוכות, זו סוכה שצילתה מרובה מחמתה. הסוכה של לעת"ל עליה אנו מבקשים, הרחמן הוא יקים לנו את סוכת דוד הנופלת (ע"פ עמוס ט' י"א), זוהי סוכתו של דוד, של בר נפלי, סוכה המביאה לידי התבטלות. כיום שאנו משיגים את האור דרך הצל, אזי ע"י הצל יש לנו קנין. משא"כ לעת"ל, הקב"ה יוציא את החמה מנרתיקה, אזי תהיה מציאות של גילוי חמה שתביא לביטול, שזו סוכתו של בר נפלי משיח צדקנו. ענין הבקשה שהרחמן יקים לנו את סוכת דוד הנופלת, היא שאותה נפילה היא תהיה המקיים שלנו. כיום אנו תופסים את ענין הקיום שהדבר קיים ועומד. אבל לעת"ל התפיסה של הקיום תהיה שעצם הקיום תהיה התבטלות. יקים את סוכת דוד הנופלת, פירושו שהקיום שלנו יהיה ביטול, יהיה בר נפלי. עוד אמר עמוס "נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל" (עמוס ה' ב'). גם כאן עומק הענין הוא שמהות בתולת ישראל היא נפילה, שהיא בר נפלי. אלא שישנה ר"ל נפילה מצד הרע, מצד העוונות. אבל מצד הקדושה ישנו ביטול, שמצד כך נקרא בר נפלי, שטבעו ושורש נטייתו הוא להתבטל.

הבחנת דירת קבע בסוכה דהשתא

כפשוטו כאשר אומרים שהסוכה היא דירת עראי [על אף שהגמרא (סוכה ז' ב'), מביאה מספר רב של תנאים הסוברים שלסוכה דירת קבע בעינין], הכוונה היא שסוכה היא כעין עוה"ז שהוא עראי. אבל בעומק, ענין סוכת עראי היא בבחינת התפיסה של התבטלות. אבל מצד הבחינה של הסוכה דהשתא דדירת קבע בעינין, הסוכה היא בבחינה של קנין. א"כ מצד סוכה דהשתא ישנה הבחנה

של סוכת עראי וכן של דירת קבע. משא"כ מצד הסוכה דלעת"ל שמהותה ביטול, הסוכה היא בודאי דירת עראי, כי מהותה היא התבטלות.

הבחנת ז' וי' בסוכה

והנה שיעור הסוכה לא יפחות מז' על ז' ברום י' טפחים (או"ח תרל"ג ח', או"ח תרל"ד א'). צריך להבין שאלו ב' הבחנות במהות הסוכה, הבחנה של ז' והבחנה של י'. הבחנה של שבע אנחנו מוצאים הרבה בחג הסוכות. חדא, הא דאמרן שיעור הסוכה דלא יפחות ממנו. ועוד, דעצם החג הוא שבעה ימים. ועוד, ד' המינים הם שלשה הדסים שתי ערבות אתרוג אחד ולולב אחד, סך הכל שבעה. על אף שיש המוסיפים הדסים וערבות, אבל אין פוחתים לכתחילה (או"ח תרנ"א ט"ו). בעומק ז' וי' הם בעצם שני שרשים, שתי תפיסות בגדרי הסוכה, המתאחדים זה עם זה. למשל בני ישראל באו לארץ ישראל ונחלו ארץ שבעת עממים (ואתחנן ז' א'), אבל לעתיד לבוא נזכה לנחלת עוד ג' אומות (לך לך ט"ו י"ט, פר' שופטים י"ט ח-ט', רמב"ם הל' רוצח ח' ד'), הרי בס"ה עשר אומות. המהלך של עשרה הוא בקומת י'. קומה הוא ענין קום בתולת ישראל, הרחמן יקים את סוכת דוד הנופלת. האידנא הסוכה עדיין לא קמה, היא עדיין נופלת. מה שנופלת זו הקומה, האורך והרוחב אינם נופלים. מה שאין כן הסוכה של הלעת"ל, היא ברום עשרה שאינו נופל. השתא מחמת שהשגתנו בסוכה היא רק בבחינת ז', לכך זהו סוכה שנופלת, נופלת מי' לז'. הנפילה אינה שהז' נופל, אלא נפילה מי' לז'.

לאחר תשע מגיעים לאחד ולא לעשר

נבאר טפי. המהלך שאנו מכירים היום הוא מהלך של שבע, שבעת ימים וכו'. ואנו שואפים להגיע לעשר, עשרה טפחים. מצד מערכת הז', לאחר שנגמר הז' אנו חוזרים לתחילה, וחוזר חלילה. זו תפיסה של דבר שיש לו מציאות קיימת לעצמו, ואינה מתבטלת. זו המערכת של ז' על ז', דהיינו מ"ט. מאידך מצד המערכת של י', הרי באמת אין מספר עשר, זה רק אחד ולאחריו אפס. א"כ עשר הוא בעצם אחד [בסדר העשרות]. ומצד כך ישנה נפילה מי' לז', כי בעומק אין י', כי כאשר מגיעים לי', זה חוזר לאחד, וזהו ביטול. מצד השבירה זהו נפילה מי' לז', אולם מצד הקדושה זהו ביטול לאור א"ס ולא נפילה כפשוטו. בפשטות אנו חושבים דהמהלך הוא מז' לי', הוא לקראת כיבוש עוד שלשת אומות, ואז

תהיה לנו קומה שלמה. אבל זה מהלך מצד מה שתופסים את הקומה כקומה. אבל באמת לא זה המהלך. אלא המהלך הוא בתפיסה שהרחמן יקים לנו את סוכת דוד הנופלת, דהיינו, שהקומה של העשרה היא בעצם נפילה, התבטלות בחזרה. הסוכה של השתא היא סוכה שאנחנו תופסים אותה כשבע, ואנו רוצים להקים אותה כעשרה, ואז תהיה לנו קומה שלימה. אבל הסוכה של הלעת"ל, כאשר תהיה קומה שלימה לאחר שנכבש את כל העשרה עממים, אז נחזור ל"ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (זכריה י"ד ט'), כלומר לאחד, ולא לעשר. משל למה הדבר דומה, לאדם שיש לו מנה, הרי רוצה מאתיים. אבל כשיש לו מאתיים אז המאתיים אינו כלום אצלו, כי הוא רוצה ארבע מאות. על זה נאמר "מים גנובים ימתקו" (משלי ט' י"ז). לאחר הגניבה המתיקות נעלמות. התשוקה היא מחמת ההעדר. אבל כאשר ישנה השגה, התשוקה מתבטלת. וכן הוא גם בקדושה, וזהו ביטול דקדושה.

מעולם לא ירדה שכינה מתחת לעשרה

כפי שנתבאר, הסוכה של השתא, שהיא סוכה של שבע על שבע, היא ברצון להגיע לעשרה. השתא התפיסה שלנו בעשרה היא בתפיסה של שבע. תפיסה של ריבוי ולא תפיסה של עשר בבחינת אחד. אבל כתוב בגמרא (סוכה ה' א') שמעולם, גם לא במתן תורה, לא ירדה שכינה למטה מעשרה טפחים, ולא עלו משה ואליהו למעלה מעשרה. אלא היה גילוי של למעלה מעשרה, המאיר לתוך הקומה שמתחת לעשרה. והנה את הגמרא אפשר היה לפרש שמעולם קאי על העבר, ולא על העתיד, אבל בעומק, יש לדעת שמה שהיה הוא שיהיה. כלומר גם לעת"ל, כאשר "מלאה הארץ דעה את ה'" (ישעיה י"א ט'), גם כאשר יהיה שלימות של נקודת הגילוי, גם אז השכינה לא תרד למטה מעשרה. ויש לשאול א"כ כיצד יהיה גילוי למטה מעשרה. עומק הדבר לפי מה שנתבאר, השכינה לא תרד למטה מעשרה, אלא כאשר יהיה ביטול של העשר לאחד, ורק אז יהיה גילוי של השכינה. כאשר הקומה נגלית כעשר, השכינה בודאי לא תרד לשם, כי השכינה אינה מתגלית כריבוי. כי זה כנגד המהות של השכינה, כי כמה שכינתא איכא (סנהדרין ל"ט א'). אמנם כל בי עשרה שכינתא שריא (שם), אבל זה כאשר הם מתבטלים, אבל אם הם כעשרה, השכינה לא תשרה שם.

סוד השכינה בסוכה

ישנו סוד עקידה* של המצוות בסוכות. את ארבעת המינים אנו עוקדים, דהיינו אוגדים. מצד הסוכה איתמר "כל האזרח בישראל ישבו בסכות, מלמד שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת" (סוכה כ"ז ב). עקידת הכל הופכת אותה לאחד, ואז יכולה להיות השראת השכינה. ולכן מובא בספה"ק (עי' שפת אמת שמות פיקודי תרנ"ז) שישנה השראת שכינה בסוכה, מכיון שהסוכה היא מעין המקדש. האחדות שבסוכה באה לידי ביטוי בלשון הברכה "הפורש סוכת שלום עלינו ועל כל עמו ישראל", ועוד לשונות, המורים כולם על נקודת האחדות. בפשטות מבינים שתהיה אחדות בין כולם וזו סיבה להשראת השכינה. אבל לא זאת ההגדרה. בעומק, הפורש סוכת שלום אינו בא לבטא רק שלום חיצוני, שהוא חוסר מריבה. אלא זה שלום מאותו מקום שהם אחד. ובאותו מקום תהיה השראת השכינה. השראת השכינה בסוכה היא מאותו מקום שאינו למטה מעשרה. מה הבורא יחיד בעליונים אף האדם יחיד בתחתונים (רש"י בראשית ג' כ"ב). במקום שישנו יחיד, שם יש לשכינה מקום לשרות. היום שאנחנו בתפיסה שאין גילוי גמור, אזי השכינה אינה יורדת מעשרה, ולסוכה מגיעה רק ההבחנה של שבע שהם שבעת הרועים. והשכינה שורה למעלה על הסכך. לעתיד לבוא שנוכח לאחד את כולם, דוד המלך ותרי משיחין שזו ההשלמה של הקומה לעשרה, אזי נגיע לבחינת בר נפלי. כי לאחר הנפילה תמיד נשאר האחד, דאין קומה שניה. בר נפלי תמיד חוזר ליחיד. זהו עומק הנפילה, שהיא תפיסה של הדבר שאי אפשר להעמיד אותו כקומה. הקיום שלו הוא הנפילה והוא תמיד נשאר כאחד, בלא קומה שניה. זו השראת השכינה הקיימת בעומק בסוכה.

במקום ההתפרטות אין השכינה שורה

זו היא סוכתה של סדום – אותה סוכה שהכל תרב. בסדום היה רק אדם אחד בעל זכות להינצל – לוט. ובנותיו ניצלו על גבו. האחד הוא בהבחנת הסוכה, זולת האחד אין גילוי של השראת השכינה. זו הסוכה של הלעת"ל שבארנו שהיא בבחינה שהחשך הוא מתוך האור, שהאור והחשך הם אחד. היום הצל והחמה הם שני דברים. אז זו אינה סוכה אחת. ישנו כאן שרש ההתפרטות. כאשר הצל

* עקידה בסוד עוקדים, עי' במאמר אור וצל בסוכה.

והחמה הם שני דברים, משם מגיע הקומה של עשרה ולכן השכינה אינה יכולה להיכנס לאותה סוכה. דהשכינה אינה יורדת למטה מעשרה. אבל לעתיד לבוא שיתגלה שהצל וההעלם הוא מכח עומק גילוי האור, אז יהא שרש הצל מהאחד. אם הוא מהאחד אז הוא מגלה את כל הקומה כאחד. ואז השכינה אמנם אינה יורדת למטה מעשרה, אבל היא נגלית בכל בסוד האחד. ופרוש עלינו סוכת שלומך, זוהי סוכה של שלימות. זוהי סוכה בעצם, שמגלה שהכל הוא אחד.

דין כולו בסוכה דלעת"ל

והרי זה כדברי הגר"א* הידועים, שישנן שתי מצוות, שאדם נכנס לתוכם עם כל גופו, הסוכה וארץ ישראל. ויש אומרים שגם הטבילה. ישנה מימרא עמוקה בשם הרבי מקוצק, בענין השאלה מדוע לא מועיל בטבילה רובו ככולו. התשובה היא שהדין של רובו ככולו נאמר במקום שניתן לשיעורין. אבל במקום שאין שיעור, כגון שאין שיעור למושג אדם, ממילא לא שייך רוב. וכדי להטהר בטבילה, אדם צריך "כולו" לטבול, וממילא אין זה ענין לרוב. כשנקביל את זה לעניננו, גם הסוכה בעצם היא מושג של "כל". אמנם להלכה קיימא לן שסגי אם יהיה אדם ראשו ורובו וחלק משולחנו בסוכה (או"ח תרל"ד ד' ועי"ש במ"ב), אמנם היינו בסוכה בתפיסה של ז' על ז'. שבה הדין הוא שצילתה מרובה מחמתה. משא"כ מצד הלעת"ל ישנו בסוכה דין של כולו. הרי זה כשיטתו של רבי סוכה ששיעורה פחות מד' על ד' אמות פסולה (סוכה ג' א', ז' ב'), שזה השיעור דד' אמות של אדם קונות לו בכל מקום (ב"מ י' א'), שזה גדר מרחב קנינו. אדם צריך להיות בסוכה לא רק בכל נפשו אלא גם בכל מאודו. כל גדר יכולת הקנין של האדם צריכה להיות בתוך הסוכה, שלא יהיה הבחנה של האדם מחוץ לסוכה.

הבחנת קנין מצד הלעת"ל

הרי זו הבחנה הפוכה ממה שבארנו לעיל בענין למקנהו עשה סוכות. שם למדנו ענין קנין מצד שהוא דבר שצריך להעלים מעין הרע כדי שתשרה בו הברכה, שזו הבחנה דסוכה דהשתא, סוכה של צל המלביש את החמה. אמנם כאן אנו דנים

* לכאורה שמועה זו אינה נמצאת בספרי הגר"א או של תלמידיו. אמנם היא מובאת בספרים רבים, עי' למשל יינה של תורה על סוכות לר"ב אדלר עמ' י"ד. ועי' גם בספר

בסוכה דלעת"ל, מצד ההבחנה שהאדם כולו בתוך הסוכה, אפילו כח הקנין שלו. זוהי סוכה מצד התפיסה של אחד, מצד הדין שראויים ישראל כולם לישב בסוכה אחת. סוכה אחת ולא יותר מכך. ופרוש עלינו סוכת שלומך, כי גם לקב"ה אין אלא סוכה אחת, סוכת שלום. בתוך סוכה זו תשרה השכינה, ותו לא רק מבחינת אור מקיף השובב. כאשר הסוכה תהיה לאחד, אזי תהיה השראת השכינה בפנים. זוהי שלימות מצות הסוכה שאליה אנו מייחלים ומצפים. אשר במהרה בימינו נזכה שהסוכה תבוא מאותה תפיסה שהיא נקראת סוכת שלום מלשון שלימות. סוכה שהחשך בה מקורו באור, שאינה רק צל האמונה, אלא עצמיות האמונה. זוהי סוכה דמהימנותא ולא רק צלא דמהימנותא. זוהי סוכה שהחשך בה הוא ממקור האור, שהחשך והאור הם אחד. כי החשך היא האמונה, היא אותה נקודה שמתדבקין באותה מהות דלית בה תפיסה כלל וכלל. זוהי סוכה שלימה. יתן ה' ית' ונזכה להאיר מהסוכה של הלעתיד לבוא ולזכות לכך בשלימות במהרה בימינו.

לבוש יוסף על מועדים ח"א, שמבאר ע"פ הגר"ח מבריסק, שהמקוה שונה מא"י וסוכה, שאין הטהרה חלה כאשר האדם נמצא בתוך המקוה אלא לאחר שיוצא מתוכה, עי"ש.

ולמקנהו עשה סוכות

קין והבל כנגד מקנה וסוכה

איתא בפר' וישלח (ל"ג י"ז), "ויעקב נסע סוכותה ויבן לו בית ולמקנהו עשה סוכות על כן קרא שם המקום סוכות". פרוש קרא זה על דרך הפשט עי' ברש"י ובאור החיים. אמנם במאמר זה נלך במהלך פנימי יותר, שמקנהו זו בחינה אחת, וסוכות זו בחינה שניה, ולמקנהו עשה סוכות היינו התאחדות של שתי הבחינות. ביאור הדברים. הנה תיבת מקנהו שרשה הוא מלשון קנין, מה שהאדם קונה. ושרש ענין הקנין בא מקין, כפי ששמו מעיד עליו, "קניתי איש את ה'" (בראשית ד' א). א"כ הפסוק מתפרש שלקנין עשה יעקב סוכות. והנה סוכה הוא ענין דירת עראי. דבגמרא נחלקו רבן גמליאל ורבי עקיבא האם לסוכה בעינן דירת קבע או דירת עראי, ונפסק להלכה כר"ע דדירת עראי בעינן (או"ח תרכ"ח ב). ולכן קוראין את מגילת קהלת בשבת חול המועד סוכות (רמ"א או"ח תרס"ג ב), משום שמהביל את עוה"ז, המשולל לדירת עראי. והנה דמיון השמות מרמז על כך שהקבל, אחיו של קין, הוא בחינת הקבל דקהלת. עולה שסוכות הוא בחינה של הבל ומקנהו הוא בחינה של קין. ולמקנהו עשה סוכות פירושו שיעקב עשה כאן תיקון לחטא דהריגת הבל בידי קין. היה פירוד בין קין והבל שעוד יתבאר לקמן, אבל עכ"פ מבואר בפסוק שהיה פירוד, ובניית הסוכות למקנה דיעקב היה תיקון הפירוד. הא כיצד, למקנהו עשה סוכות, פרושו שהסוכה שימשה למקנה, אבל גם המקנה נכלל בסוכה, א"כ הבל שימש לקין, וקין נכלל בהבל, והיו לאחדים.

ההבל מגלה את האין

נבאר את שרש הפרוד בין קין להבל. מבואר בכתבי האר"י ל שאדה"ר חלק מנשמתו נתן לקין וחלק אחר מנשמתו נתן להבל*. מצד תפיסת הנפש

* הנה ענין נשמות קין והבל זו סוגיה עמוקה המפוררת במקומות רבים מאד בכתבי האר"י,

בלשון עבודה, נבאר ונאמר שקין זו הבחנת קנין כנ"ל, הבחנת יש, הבחנת תפיסה ואחיזה. משא"כ הבל ענינו הפוך, ההבחנה של דבר שאין בו אחיזה ואין בו תפיסה, הבחנת אֵין. הנה הפסוק אומר "ומותר האדם מן הבהמה אין, כי הכל הבל" (קהלת ג' י"ט). כלומר, מצד התפיסה שהכל הבל, אזי מותר האדם מן הבהמה אין. אבל מצד תפיסת היש, אדם הוא אדם ובהמה היא בהמה. אדם הוא בר שכל ובר דעת, משא"כ הבהמה נעדרת מן הדעת. נמצא שמצד תפיסת היש, האדם עליון מהבהמה. אבל מצד תפיסת האין, "אדם להבל דמה" (תהלים קמ"ד ד), "ומותר האדם מן הבהמה אין, כי הכל הבל". במקום האין מתגלה שהכל הבל. א"כ הבחנת קין היא מצד תפיסה, השגה, יש. בעוד שהבחנת הבל ענינה הנקודה שאין בה אחיזה ותפיסה. דבר שא"א לאחוז בו, שא"א למשש אותו, נקרא הבל, כמשל הבל היוצא בנשיפה. ובאמת ב' הבחנות בהבל. מצד החיצוניות אנו מכנים הבל דבר פחות שאינו חשוב. ומצד הפנימיות אנו מכנים הבל דבר שאינו מושג ואינו בר מישוש. א"כ ישנה בהבל הבחנה מצד עוה"ז, וישנה הבחינה עליונה, שלמעלה מעוה"ז. כח ההבל הוא להפוך דבר יש לאין. בהבחנה התחתונה הכוונה לקחת דבר חשוב לכאורה, ולשלול את חשיבותו. שלילת החשיבות מהביל את היש והופכו לאין. א"כ מצד ההבחנה התחתונה הפיכת היש לאין זו שלילה. אבל מצד ההבחנה העליונה, ההבל מגלה את האין, שזו תפיסה אמיתית, פנימית.

ויקם קין על הבל ויהרגהו

והנה צריך כלי לקבל את האין. אבל כאשר הנפש רוצה את היש, רוצה את האחיזה והתפיסה, היא אינה מוכנה לקבל את ההבל. ולכן, "ויהי בהיותם בשדה ויקם קין על הבל אחיו ויהרגהו" (בראשית ד' ח'). ענין שדה נבאר לקמן בהקשר לפסוק "ויצא יצחק לשוח בשדה" (חיי שרה כ"ד ס"ג). אבל לעניננו, קין הרג את הבל מפני שהיש אינו רוצה להיות לאין. ויהרגהו – זו ההריגה הפנימית בנפש של הכח האומר "ומותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל". הדחקת הדבר והעלמתו, סירוב להקשיב לבת קול הפנימית האומרת כי הכל הבל, זה נקרא ויהרגהו. ויהרגהו בפנימיות זוהי אותה הריגה פנימית שהאדם מסלק מעצמו את ההקשבה הפנימית לנשמה, המבררת בכל עת ובכל שעה שהכל הבל, כי אין עוד

וצריכה להקדמות רבות, ולא כל מוחא סביל דא. עי' למשל בספר הגלגולים פרקים כ"א-כ"ג.

ולמקנהו עשה טובות

כט

מלבדו. וכאשר האדם מדחיק את אותו הקול ואינו רוצה לשמעו, הרי הוא חוזר על חטאו של קין. יש לאדם קנינים חיצונים בעוה"ז, ויש לו קנינים פנימיים. הקנין הפנימי ביותר הוא עצם התפיסה של האני בנפש, והנפש אינה מוכנה להסכים לוותר על קנין זה, אינה מוכנה להסכים שגם קנין זה דהאני הוא הבל. כי בעצם גם האני אינו אלא בהיפוך אותיות אין. עצם האחיזה באני כמציאות ברורה, כמציאות מוחלטת שאין לה ביטול, כלול בהריגתו של הבל בידי קין. הבל הוא אותו קול פנימי המברר כיצד כל יש הופך לאין. ויהרגהו הוא השלילה של ביטול היש.

חטאו של אדה"ר הוא חטאו של קין

והנה הזכרנו לעיל שנשמות קין והבל היו כלולות בנשמת אדה"ר. פירוש הדבר הוא שאדה"ר היה צריך לבחור האם לדבוק ביש או באין. והוא בחר בדרך החטא שהיא לדבוק ביש. ועתה עבודת השית אלפי שני היא להפוך את היש לאין, בדרך של מירוק החטאים, בדרך היסורים, בדרך הביטול. והנה אדה"ר נתן להבל את כח האין שבו, ולקין נתן את כח היש שבו. ועצם המלחמה הפנימית של אדה"ר בחטא עץ הדעת היא גופא המלחמה של קין והבל. כי הם חלקי נשמתו של אדם הראשון. אלא שמצד השרש, באדה"ר עצמו נצחון היש על האין, התראה בחטא עץ הדעת. ומצד ההתפשטות, בנשמתם של קין והבל, התראה נצחון היש על האין בכך שקין הרג את הבל אחיו. והנה מובא בחזו"ל (יל"ש תהלים פצ"ב אות תתמ"ג, זוח"א בראשית נ"ד ב' בתוספתא), שאדה"ר שאל את קין מה נעשה בדינך, אמר לו עשיתי תשובה ונפטרת. אמר אדה"ר לא ידעתי שעד כדי כך רב כוחה של התשובה. אדה"ר למד את ענין התשובה מקין, מפני בעצם חטאו של אדה"ר הוא הוא חטאו של קין, אלא שזה מצד שרש הנשמה וזה מצד ההתפשטות. אבל בעצם, החטא הינו אותו החטא.

שרש והתפשטות

ביאור ענין החטא מצד השרש, וענין החטא מצד ההתפשטות. אדה"ר היתה לו בחירה האם לבחור באין המוחלט או ביש המוחלט, ובחר ביש המוחלט. וזהו מצד השרש. אבל מצד התפשטות הדבר, הבל אינו האין המוחלט, אלא הוא כח האין השולל את היש. הבל הוא האין שבא לשלול את היש אחרי שהיש כבר

נמצא. כל מציאותו של הבל היא לשלול את קין. אין להבל את הבחירה כמו שהיתה לאדה"ר לדבוק באין, באין עוד מלבדו, אלא שהוא בחר בדרך לדבוק קודם ביש ולשלול אותו על ידי כח של אין, וזהו בעצם הבחינה של קין והבל. הבל מצד שרשו, כפי שהוא מתראה באדם הראשון עצמו, זוהי בחינה של אין כמות שהוא, קודם ה'יש', לדבוק בו יתברך, כי אין עוד מלבדו. משא"כ הבל מצד ההתפשטות שלו, מצד התולדה, לאחר שכבר קין ישנו, לאחר שישנם עולמות, לאחר שישנם קנינים, לאחר שישנה כל ההתפשטות, אז מגיעים לאותה נקודה של שלילה, שזו בחינתו של הבל. א"כ החטא של אדה"ר וקין הם אחד, רק שזה מצד השרש וזה מצד ההתפשטות. ולכן אדה"ר למד את התשובה מקין, כי תשובה פירושה להשיב את הדבר למקורו, ועיקר ההשבה היא בשרשים. אלא שאדה"ר לאחר שחטא, כבר התנתק מהשרש של האין, ולכן היה במצבו של קין ולכן יכול היה ללמוד את התשובה מקין.

תולדת החטא הוא התנגדות ה'יש לאין

ברור שאלמלא חטא אדה"ר, לא היתה ההתפשטות החטא, לא היה מות בעולם וממילא קין לא היה הורג את הבל. ובעומק, עד כמה שאין דבקות ביש, ה'יש אינו מתנגד לאין. המהלך שאנו מכירים שה'יש רוצה לבלוע את האין, לשלול אותו, לא לתת לו גילוי, זהו גופא תולדת חטאו של אדה"ר. בהתפשטות החטא, הוא מתראה בקין והבל. אבל אילו אדה"ר לא היה חוטא, הרי שנשמתם של הבל וקין היו נכללות חזרה בנשמת אדה"ר, והכל היה מתגלה כאחד, כאין עוד מלבדו. אלא לאחר שנעשתה מציאות ה'יש והחטא, אזי ישנה ההבחנה שנשמתו של קין היא בהבחנת ה'יש, ונשמתו של הבל היא בהבחנת האין.

הסוכה מאחדת את נשמות קין והבל

מכח התאחדות כח ה'יש וכח האין בבת אחת, מגיע הגילוי של סוכות. ולמקנהו עשה סוכות, ע"כ קרא שם המקום סוכות. ובארנו לעיל שסוכות הוא אותו גילוי שהקנין נכלל בסוכות, נכלל בהבל. שכאן מתאחדת נשמת קין עם נשמת הבל. ומצד מהלך ההתאחדות, נאמר ויהי בהיותם בשדה. השדה מקשר את קין והבל ליצחק, שעל יצחק נאמר ויצא יצחק לשוח בשדה. ולהלן יבואר הדבר בהרחבה בס"ד.

צחק עשה לי אלקים

והנה "קין" ו"הבל" עם הכולל עולה בגימ' "צחק" (עי' ע"ח שכ"ג פ"ה מ"ק). והפסוק אומר "ותאמר שרה צחק עשה לי א'להים כל השמע יצחק לי" (וירא כ"א ו'), ולכן נקרא יצחק בשם זה. א"כ כח התאחדות קין והבל, היא הבחינה של הצחוק. באור הדברים. איתא בפרקי אבות (ג' א'), דע מאין באת. האדם נולד מנקודת האין, מטיפה סרוחה, שהטיפה היא בחינה של אין, לאחר מכן הוא מורכב ליש. והנה כאשר האדם עקר או זקן, הטיפה אינה יכולה להיות ליש, היא נשארת בבחינה של אין. יוצא שהזקן כבר דבק בנקודה של האין. עוה"ז כבר אינו תופס מקום אצלו, הוא מהביל אותו. וכן הנקבה הזקנה, אין אצלה מהלך לקבל את הטיפה ולהפוך אותה ליש. כי הזקנים קרובים לנקודת יציאתם מן העולם, קרובים לאין. והנה א"כ "צחק עשה לי אלקים", זו אותה נקודה שהיש נכלל באין, מהאין יוצאת תולדה. באדם צעיר, ההולדה היא מצד התפיסה שהאין והיש הם נפרדים, אלא שלרגעים היש מדבק עצמו לנקודת האין, יונק משם, ואז הוא מוליד. אבל בוקן שאינו מוליד, האין עצמו נמצא עם היש. כלומר היש נכלל באין ואינו נפרד ממנו. זהו הסוד של צחוק עשה לי אלקים. הצחוק היא אותה נקודה שהיש נכלל באין, ואין מציאות של נפרדות.

הקב"ה השרה שמו על יצחק בעודו בחייו

זה הסוד שיצחק נעקד על גבי המזבח. כי בעצם התפיסה של יצחק, אף שהוא יצחק, הוא כולו כלול בה', הוא נתפס בו ית'. מצד עומק התפיסה נאמר ביצחק "ותכהינה עיניו מראות" (תולדות כ"ז א'). ולמה לא ראה בזקנותו? [עי' במדרש על אתר כמה טעמים]. מפני שכתוב בחז"ל (ב"ב ע"ה ב'), "עתידין צדיקים שנקראין על שמו של הקב"ה שנאמר כל הנקרא בשמי וכו'". ועל הקב"ה נאמר "עין לא ראתה אלקים זולתך" (ישעי' ס"ד ג'), ועוד נאמר "כי לא יראני האדם וחי" (כי תשא ל"ג כ'). א"כ תפיסת הצדיק שנקרא על שם הקב"ה זו תפיסה של למעלה מנקודת הראיה. ולכן יצחק נכלל לגמרי בזקנותו בנקודה זו, וזהו שכהו עיניו מראות, כי הוא דבק בנקודה של עין לא ראתה. וכל זה מצד שהוא עולה תמימה (בר"ר ס"ד ג'), שנעקד על גבי המזבח. ולכן השרה הקב"ה עליו את שמו בעודו בחייו (תנחומא תולדות פ"ז, רש"י תולדות כ"ח י"ג), משא"כ בשאר האבות. כי יצחק הוא במהלך שהיש נכלל באין, ממילא אפשר להשרות שמו עליו בעודו בחייו. אבל בשאר הצדיקים,

רק לאחר שהיש נפרד מן האין, כלומר לאחר המיתה, משרה הקב"ה שמו עליהם. ורק ביצחק שהיתה בו את הבחינה שהעין נכללה באין, כלומר שהיש נכלל באין, מצד כך השרה הקב"ה את שמו עליו בחייו.

בחינת שדה דיצחק

והנה מה שיצחק היה זיו איקונין שלו דומה לאברהם (בר"ר נ"ג ו', רש"י וירא כ"א ב'), עומק הענין, דיצחק היה במהלך של זקן כמו אביו אברהם מאז שנולד, ומעולם הוא לא נפרד מנקודת האין. וכפי שבארנו זהו ענין הצחק עשה לי אלוקים. ממילא הצחק הזה, היא אותה נקודת התאחדות נשמת הבל וקין, כפי שהזכרנו ש"הבל" ו"קין" גימ' "צחק". זו אותה נקודה כיצד קין שהוא יש נכלל בהבל שהוא אין, ולא ח"ו להיפך שויהרגו שאז היש שולל ומעלים את האין. וכפי שהזכרנו לעיל, בחינתו של יצחק הוא שדה, כמאמר חז"ל (פסחים פ"ח א'), "לא כאברהם שכתוב בו הר וכו', ולא כיצחק שכתוב בו שדה וכו'". וא"כ השדה המוזכר בפסוק, ויהי בהיותם בשדה, מגלה שישנה כאן התאחדות של נשמת קין והבל. וכאשר ישנו מקום לגילוי של אחדות, ישנו גם ההיפך, מקום לגילוי של פירוד, ויקם ויהרגו. אבל בעצם השדה הוא מקום לגילוי האחדות הפשוטה של קין והבל. והוא עומק ענין ולמקנהו עשה סוכות, שהקנין נכלל באין, קין נכלל בהבל, שהקנין הוא יש והסוכות הוא אין, כפי שנתבאר לעיל.

טעם וריח

והנה ידוע מחז"ל (ויק"ר אמור ל' י"ב), שד' המינים הם כנגד ד' בחינות באינשי, יש בו טעם ואין בו ריח, יש בו ריח ואין בו טעם, יש בו טעם ויש בו ריח, אין בו לא טעם ולא ריח. מצד פנימיות ארבעת המינים, הם נכללים בבת אחת. והנה הגימ' של "טעם" הוא קי"ט, ושל "ריח" הוא רי"ח, ושניהם ביחד עולים כגימ' של "פורים" עם הכולל, דהיינו של"ו. הרי שבאחדות של הטעם והריח ישנו הגילוי של הלא ידע. כלומר מצד הדעת, ד' המינים נפרדים זה מזה, כי יש מי שיש בו טעם ואין בו ריח, ויש מי שהוא להיפך. אבל מצד גילוי האחדות, הרי כולם נכללים זה בזה, וזה גופא הגילוי של הלא ידע. וההתכללות בגשמיות נעשית ע"י האיגוד. וגם את האתרוג צריך להצמיד לאיגוד הלולב והדסים והערבות, כפי שמפורסם בשם הריקאנאטי (פירוש על התורה פרשת אמור, מובא בב"י

או"ח תרנ"א ובשער הכוונות סוכות דרוש ה'), שראה בחלומו חכם אחד שהיה מפריד את הה' אחרונה בשם הו"ה משאר האותיות, ולמחרת ראה אותו מפריד את האתרוג משאר המינים בעת הנענועים.

ולקחתם את הלכם והחזירו אותו לראשון

והנה הפסוק אומר "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר וכו'" (אמור כ"ג מ'), הראשון מרמז ליום הראשון דמעשה בראשית. והציווי בעומק אומר קחו את הלכם והחזירו אותו לנקודת הראשון, קחו את עצם המציאות הנקרא לכם, והחזירו אותו לנקודת האחדות. דהרי ידוע מה שפירש הרמב"ן בריש בראשית שהחומר הראשון הנקרא היולי הוא זה שנברא יש מאין, הוא ולא בלתו, וההיולי עצמו בערכין בהבחנת אין, מפני שכולו בכח, ובו נמצאת כל הבריאה בכח, ואחר ההיולי לא ברא ה' דבר, אלא הכל רק יצא מהכח אל הפועל*. א"כ הפסוק אומר שצריך להחזיר את הלכם לראשון, דהיינו לאחד את היש ולכלול אותו באין. מצד התפיסה החיצונית הכל נמצא בהבחנה של ארבע, ד' מינים, ד' אותיות הו"ה, ד' יסודות וכו'. אבל מצד נקודת ההתאחדות, הכל כלול בקוצו של יוד שהוא בחינת האיין.

ויבן לו בית

על יעקב אבינו כתוב "ויבן לו בית ולמקנהו עשה סוכות". א"כ בתחילה עדיין היה ליעקב התפיסה של לו, וממילא לכן בנה בית. זו אינה התפיסה של היום הראשון. זו התפיסה שאדם נברא ביום הששי. אבל אם כדברי הרמב"ן הכל נברא בכח ביום הראשון, בתפיסה של אין, הרי שכך הוא גם ביחס לאדה"ר. אלא שביום הששי יצא אדה"ר מן האיין אל היש, מהכח אל הפועל. אבל ביום הראשון היה אדה"ר בתפיסה של אין. לכן להחזיר את ה"לו" לאין צריך לחזור ליום הראשון, ולא סגי לחזור לאדה"ר דיום הששי. יום הששי עצמו צריך לחזור ליום הראשון. בפועל צריך לחזור לבכח. וגם מה שנקרא אדה"ר בשם ראשון, הוא מצד שצריך להחזיר אותו לראשון של מעשה בראשית. להחזיר את עצם התפיסה של המציאות לנקודת האיין, לנקודת היום אחד, היום הראשון. וכאשר יעקב היה עדיין חסר

* עי' רש"י בראשית (בי ד') שנראה שרמז לאותו ענין.

בתפיסת האין, או בנה לו בית. ועל זה נאמר "בחכמה יבנה בית" (משלי כ"ד ג'), כי חכמה היא כח מה, ומה הוא הבחינה של היש. אבל אח"כ, ולמקנהו עשה סוכות. כאן כבר נמצא יעקב בתפיסה היותר עליונה, שכלל את היש באין שהוא הסוכות. ויקרא שם המקום סוכות, זהו שם של שלילה ולא שם של חיוב. סוכות הוא ענין ההבל כפי שביארנו, שהוא ענין הדירת עראי בעוה"ז שהוא הבל, ולכן הוא שם של שלילה ולא שם של יש, שם של חיוב.

שמות של חיוב ושמות של שלילה

והנה יונתן תירגם ויבן לו בית, ובנה לה בית מדרשא. כידוע* יש פשט רמז דרוש וסוד. השם מדרש הוא ענין דרוש וקבל שכר (סנהדרין נ"א ב'), או "דרוש אחיך אותו" (כי תצא כ"ב ב'). דרישה הוא נקודת המשכה מן האין ליש. לדרוש את הדבר פירושו להמשיך אותו ממקורו. ומצד תפיסה זו נאמר אין בית מדרש בלא חידוש (תגיגה ג' א'), דתמיד ישנה שם התחדשות. אבל מצד התפיסה של על כן קרא שם המקום סוכות, אין זה דרש, אין כאן המשכה, אלא זו הידבקות בשרש התורה הפנימית בעצם. סוכה אינה בית מדרש, אלא בסוכה יש את המהלך ההפוך, ההתכללות הדרישה במקורה, באין. ומכיון שאורייתא וישראל חד הוא (עי' שערי לשם ח"א סי' א' פ"ג עמ' י"ח), לכן כשם שבתורה ישנו המהלך של דרוש, המהלך של ההתפשטות, וישנו המהלך של הסוד, המהלך של חזרה לשורשים, כך בנשמת ישראל ישנו המהלך של התפשטות, וישנו המהלך ההפוך, שהאדם כולל את היש של נשמתו באין, את חלק הדרוש שבנשמתו הוא כולל בחלק הסוד, בליבא לפומא לא גלי (קה"ר י"ב י'). זו התפיסה הפנימית של על כן קרא שם המקום סוכות, זו קריאת שם של שלילה ולא שם של חיוב, כפי שנתבאר לעיל. אמנם כאשר אדה"ר קרא שמות (בראשית ב' כ'), אלו היו שמות של חיוב. אבל יעקב ששופריה מעין שופריה דאדם הראשון (ב"ב נ"ה א'), הוא בעצם נקודת השלימות שבאדם שתיקן את חטא עץ הדעת כנודע (עי' זוח"ג בהר קי"א ב', ספר עץ הדעת טוב סוף פרשת וישלח). לכן בקריאת שם המקום סוכות היה מהלך של תיקון לקריאת השמות דאדה"ר. יש כאן שם חדש, שם סוכות, שם המלמד שהכל הבל. זה שם שהתחדש לאחר שחזר יעקב מלבן. אבל בדרכו ללבן, אמר יעקב "אין זה כי אם

* לענין פיסקא זו עי' גם בלבבי משכן אבנה על הבעש"ט, מאמר ראשון, סוף עמ' ח' ט"ב, וכל עמ' ט'.

בית אלקים וזה שער השמים" (ויצא כ"ח י"ז). הרי נקט לשון שער, כניסה בלא עליה. זו היתה התפיסה לפני שיעקב הלך ללבן. אבל לאחר שיעקב חזר מלבן, שאמר יעקב על עצמו עם לבן גרתי, לשון גר שאין לו חיבור לארציות, כי זה הבל אצלו. אז אמר יעקב "ונקומה ונעלה בית אל" (וישלח ל"ה ג'). כאן נקט לשון עליה. ומלבד הפירוש הפשוט שאמר עליה כי בא מחו"ל, יש גם לפרש עליה כנ"ל, שבזכות עליה זאת ידע יעקב לקרוא שם סוכות.

אמונה בגבול ובבלתי בעל גבול

נחזור לענין טעם וריח שהזכרנו לעיל. חטא אדה"ר היה בחינה של אכילה, בחינה של טעם. מבחינה זו של החטא התחיל כל הענין של סיגופים, שהוא ביטול הטעם. אבל מהלך זה הוא עדיין בהבחנת דעת והשגה. אבל דבקות באין היא למעלה מביטול טעם, למעלה מדעת והשגה. כי הדעת שורשו בחטא. האכילה מעץ הדעת היתה בחינה של טעימה של דעת. מאידך, הבחינה של ריח, זו בחינת המשיח שעליו נאמר "והריחו ביראת ה', ולא למראה עיניו ישפוט וכו'" (ישעי' י"א ג'), ואמרו חז"ל על המשיח שהוא "מורח ודאין" (סנהדרין צ"ג ב'). נמצא שמצד הדעת, הבחינה היא טעם, ומצד התיקון של משיח, שהוא הלמעלה מן הדעת, הבחינה היא ריח. ובארנו לעיל שהתכללות הטעם והריח זה בזה, הוא סוד הפורים, סוד הלא ידע. פורים הוא סוד התכללות משיח בן יוסף ומשיח בן דוד, והתכללות כח הדעת בלא ידע. שלילת הדעת היא דוקא הדעת כאשר היא בפני עצמה. מפני שכשם שאנו מאמינים בגבול, אנו צריכים להאמין בבלתי בעל גבול*. כאשר אנו מאמינים רק בדעת, אזי הדעת משגת רק את הגבול. ובאמת רצונו ית' שנאמין בשניהם, בבלתי בעל גבול ובגבול. הבלתי בעל גבול הוא אותה נקודה של הלא ידע, בלתי מושג, בלתי נתפס. והגבול הוא בדעת. כאשר ישנו מהלך של פירוד, זהו גופא השבירה, זהו גופא החטא. חטא עץ הדעת זוהי אותה נקודה שנדבקים רק בדעת, בלי הלא ידע. בעוד שגילוי הלא ידע הוא תיקון שאינו מבטל את הדעת, את בחינת הגבול, אלא הוא תיקון שיגלה ששניהם אמת, גם הדעת אמת, וגם הלא ידע אמת. גם הגבול אמת וגם הבלתי בעל גבול אמת.

* עי' בענין זה בלבכי משכן אבנה ח"ט פ"ב.

הריח הוא בתפיסה של אין

א"כ התכללות הטעם והריח, הוא בחינת התכללות הדעת והלא ידע, ובחינת התכללות קין והבל. נתבונן קמעה בחיצוניות ענין טעם וריח. ישנו חילוק בין חוש הריח לבין שאר החושים. בשאר החושים, כאשר החומר המגרה את החוש מסתלק, לא נשאר רשימו מהחומר לגרות את החוש. משא"כ בריח, גם כאשר החומר שהוא מקור הריח מסתלק, עדיין רשימו מהריח נשאר. והנה יש לדעת שכל חוש כולל את כל החושים, כמו שכל מדרגה שיש בה ד' בחינות, כל בחינה כלולה מכל הבחינות. א"כ בכל חוש ישנה בחינת הריח של החוש. כלומר ישנו ריח של שמיעה, וישנו ריח של ראייה. אמנם הריח שבריה הוא עצמיות החוש. בעומק, הריח הוא תפיסה של אין, ולכן הריח משאיר רשימו גם כאשר מקורו מסתלק. ולכן הריח הוא בחינת משיח דמורה ודאין. גילוי האחדות בהתכללות הטעם וריח, הוא בעצם גילוי הריח שבטעם, ופירושו שאדם טועם את האין ולא את היש. וכן הוא בטעם וריח רוחניים, שאז הטעימה היא בבחינת דעת והשגה, וכאשר האין והיש מתכללים זה בזה, אז גם בדעת עצמו מאיר האור של האין. אלא שהטעם בעצם אינו הטעם של היש אלא הטעם של האין.

טעם וריח של האין

"טעמו וראו כי טוב ה'" (תהלים ל"ד ט'), פירוש, שכביכול טועמים אותו ית'. הוא שם העצם, הוא שם הבלתי מושג, טעימתו הוא גופא הסוד של הטעם, אבל טעם מתוקן. האדם לא נברא אלא להתענג על ה' ולהנות מזיו שכינתו (ריש מס"י). אלא שלאחר החטא התחלף הענג של להתענג על ה' בענג של קליפה. אבל כח הטעם בעצמיותו, הוא אותו כח שעמו כביכול טועמים אותו ית'. זהו סוד התכללות הטעם בריח, כלומר שטועמים את האין ולא טועמים את היש, טועמים את הביטול ולא את האחיזה ולא את התפיסה. הטעם האמיתי בעצם נמצא בבורא כביכול. וזהו הכח המתגלה כאן באחדות ארבעת המינים. האחדות של היש בו טעם ואין בו ריח, היש בו ריח ואין בו טעם, היש בו טעם וריח, והאין בו לא טעם ולא ריח. והנה לכאורה ס"ד שאם אין בו לא טעם ולא ריח, אזי צריכים לגלות בו טעם וריח. אבל בעומק המהלך הוא שונה לחלוטין. אין בו טעם ואין בו ריח פירושו כיסוד הבעש"ט הק' שאל תיקרי אין אלא אין, דהיינו, שהאין הוא הטעם שלו והאין הוא הריח שלו, וזה סודה של הערבה. כל זמן שלא מגיעים להידבקות

בנקודה של האין, אה"נ אין מוצאים בערבה דבר. אבל כאשר האדם דבק בנקודת האין, אז האין הוא הטעם של הערבה והאין הוא הריח של הערבה, ומשם בעצם הכח לכלול את כל ארבעת המינים בבת אחת.

חותם בתוך חותם

וזהו הסוד שביום השביעי חובטין את הערבות. דלכאורה תמוה שנקבעה מצוה ליום השביעי לעורר רחמים על המים דוקא במין המרמז לרשעים, שאין בו לא טעם ולא ריח. אבל העומק הוא כפי שבארנו, זה שהערבה נקראת אין בו טעם ואין בו ריח הוא מצד השבירה, מצד החיצוניות. אבל בפנימיות, כאשר אנו באים לעורר רחמים על המים, הכוונה היא על המים דיום ראשון דמעשה בראשית. "ורוח אלקים מרחפת על פני המים, זהו רוחו של מלך המשיח" (בר"ר ב' ד'). אלו המים של אין, ולא מים של יש. ואת זה אפשר לעורר רק בכח הערבה שאין בה טעם וריח, אלא האין הוא הטעם והאין הוא הריח. וזה הסוד שכתוב כידוע באר"י (שער הכוונות סוכות דרוש ו'), שישנה הפיתקא טבא הנמסרת בהו"ר ונפעלת בשמיני עצרת היא שמחת תורה. פיתקא טבא היא החותם החיצון, בעוד שחותם יוה"כ הוא חותם הפנימי, ושניהם נקראים חותם בתוך חותם (עי' מבו"ש ש"ו ח"א דרוש ח'). החותם הוא נקודת גבול, חותם מלשון תחום. אבל בהושענא רבא, שבו מתגלה האין, אז מתגלה שהגבול נכלל בבלתי בעל גבול, כי אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט. א"כ חותם בתוך חותם הוא ביטול החותם. ביטול התחום, ביטול הגבול, ואזי טועמים את האין, מריחים את האין. אזי יתכן שתהיה חתימה טובה. כאשר תופסים שהחותם הוא בעצם גבול, זה מעורר דינים. אבל כאשר היש נכלל באין, שהתחום נכלל בנקודה שאין בה תחום, שהגבול נכלל בנקודה שאין בה גבול, אז תתכן באמת פיתקא טבא.

אמת לאמיתה

מהלך זה ממשיך לשמיני עצרת הוא שמחת תורה, שבה הנקודה של נעוץ סופם בתחילתם (ספר יצירה א' ו'), סיום התורה והתחלת התורה. מצד סיום התורה זו נקודת הגבול, ונקראת תורת אמת, חותמו אמת, גבול. אבל מצד נעוץ סופם בתחילתם שמיד שמסיימים את התורה מתחילים את התורה, זהו הגילוי של הבלתי בעל גבול המתפשט בגבול. וזה נקרא אמת לאמיתה, חותם בתוך חותם.

אבל נקודת הפיתקא טבא, הנשארת אחרי החתימה של ראש השנה ושל יום הכיפורים, זו אותה תפיסה שמתגלה שרש החותם בתוך חותם, שהיא אותה נקודה שנכללת בו ית'. חותמו של הקב"ה אמת (שבת נ"ה א'). כאשר מגלים את האמת לאמיתה, אז מגלים שישנה אמת שהיא אינה אמת מוחלטת, כי אם כל אמת היא אמת מוחלטת אזי למה לי אמת לאמיתה. נמצא שהגבול אינו נקודת האמת ההחלטית. אלא האמת לאמיתה היא ההארה של הבלתי בעל גבול, וזה הסוד של חותם בתוך חותם. חותמו של הקב"ה, שהוא חותם בתוך חותם, שהוא האמת לאמיתה, הוא נקודת הגילוי של הבלתי בעל גבול, וזה התיקון של התחום של החותם. מפני שכאן מתגלה שהגבול הוא נכלל בבלתי בעל גבול, שישנה נקודה מעבר לאמת, ובעצם שהאמת אינה נתפסת כלל, כי היא אצלו ית', ולית מחשבה תפיסא ביה כלל (הקדמה שניה לתק"ו, פתח אליהו).

מותר האדם מן הבהמה אין

זהו העומק של כ"ב ימי תשרי, כל המהלך מראש השנה, הנסירה, הזיווגים, שמאלו תחת לראשי וימינו תחבקני (עי' שער הכוונות יום הכיפורים דרוש ד'). אבל ההתכללות בצל של הסוכה, זוהי אותה נקודה של אין, שהיא לא נתפשת, שהיא אינה מוחשית. זה סוד ימים הללו. מתגלית הנקודה של ההתכללות, שהכל אין, ומותר האדם מן הבהמה אין, כי הכל הבל. כאשר האין מתדבק בבורא מתגלה שאין עוד מלבדו.

סוכה כהגדרת מקום

לשמה בעשיית הסוכה ובישיבת הסוכה

איתא במשנה בסוכה (ט' א'), "סוכה ישנה ב"ש פוסלין, וב"ה מכשירין. ואיזו היא סוכה ישנה, כל שעשאה קודם לחג שלשים יום". עי' ברש"י שנחלקו האם צריך לעשות סוכה לשם החג, שב"ש סוברים שצריך וב"ה סוברים שאין צריך. לכן לב"ה סוכה ישנה כשרה, ולב"ש קודם שלשים יום בסתמא אינו בונה סוכה לחג, ולכן אם לא התכוון להדיא לשם החג, הסוכה פסולה, ובתוך שלשים יום בסתמא עושה לשם החג. אבל לב"ה אפילו לא התכוון בבנית הסוכה לשם החג, הסוכה כשרה. משא"כ כאשר מקיים את מצות ישיבת הסוכה בפועל, לא רק שצריך להתכוון למצוות סוכה, אלא כדי לצאת ידי המצוה כתיקונה (עי' ב"ח או"ח תרכ"ה), צריך גם לדעת את מקור המצווה, "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל" (אמור כ"ג מ"ג). אמנם אין ידיעת הטעם מעכבת (עי' מ"ב תרכ"ה סק"א), אבל בודאי שאם ישב בסוכה בחג ולא ידע כלל שהוא יושב בסוכה, או ידע שהוא יושב בסוכה אבל לא ידע שעכשיו זמן החג, לא יצא כלל. א"כ יש הבדל בין בנית הסוכה וישיבה בסוכה, ועוד נחזור לכך.

האם מברכים על השהיה בסוכה או על האכילה

והנה יש לדעת מהי גדר מצות ישיבת הסוכה. הנה ידוע שדעת הרמב"ם (הל' סוכה פ"ו הי"ב) שמברכים על ישיבת סוכה בכל פעם שנכנסים לסוכה, ואפילו מאה פעמים ביום, בעוד שדעת ר"ת שמברכים רק בשעת סעודה (עי' רא"ש פ"ד אות ג'). ולהלכה קי"ל כר"ת (או"ח תרל"ט סע' ה'), אבל הגר"א שם סובר שדעת הרמב"ם עיקר. והנה איתא בסוכה (ל"ט א'), כל המצוות צריך לברך עליהן קודם עשייתן.

וא"כ לשיטת הרמב"ם, לדעת המגיד משנה (שם) צריך לברך קודם שנכנס לסוכה, שהרי בעצם הכניסה כבר מקיים את מצות ישיבתה. אמנם ברמב"ם לא כתוב כן, וכמדומה שגם הנוהגים כרמב"ם אין מברכים מחוץ לסוכה.

מצות סוכה היא לקבוע את מקומו בסוכה

ונראה להגדיר שבעומק מצות הסוכה היא לא עצם הכניסה לסוכה, גם לא עצם הפעולה של אכילה או שינה, אלא עצם המצוה היא הקביעות דעת, שבסוכות – הסוכה היא דירה. כלומר, כל פעם שנכנס לסוכה, לא שנא שלו ולא שנא של אחר, הברכה היא על עצם קביעות הסוכה כדירה בסוכות. שבסוכות לא הדירת קבע של כל השנה הוא דירתו, אלא דירת העראי היא דירתו. הברכה והמצוה היא על תפיסה, לא על מעשה. אמנם לאחר שקבע זאת בדעתו, ממילא הוא מתנהג בסוכה כבדירתו, לענין אכילה שינה וטיול וכו'. לכן אין זה מסתבר לברך מחוץ לסוכה, כיון שבכה"ג מעשיו סותרים את דעתו, אלא מברך דוקא בשעה שנכנס לתוכה, ובכך נגלה בכל פעם קביעותו.

סוכה ביחס לעת"ל

והנה מתוך שלשת המועדים פסח שבועות וסוכות, לא מצינו בפסח ובשבועות התייחסות מיוחדת לעתיד לבוא. כלומר מהות המצוה אינה מתייחסת לעתיד אלא בעיקר לעבר. משא"כ בסוכות מצינו מימרא שמקשרת את הסוכה לעתיד לבוא, "עתיד הקב"ה לעשות סוכה לצדיקים מעורו של לויתן שנא' התמלא בסוכות עורו" (ב"ב ע"ה א'). וצריך להבין זאת. ונראה שעומק הענין קשור בהגדרה של מצות סוכה, שכפי שביארנו, היא קביעת מקום. ומצינו כמה הגדרות בדומה לכך. "ראיתי בני עלייה והן מועטין" (סוכה מ"ה ב'). מה שקובע אדם להיות בן עלייה, אינם מעשיו כי אם איפה הוא נמצא, והוא נמצא למעלה, ומכך נגזרים מעשיו. וכן "בן עולם הבא" (מגילה כ"ח ב'), מקומו הוא בעולם הבא כבר עכשיו, וממדרגת מקומו נגזרים מעשיו בעולם הזה. וכן ההבדל בין בן ארץ ישראל שנוהג יו"ט אחד לבין בן חו"ל שנוהג שני ימים טובים. הגדרת מקומו קובעת אם ישמור יום א' או ב' ימים. א"כ מקום האדם קובע את מעשיו, ולא מעשיו את מקומו.

האם מקום האדם בג"ע או בגיהנם

א"כ מצות סוכה היא קביעת מקום, לעבור מדירת קבע לדירת עראי, ולקבוע את הסוכה כמקומו, כפי שתהיה לעת"ל בלוייתן. הדירת קבע בעוה"ז היא דירת עראי, והתפיסה שהדירה בעוה"ז היא עראי, היא גופא תפיסה של דירת קבע, כלומר שמקומו בקביעות הוא בעולם העליון. כאשר אדם שואל את עצמו, היכן היא הדירת קבע שלי, ולא דוקא בסוכות. התשובה היא בג"ע או בגיהנם לפי מדרגתו. עצם הדירה בעוה"ז היא דירת עראי, אבל אדם צריך לראות את עצמו בכל רגע איפה מקומו ביחס לנצחיות. האדם צריך להגדיר לעצמו בכל רגע, היכן מקומי, איפה אני שייך. וההגדרה השלימה היא שמקומי הקבוע הוא בעולם העליון, ובעוה"ז אני עראי.

הלכה כר' אליעזר שסוכה זכר לענני הכבוד

ידועה מחלוקת ר' אליעזר ור' עקיבא (סוכה י"א ב'), האם הסוכה שאנו יושבים בה היא זכר לסוכות שעשה הקב"ה לבני ישראל במדבר ביציאתם ממצרים, או האם היא זכר לענני הכבוד. ברור שאלו ואלו דא"ח, והא והא איתא, אבל הלכה כר' אליעזר שהסוכה זכר לענני הכבוד (או"ח תרכ"ה ס"א). ולכאורה צ"ע דבד"כ הלכה כר"ע, וכבר דנו בכך (עי' בב"ח ובביאור הגר"א שם). אלא שאני הכא, מפני שהסוכות ממש שעשה להם הקב"ה לא היו מקום קביעותם, דהרי הם היו במדבר בדרכם לאר"י. והרי סוכה היא ענין של הגדרת מקום. לכן דוקא ענני הכבוד היא שמגדירה את מקומם.

סכך כשר מגידולי קרקע תלוש ואינו מקבל טומאה

ישנה הלכה בסכך שהוא צריך להיות מגידולי קרקע, תלוש, ואינו מקבל טומאה (משנה סוכה י"א א', או"ח תרכ"ט ס"א). הנה הגמרא (סוכה י"א ב') דורשת זאת מהקרא "ואד יעלה מן הארץ" (בראשית ב' ו'). מה אד דבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ, אף סוכה דבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ. ורש"י מפרש שם, "ואד יעלה מן הארץ – שמע מינה עננים גידולי קרקע נינהו, וסוכה מעננים ילפינן שהרי זכר לענני הכבוד הוא, כדכתיב כי בסוכות הושבתי ומתרגמינן ארי במטלות ענניי". וצריך להוסיף שהאד כאשר נעשה לענן הוא

תלוש מן הארץ. ודרשה זו מתאימה לשיטת ר"א, כפי שאומרת הגמרא, ולר"ע הגמרא מביאה דרשה אחרת. ענין כל הלכות אלו הוא לומר לאדם שעליו לשנות את מקומו, ולא לעשות את הארץ למקומו, אלא להתנתק מהארץ, ולעשות את ענני הכבוד למקומו. כמובן שיש להבין זאת בהבחנה הנכונה, ולא בהבחנת גנאי כפי שמקובל בלשון אינשי.

מתוך שלא לשמה בא לשמה

ראינו לעיל שלדעת ב"ה אין צורך לבנות את הסוכה לשם החג. ידוע מאמר חז"ל מתוך שלא לשמה בא לשמה (פסחים נ' ב'). מתוך בנית הסוכה שאינה לשמה, בא אדם למצות סוכה שהיא לשמה, הרי שיש כאן תהליך לעבור מדירת קבע לדירת עראי, שזו סוכה כפשוטו וכו"ע, וזה עדיין בהבחנה של שלא לשמה ביחס לענין הקביעות. ושוב לעבור לדירת קבע, שהיא ענני הכבוד וכו"א, ושם הוא צריך לקבוע את מקומו, וזה נקרא לשמה. כי האדם צריך לקבוע את רשותו בענני הכבוד.

גלות בסוכה

והנה סוכה במילוי היא סמ"ך וי"ו כ"ף ה"א, גימ' רמ"ח (עי' ספר אגרא דכלה על הפסוק וישלח ל"ג י"ז), שהוא גי' אברהם (עי' יל"ש בראשית פי"ב רמז ס"ד). והנה ידוע המדרש (יל"ש אמור פכ"ג רמז תרנ"ג) שיציאה לסוכה יש בה הבחנה של יציאה לגלות, דהיינו אם אדם נתחייב בגלות בימי הדין, הרי ביציאה לסוכה הוא מקיים מה שנגזר עליו, ונפטר מהגלות שבפועל. והנה ענין הגלות הוא התפרדות, התפרקות, התחלקות, התפרטות. משא"כ גאולה הוא ענין "ושבו בנים לגבולם" (ירמיה ל"א ט"ז), חיבור, תיקון, אחדות. לכן מה שדרשו חז"ל (סוכה כ"ח ב'), תשבו כעין תדורו, פירושו שישביה בסוכה ענינה להגדיר את שלמות הקומה שלו על כל רמ"ח איבריה. ולא כמו הדין שדי בראשו ורובו בסוכה (עי' משנה סוכה כ"ח א'), דזו בחינת גלות בסוכה בלא הבחנת הרמ"ח איברים בסוכה, זו סכה [בלא וא"ו] שהגימ' שלה אינה רמ"ח. אלא שלמות הישיבה בסוכה היא בקומה שלימה עם כל הרמ"ח איברים, וזו סוכה שהגימ' שלה רמ"ח.

יסוד סדנא דארעא חד הוא בסוכה

אם אדם עושה עבירות בכמה מאיבריו, כגון שעל ידו השמאלית לא הניח תפילין, אבל ביד ימינו עשה חסד. אז אותם איברים שעשו עבירות מתגלגלים לגלגול הבא. אבל איברים שלא חטאו, אינם מתגלגלים (עי' שערי קדושה ח"ב שער ג'). ולכן כאשר נגזר על אדם גלות, דהיינו לחזור ולהתגלגל שוב בעוה"ז, אזי מפרקים אותו ושולחים לכאן רק מה שצריך תיקון. האיברים מפורקים. אבל במצות סוכה שהיא במילוי בגי' רמ"ח, אנו רוצים להגדיר שכל האיברים הם במקום אחד. רמ"ח זה ענין דמקום אחד, קומה שלימה בלא פירוד. והנה ד' המינים כידוע הם כנגד ד' סוגי אדם (ויק"ר אמור ל' י"ב), ובעומק כנגד ד' חלקים באדם עצמו, חלקי נפשו. ענין הסוכה הוא לקחת את כל חלקי הנפש ולקבוע להם מקום אחד. כיצד אפשרי הדבר, הרי חלק מתוקן וחלק אינו מתוקן, חלק שייך בגיהנם וחלק שייך בג"ע וחלק מתגלגלים. איך אפשר לקבוע מקום אחד לכל. התשובה, ע"פ היסוד שסדנא דארעא חד הוא (קידושין כ"ז ב'). יסוד האחדות לראות בסוכה אחת את כל ההבחנות. ישנה הבחנת ר"ע שהקב"ה עשה סוכה גשמית, זו הבחנה של סוכה בארץ. ישנה הבחנת ר"א, של ענני כבוד, זו הבחנה של סוכה בשמים. וישנה הבחנה שסוכה היא יציאה לגלות. התיקון הוא לראות בסוכה את כל ההבחנות. מי שרואה הכל, גם סוכות כפשוטו, וגם ענני הכבוד שהם אור רוחני אור מקיף, וגם לראות בסוכה כיציאה לגלות, הוא יכול לעשות את התיקון שלו בסוכה, כי הוא קבע לעצמו את הסוכה כמקומו האחד, ואין לו מקום אחר. רק שצריך ראייה מקיפה ורחבה. אחרת אדם רואה את עצמו מפוצל, חלקו בגיהנם וחלקו בגן עדן, וכן הלאה אדם יכול לפצל עצמו בלי סוף. אבל כאשר תופסים את כל ההבחנות באותו מקום, אז הכל נתקן בסוד הסוכה לאחד. על זה נאמר, "בצל כנפיך יחסיון" (תהלים ל"ו ח'). אפילו מה שצריך תיקון ולכאורה אין לו זכות לחסות בצל כנפיך, הכל חוסה כאשר אדם קובע לעצמו מקום אחד שבו כלולים כל ההבחנות, ואינו מפצל עצמו.

הסוכה היא אחדות הפרטים, איחוד ההבחנות

אמרו חז"ל (נדרים ח' ב'), "אין גיהנם לעולם הבא אלא הקב"ה מוציא חמה מנרתיקה, צדיקים מתרפאין בה ורשעים נידונין בה". היום ישנו ג"ע וישנו גיהנם. אבל לעת"ל מאותה הויה שניהם נתקנים. כל החלקים נתקנים

באותו מקום. עבודתנו היא לאחד ולתקן את כל חלקי הנפש מאותה הויה ולא לפצל אותם. הדבר תלוי בתפיסת ההסתכלות של האדם. לתפוס את הסוכה בסוד האחדות, לראות הכל, את כל ההבחנות, את כל ההבטים, ובלי לפצל. כמו שאמרו חז"ל "ראויים כל ישראל לישב בסוכה אחת" (סוכה כ"ז ב'). כלומר, בתוך סוכה אחת אפשר לכלול ששים רבוא נשמות, וכן ששים רבוא הבחנות, הסתכלויות, מבטים – בנפש אחת. ותפיסת אחדות זאת היא הדרך לתקנם. ומתפיסה זו של הסוכה יכול האדם להגיע לשמחת תורה, לששים רבוא אותיות. התורה כסוכה היא אחדות של ששים רבוא פרטים, ששים רבות הסתכלויות ומבטים.

הסוכה היא גלות וגם אינה גלות

א"כ סוכה היא התפיסה שיש לאדם מקום אחד וממנו איננו יוצא, כל התיקונים נעשים באותו מקום. למעשה יש כאן דבר והיפוכו. הסוכה היא גלות, אבל היא גם היפך הגלות. בגלות אדם יוצא ממקומו הקבוע, אבל עלינו לראות את הסוכה כרשות אחת, לא כדירת עראי, תשבו כעין תדורו. זהו סוד הגלות במקומו. האדם יכול לקיים את תדורו וגם לראות את הגלות. כלפי חלק אחד של נפש זה גלות, כלפי חלק שני של נפש זו אינה גלות, זהו מקומו. כי הוא רואה את הכל באותה הויה. ואידך פירושא, זיל גמור.

ענין נשיקת שמים וארץ בסוכות

עליה לסוכה

נקדים הקדמה קצרה. הבאים לסוכה מתחלקים לשני סוגים. האחד, שבעת הרועים, הלא הם האושפיון עילאין (עי' זהר אמור ק"ג ב'). והשני, עם ישראל גוי קדוש. שבעת הרועים כביכול מגיעים מלעילא לתתא, יורדים מהעולמות העליונים לסוכה. בעוד עם ישראל נמצאים למטה, וכביכול עולים לסוכה. ובאמת סתם כניסה לסוכה נקראת בגמרא בלשון עליה (עי' רש"י שבת קנ"ד ב' ד"ה שתיים בידי אדם), מפני שהסוכה היא מקום קדוש. באופן כללי ביחס לרגלים ולמועד, ישנן שתי תפיסות באדם כיצד להשתמש באותם זמנים. ישנה עבודה שהיא מתתא לעילא, שהאדם מתעלה על ידי המועד. כלומר, המועד הוא בבחינת פתח לעליה מעלה. וישנה עבודה של מלעילא לתתא, שמורידים את אור העליון לעולם התחתון. דהרי קביעת ראשי החדשים היא ע"י הב"ד הממונה על כך, "ראש בית דין אומר מקודש וכל העם עונין אחריו מקודש מקודש" (משנה ר"ה כ"ד א'), ולפי זה נקבעים הימים הקדושים לישראל – הרגלים וכן שאר המועדים – ולכן אנו חותמים בתפילת המועד מקדש ישראל והזמנים. הרי שהבית דין לקביעת החדש, כביכול מורידים את האור מלמעלה מהזמן לתוך הזמן. ולשאר העם, בחינת עבודתם היא להיפך, לעלות מהזמן ללמעלה מהזמן. זו הקדמה כללית, לידע שכל אחד ואחד כפי נפשו, יש לו את העבודה כיצד לקבל את אור המועד בכלל ואת הדברים שייאמרו לקמן בפרט.

הבחנת קדושה חולין וטומאה בסוכה

והנה בכל דבר בבריאה ישנן ג' הבחנות, הבחנת מצוה וקדושה, והופכה הבחנת איסור וטומאה, והבחנה ממוצעת שהיא חולין והיתר. והנה גם בסוכה אנו

מוצאים את ג' ההבחנות הללו. מחד הסוכה היא שמירה מן הרע, כדכתיב "כי יצפנני בסוכה ביום רעה יסתירני" (תהלים כ"ז ה'). מאידך, ישנה הבחנת הסוכה כדבר היתר וחולין, כדכתיב "וסכה תהיה לצל יומם" (ישעי' ד' ו'). הרי שהסוכה משמשת לצל, ואין בכך לא קדושה ולא טומאה. ויתר על כן, קימא לן (עי' סוכה ח' ב', או"ח תרל"ה) דלא בעינן לבנות סוכה לשם החג, אלא סגי לעשותה לשם צל והיא כשרה לחג. אמנם אם עשאה לצניעות בעלמא, אינה כשרה (רש"י שם ד"ה אמר רב חסדא). וההבחנה בסוכה כמידי דקדושה, מצינו בגמרא (ב"ב ע"ה א') "עתידי הקב"ה לעשות סוכה לצדיקים מעורו של לויתן". א"כ הקדושה באה מההבחנה של הלעתידי לבוא.

בסוכה יש נשיקה בין עוה"ז לעוה"ב

יתר על כן, מוצאים אנו בחז"ל (יל"ש אמור פכ"ג רמז תרנ"ג) "לעת"ל עתידין אוה"ע להכנס על ארץ ישראל ולעשות מלחמה עמהם, שנאמר (זכריה י"ד ב') ואספתי את כל הגוים אל ירושלים למלחמה. ומה הקב"ה עושה, יוצא ונלחם עם הגוים, שנאמר (שם ג'), ויצא ה' ונלחם בגוים ההם כיום הלחמו ביום קרב, כיומו של פרעה, ומהו עושה, מסכך על ראשם של ישראל, שנאמר (תהלים ק"מ ח'), סכותה לראשי ביום נשק, מהו נשק, אמר רבי שמואל בר נחמן ביום ששיקו שני עולמות זה לזה, באיזה יום, הנה יום בא לה' (זכריה י"ד א'). שני עולמות אלו הם עולם הזה ועולם הבא (עי' פסיקתא דרב כהנא נספחים ב', ועי' גם ירושלמי יבמות פט"ו ה"ב בסופו). א"כ מסכותה לראשי ביום נשק מוכח שיש בסוכה כח של סוכה דהשתא ויש בה כח של סוכה דלעתידי לבוא. אמנם ארו"ל כי מצוות בטלות לעת"ל (נדה ס"א ב'), ולא אמרו חוץ מסוכה. אבל הרי כבר הזכרנו לעיל שגם השתא אין דין לעשות סוכה לשם החג, שהרי סוכה שעשאה לשם צל כשרה. אם כן בעומק הדין של הסוכה מתגלה שמכיון שגם השתא אין חיוב לעשות את הסוכה לשם החג, לכן גם לעת"ל אינה בטלה. ואילו היה חיוב האידנא לבנות סוכה לשם החג, אזי לעת"ל כאשר המצוות יתבטלו אזי גם מצוות סוכה היתה מתבטלת. אבל מכיון שגם השתא אין דין לעשות סוכה לשם חג, אם כן כבר השתא אור הסוכה הוא האור של הלעתידי לבוא.

יש בסוכה גופים עם נשמות ונשמות ללא גופים

וזה עומק דברי חז"ל הידועים בגמרא (ע"ז ג' א'), שלעתידי לבוא כאשר הקב"ה יבוא לתת שכר לישראל, יבואו האומות ויתבעו גם הם שכר ויבטיחו שיקיימו

מצוות לעתיד. ויאמר להם הקב"ה מי שטרח בע"ש וכו', כלומר א"א לתת שכר לפני המצוה. אבל עכ"פ יסכים הקב"ה להם מצוה אחת לנסיון, ואם יעמדו במצוה יקבלו עליה שכר. ומצוה זו היא ישיבה בסוכה, כי קלה היא. ע"כ מה שנוגע לעניננו כאן, ולקמן עוד נחזור לגמרא זו. א"כ גם מהגמרא חזינן שיש ענין של סוכה לעוה"ב. וזה כפי שבארנו שהסוכה היא נקודת הנשיקה בין עולם הזה לעולם הבא. ולכן דוקא בסוכה מתחברים הנשמות בגופים, שהגופים הם עם קודשך הנמצאים כאן בעשיה, עם שבעת הרועים הנמצאים בעולם העליון נשמות בלי גופים. כלומר, כבר השתא בסוכה דידן ישנה נשיקה של שני העולמות, דישנן בסוכה נשמות בגופים, וכן ישנן בסוכה נשמות בלי גופים, וזו נקודת הנשיקה של אחדות עולם התחתון עם עולם העליון.

סוכה כמשל לשמים וארץ

והנה בסוכה ישנו סכך וקרקע וד' דפנות. כידוע בפועל חלק מהד' דפנות יכולות להיות מדומות, לפי כללי ההלכה (שו"ע או"ח תר"ל). אמנם הסכך כמובן מעכב, והקרקע א"א בלעדה. והפוסקים דנו מהו גדר קרקע הסוכה, האם דינו כחלק מהסוכה, ועי' בהערה*. עכ"פ, ע"פ סוד יש לכוון בסוכה על כל ו' רוחות השמים (עי' פע"ח שער חג הסוכות פ"ג), כולל הקרקע. ור' אליעזר למד דיני סוכה מענני הכבוד (סוכה י"א ב'), וענני הכבוד מצינו שהיו ז', ו' שהקיפו את בני ישראל מו' רוחות השמים, ושביעי שהלך לפניהם (עי' ספרי ורש"י על בהעלותך י' ל"ד). א"כ קרקע הסוכה וסכך הסוכה הם הבחינה של שמים וארץ, וע"י הדפנות – שמים וארץ נושקים זה לזה בסוכה. עולה שמחד ישנו מהלך של שמים לחוד וארץ לחוד, שמים הוא מקום הנשמות בלי הגופים, והארץ הוא מקום הנשמות בגופים. אבל בסוכה שיש בה דין של קרקע ודין של סכך, הרי זה בבחינת שמים וארץ נושקים זה לזה. ולכן דוקא בסוכה מתאחדים הנשמות העליונות בלי הגופים של האבות הקדושים, עם ישראל גוי קודש שהם נשמות בגופים. ומחלוקת ר' אליעזר ור' עקיבא אם הסוכות שהושיב בהן הקב"ה את בני ישראל במדבר (אמור כ"ג מ"ג), היו

* עי' בספר ודרשת וחקרת רביעאה לרא"י גרוסמן, פרשת וזאת הברכה תשס"ג. ועי' בספר סוכת חיים (ח"א לרש"ב לונדינסקי, בענין עצי סוכה דנאסרו בהנאה, ענף ג' בענין אם הקרקע אסורה בהנאה) שמביא דעות בענין, וביניהם שו"ת אבני נזר (או"ח סי' תנ"ט אות טו', יו"ד סי' שס"ג אות ב'), ושו"ת אג"מ (או"ח א' סי' קפ"א).

ענני כבוד או סוכות ממש, לפי זה הוא אותו ענין ממש. דענני כבוד הוא בחינה של סוכה רוחנית, שמימית, ומאידך סוכות ממש הוא ענין של סוכה ארצית, ואלו ואלו דא"ח.

אהרן ושלום וסוכה

כידוע שלושה נסים קבועים התלוו לבני ישראל במדבר, המן, ענני הכבוד והבאר. המן בזכותו של משה, ענני הכבוד בזכותו של אהרן, והבאר בזכותה של מרים (במד"ר י"ג י"ט, זוח"ג אמור ק"ב ב'). ויש להבין מה ענין אהרן לענני הכבוד. והנה כבר בארנו שענני הכבוד הוא ענין הסוכות בהם הושיב הקב"ה את בני ישראל במדבר. ועל הסוכה שבונה הקב"ה כתוב ופרוס עלינו סוכת שלומך, א"כ ענין הסוכה הוא ענין השלום, ושלום הוא ענין הנשיקה בין שמים וארץ. ועל אהרן ארז"ל שבחינתו אוהב שלום רודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה (אבות פ"א מ"ב). ועל מידתו אוהב שלום ארז"ל שהיה משים שלום בין אדם לחבירו (סנהדרין ו' ב'), שזו בחינת אחדות בתוך קיום העולם הגשמי. אבל מידתו דמקרבן לתורה, הרי זו אחדות בין שמים לארץ, המקום היכא דנשקי שמיא וארעא, שזו הנשיקה בין ישראל לאביהם שבשמים. העולה מן הדברים שהסוכה היא בעצם תפיסת האחדות של המציאות כולה.

צלא דמהימנותא

כידוע מהזהר הקדוש (זוח"ג אמור ק"ג א'), שהסוכה נקראת צלא דמהימנותא, זהו צל האמונה. וצריך תלמוד מהי השייכות בין נקודת האמונה לנקודת הסוכה. עוד מובא בספר יונת אלם (לרמ"ע מפאנו פ"ד), ששיעור נפח סוכה הוא לפחות ת"צ, גימטריא דתמים. כיצד, סכה כשרה ז' טפחים על ז' טפחים (או"ח תרל"ד א'), עולה מ"ט. גובהה לפחות עשרה טפחים (או"ח תרל"ג ח'), מ"ט פעמים י' הרי ת"צ. הרי שיעור סוכה הוא בבחינה של תמימות. אם כן מתבאר שהסוכה יש בה הבחנת תמימות והבחנת אמונה. עומק הדברים. התמימות היא בעצם הכלי לאמונה. הסוכה היא נקודת הנשיקה של עולם הזה ועולם הבא, והנשיקה היא מצד האמונה, שהרי בעצם עולם הזה ועולם הבא הם שני הפכים. כמו דאיתא בחז"ל (עי' רש"י תולדות כ"ה כ"ב), שיעקב ועשו במעי רבקה היו מריבים בנחלת שני עולמות, עד שנטל יעקב עולם הבא ועשו נטל עולם הזה. וכשם שיעקב ועשו

הם שני הפכים בעצם, יעקב איש תם יושב אהלים, ועשו יודע ציד איש שדה, כך גם שני העולמות שנטלו, הם בעצם שני הפכים זה לזה, תרתי דסתרי. עולם הזה הוא בבחינת דירת עראי, ועולם הבא הוא בבחינת דירת קבע, נצח נצחים. אבל כידוע מחלוקת תנאים היא אם סוכה דירת קבע בעינין (סוכה ז' ב'), או סוכת עראי בעינין (סוכה כ"ג א'). והנה ודאי דאלו ואלו דברי אלקים חיים. אלא כמו דנתבאר דסוכה היא ההבחנה דהיכא דנשקי שמיא וארעא. מצד ההבחנה השמימית שבסוכה היא בבחינת דירת קבע* ומצד הבחנת עולם הזה שבסוכה, הסוכה הגשמית, היא דירת עראי. ונקודת הנשיקה של סוכת ענני כבוד עם הסוכה הגשמית זו נקודת האמונה, הצלא דמהימנותא, שהיא הכח המאחד את הקומה כולה, את ההיכא דנשקי שמיא וארעא.

תכלית המלחמה אינה נצחון אלא ביטול

והנה בהלכה מובאים כמה וכמה אופנים לבנית סוכה כשרה (עי' או"ח תר"ל). סוכה בעלת ד' דפנות בצורת מ"ם, בודאי כשרה. גם סוכה בעלת ג' דפנות שלמות בצורת כ"ף, בודאי כשרה. גם סוכה בצורת ה"א – דהיינו ב' דפנות שלמות בצורת רי"ש, ועוד דופן שלישית שאורכה לפחות טפח ומעמידה פחות מג' טפחים לאחד מב' הדפנות הכשרות – ג"כ כשרה. וכן סוכה עם ב' דפנות שלמות מקבילות בצורת מבוי מפולש, ודופן שלישית ביניהם, לפחות ד' טפחים אורכה ופחות מג' טפחים מאחת הדפנות השלמות – ג"כ כשרה. בעומק, ההלכה שישנן כמה וכמה צורות של סוכה כשרה, זו ההבחנה של שתי צורות המכחישות זו את זו [כי בסוד האחדות כל הצורות מחוברות ועי"ז הן מכחישות זו את זו], המקבילה לכך שה' ברא את האדם עם שני יצרים, כפי שדרשו חז"ל (ברכות ס"א א') על הפסוק "ויצר ה' את האדם וכו'" (בראשית ב' ז'), שני יודי"ן כנגד יצה"ט ויצה"ר, דיצר הוא מלשון צורה. ומכך שישנן שתי צורות המכחישות זו את זו, המקבילות ליצר הטוב ויצר הרע, מוכח שהתכלית אינה רק ביטול יצר הרע, אלא גם ביטול יצר הטוב, שימשך אחריו כברזל אחרי אבן השואבת. כי התכלית היא למעלה מיצר הטוב ולמעלה מיצר הרע. בד"כ במלחמה גם הצד המנצח יש לו אבידות, יש לו נפילות, הרי שגם צורתו נפגמת. לכן, בעומק, נקודת המלחמה

* שהרי ענני הכבוד היו בקבע עד שאהרן מת.

היא לבטל את שני הצדדים ולגלות את האין שבקרבים. כמו שמובא וידוע בחז"ל (ויק"ר ל' ב'), שארבעת המינים הם סימן לנצחון של ישראל על האומות בעשרת ימי תשובה. אבל על אף שישאל הם המנצחים, עיקר הנצחון הוא בעצם להתבטל. לא נצחון בגדר שהאומות בטלים וישראל קיימים, אלא ניצחון בגדר נקודת האחדות של היכא דנשקי שמיא וארעא. דהיינו ביום כיפור אנו בבחינת שמיא, בבחינת מלאכים לבושים לבן שאין חיבור לגוף, ובסוכות אנחנו בבחינת "ויעקב נסע סוכותה ויבן לו בית, ולמקנהו עשה סוכות, על כן קרא שם המקום סוכות" (וישלה ל"ג י"ז), כלומר שיש התחברות של בחינת יוה"כ כמלאכים, לבחינת ויבן לו בית. ואחדותם מחדשת מהלך של ולמקנהו עשה סוכות.

איחוד הרוחניות עם הגשמיות בסוכה

סוכות הוא זמן שמחה, ואחת הטעמים המובאים בראשונים הוא מחמת התבואה שנאספה (עי' רשב"ם אמור כ"ג מ"ג, ועי' אברבנאל* אמור כ"ג ל"ג, ועי' חזקוני ראה ט"ז ט"ו). ויפלא לב כל שומע, וכי זו השמחה של חג הסוכות, שמחת החומר, שמחה על אסיפת התבואה? ויתר על כן, המדרש (יל"ש אמור פכ"ג רמז תרנ"א, ועי' בכלי יקר אמור כ"ג מ') דורש את הפסוק ולקחתכם לכם ביום הראשון, שהוא ראשון לחשבון עוונות, דהיינו שחג הסוכות הוא המשך ליום הכיפורים. והרי יום הכיפורים בודאי שכל ענינו רוחניות, בלי גשמיות כלל, א"כ איך נמצא ענין השמחה הגשמית בחג הסוכות. תשובה לדבר, הם הם הדברים שנתבארו עד השתא. חג הסוכות הוא היכא דנשקי שמיא וארעא. החג הוא המשך של יום כיפור, וגילוי הסוכה הוא בעצם אחדות של שמים וארץ. כאשר האדם נמצא בתפיסה של עולם הזה והוא מחובר לצורה של עולם הזה, הרי באמת זה בלתי אפשרי. דהרי עוה"ז ועוה"ב הן כצרות זו לזו, כמו אש ומים, כפי שמובא בחובות הלבבות (שער חשבון הנפש פ"ג חשבון כ"ה), וצורות הפכיות אינן יכולות להתחבר. אבל כאשר החיבור של האדם לעולם הזה אינו בבחינה של צורת אחת קבועה, אלא הוא יכול לסבול את כל הצורות, כמו שסוכה כשרה יכולה לסבול ד' דפנות, וג' דפנות, ואפילו ב' דפנות ועוד משהו, אז האדם יכול להתחבר לעולם הזה ולעולם הבא בבת אחת. כל זמן שהאדם דר בבית קבע, דהיינו במבנה שהוא בעל

* כתב אברבנאל שם "ולקחת ד' המינים שבלולב היה לשמחם ולהודות לה' בעבור אסיפת התבואות", עיי"ש שהאריך.

ד' מחיצות גמורות, רצפה וגג, הרי ששם עולם הבא אינו יכול להתחבר עם עולם הזה. אבל במהלך של סוכות, שהאדם דר בדירת עראי, שלכמה דעות כשר גם כאשר מרובה הפרוץ על העומד (עי' מ"ב תר"ל סקכ"ב, ועי' הלכות חג בהג לרמ"מ קארפ, פ"ד הערה 14), ומבחינת מחיצותיו כשר במ"ם ובכ"ף ובה"א כנ"ל, הרי זה גילוי של ביטול הצורה, ואז שייך לאחד את עולם הזה עם עולם הבא.

ד' מינים אינם גדלים ע"י מלאכים

והנה איתא במדרש (ויק"ר אמור ל' ט', מובא ברמב"ן על אמור כ"ג מ'), "פרי עץ הדר זה הקב"ה שכתוב בו הוד והדר לבשת, כפות תמרים זה הקב"ה שכתוב בו צדיק כתמר יפרח, וענף עץ עבות זה הקב"ה דכתיב והוא עומד בין ההדסים, וערבי נחל זה הקב"ה דכתיב ביה סולו לרוכב בערבות ביה שמו". ובאור המדרש מובא בספה"ק (סדר היום כונת הלולב ואגידתו, בני יששכר מאמרי תשרי ריש מאמר י"א), שלמרות שלכל אילן ואילן או עשב או ירק, יש שר השולט עליו ואומר לו גדל (בר"ר י' ו'), אבל ד' המינים לא השליטם הקב"ה ביד שר ושטר אלא כביכול מכחו ומהשגחתו הפרטית הם גדלים ולזה צוה לנו ליקח אלו. ועומק הענין, כל מלאך יש לו צורה, וכאשר היניקה היא דרך מלאך, א"כ האדם מתחבר לדבר מכת צורת המלאך השולט עליו. אבל הד' מינים שאין להם מלאך השולט עליהם כנ"ל, א"כ אין צורה לגדילתם, אלא הם יונקים ישר מהבורא עולם.

צורה בעוה"ז וצורה בעוה"ב

ועד"ז גם הישיבה בסוכה שהיא הנקודה בה נשקי שמיא וארעא, היא באותה נקודה בה אין לחיי האדם צורה מוגדרת. דהנה איתא בחז"ל (סוטה ב' א'), "ארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני בית פלוני לפלוני וכו'". ענין מ' יום קודם יצירת הולד היא בחינת נתינת צורה, ולפי צורתו נקבעו לו אשתו וביתו. אבל בסוכה שנאמר צא מדירת קבע לדירת עראי, זו העקירה של הבת קול, ותורה לנקודה שקודמת למ' יום קודם היצירה. אלא שבודאי השתא אין לנו אלא בחינה חלקית של עקירת הצורה [כי צורה שלמה היא צורת ס', וצורת ה' היא צורה חלקית], ולכן סוכה שצורתה פחותה מה"א אינה כשרה. אבל בעומק, ענין הסוכה כדירת עראי היא יציאה מתפיסת הצורה הקבועה, והתרגלות לקבלת צורות אחרות. ומי שזכה להתרגל בכך, כי חי בעוה"ז

בבחינה של אין שסובל כל צורה, כאשר יוצא מן העולם לעולם שכולו טוב, קל לו יותר לקבל את צורתו החדשה בעוה"ב. משא"כ מי שלא התרגל, מתקשה יותר לשכוח את צורתו בעוה"ז ולהתחבר לצורתו העליונה.

מים אין להם צורה

לפ"ז נבין את הענין שמצינו הלכות רבות המקשרות את החג עם המים. למשל שהאחרון שלא ככל האילנות זקוק להשקיה כירק (עי' סוכה ל"ה א'), והערבות נקראות ערבי נחל (אמור כ"ג מ'), וניסוך המים על המזבח בחג (משנה סוכה מ"ב ב', תענית ב' ב'), וכן מים עם הכולל בגימ' סוכה, וכן הא דבחג נידונים על המים (משנה ר"ה ט"ז א'). דידוע שהמים סובלים כל צורה, הם מתאימים עצמם בשלמות לכל כלי, מחמת שהם בבחינת אין שאין בו צורה. וכן נבין לפ"ז את חבטת הערבות בהו"ר. דהרי מחד ישנן הלכות מפורטות ומדוקדקות בצורת הד' מינים, כידוע לכל, אבל מאידך חבטת הערבות הרי גורמת לאיבוד צורתן ופסילתן, וע"כ זה גופא ענין החבטה, לבטל את הצורה. א"כ ערבי הנחל הגדלים על מים שאין בהם צורה, בסוף החג חוזרים ע"י החבטה, להגדרת מים שאין להם צורה. וכן זמן מה לאחר החג אנו מתחילים לבקש על הגשמים, ובעומק ענינו לקבל אור שאין בו צורה.

אמונה וצל האמונה

מספרים על הקוצקר (מובא בהרבה ספרים, למשל בספר מסוד שיח חסידים לר"א סורסקי עמ' 42), שכאשר אמרו לו על אחד מן הצדיקים שהוא רואה את האושפיזין באים לסוכתו, נענה ואמר, הוא רואה ואני מאמין, ואמונה גדולה מראיה, כדכתיב וירא ישראל ויאמינו (בשלה י"ד ל"א). חסרון הראיה הוא בכך שראיה תמיד תופסת צורה, משא"כ באמונה, בערכין – אין צורה. כי האמונה כל ענינה בדבר שלא נתפס, כי אם הוא נתפס, אמונה למה. ומה שנתפס בדבר, לעולם הוא צורתו. והנה כל ענינה של הסוכה הוא לגלות את הצלא דמהימנותא, לגלות את העולם שאין בו צורה. אמנם בהקדם צריך להבין מהי אמונה ומהי צל האמונה. בהקדם נביא משל. הנה בגשמיות, בשמש א"א להתבונן, ומי שינסה לראותה יתעוור, לכן בפועל אין לה צורה. אבל ע"י הסתרת השמש, מתקבל צל, ובו אפשר

להתבונן, ולו יש צורה. והנה עד"ז, כנגד השמש הגשמית וצילה הגשמי, ישנו הקב"ה והאדם. אנו מאמינים במציאות הי"ת, שזו אמונה במצוי דלית מחשבה תפיסה ביה כלל, וממילא א"א ליחס למציאות זאת צורה כלל. אבל מאידך על האדם נאמר בצלמנו כדמותנו (בראשית א' כ"ו). צלם מלשון צל כמו שמבואר בהאריז"ל (שער הכוונות דרוש ז' הסוכות, פ"ח שער הלולב פ"ד בסופו). א"כ כביכול האדם הוא הצל של הא"ס ב"ה. הרי שבא"ס לית צורה, ובאדם שהוא צילו יש צורה. והנה צלא דמהימנותא, דהיינו צל האמונה, הוא האמונה שכשם דלית מחשבה תפיסה כלל בא"ס ולית ביה צורה, כך גם בצילו של השי"ת, דהיינו האדם, אין בו צורה כלל.

צילתה מרובה מחמתה

א"כ נתבאר שכל ענינה של מצות הסוכה היא היכא דנשקי שמיא וארעא, האמונה שבמציאות הא"ס אין צורה, כמשל החמה שא"א להסתכל בה, כי לא יראני האדם וחי (כי תשא ל"ג כ'), כי אם יראני הוא יאבד את תפיסת הראיה. אבל כאשר ישנו מסך המבדיל, הרי שאפשר להסתכל. והנה הסוכה נקראת ע"ש הסכך, ואין סכך אלא לצל (עי' רש"י סוכה ב' א' ד"ה דלא וד"ה וסוכה). והנה ההלכה היא שסוכה שחמתה מרובה מצילתה פסולה (או"ח תרל"א). פירוש, סוכה כל ענינה שצילתה מרובה מחמתה, כלומר ההכרה שהצל הוא בבחינה של צלא דמהימנותא. חמתה מרובה מצילתה ענינה מהימנותא, כי החמה היא בודאי לא נתפסת, אבל צלא דמהימנותא הוא ענין צילה מרובה מחמתה, וענינה לבאר ולהסביר שגם הצורה הנתפסת – הצל – היא בעצם בחינה של אמונה. כאשר האדם חי בבחינה של צורה, הרי שכאשר בא אויב (ואין אויב אלא יצה"ר), הוא מתנגד לו, כי הצורות מתכחשים זה לזה ומכחישים זה את זה. משא"כ כאשר האדם חי בבחינה של כי יצפנני בסוכה ביום רעה יסתירני, אזי הוא חי במהלך של גילוי הצלא דמהימנותא, הצל שאין בו צורה. ועצם חיותו בצל האמונה הרי שהיא מאבדת את צורת האויב. עד כמה שיש לאדם אמונה שבא"ס אמנם אין צורה, אבל בצלמנו כדמותנו ישנה צורה, הרי שמשתלשל מכך שיש אויב ויש לו צורה וצריך להלחם בו. אבל כאשר האדם חי בבחינה שאין בה צורה, בצלא דמהימנותא, הרי שאין מקום שממנו ישתלשל צורה של אויב, וזה גופא שבירת האויב.

שבעים כוחות בנפש

ובעומק זהו ענין אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט (עי' פסחים כ"ג א'). דהנה אדם בגי' מ"ה, וב"פ אדם עולה צ', ועם הכולל עולה צ"א גימ' סוכה. והסוכה הרי באה לבטל את האדם. כי בעצם הסוכה באה לגלות את האין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט. וכן על דרך הדרש, והיית אך שמח (ראה ט"ז ט"ו), אכין ורקין מיעוטיין הן (עי' סנהדרין מ"ט א' וברש"י שם), אך בא לבטל את הצורה*. והנה שבעים כוחות ישנם לאדם כמו שמבואר בגר"א (פירושו על ישעי' י"א א', ומובא גם בליקוטים לפירושו על ספר יצירה, וראה פירוש על כך בקונטרס שבעים כוחות הנפש המובא בספר עצות והדרכות לר"מ גרינוואלד). וכידוע מקריבים בשבעת ימי חג הסוכות שבעים פרים (עי' פנחס כ"ט י"ג-ל"ב), ובפשוטו השבעים פרים הם כנגד השבעים אומות (סוכה נ"ה ב'). אבל בעומק שבעים הפרים הם כנגד שבעים כוחות הנפש שבאדם, והקרבתם הם כנגד כתישת שבעים כוחות הללו, וכתישה זאת היא ביטול הצורה שבאדם וגילוי בחינת המים שבסוכה, שהיא בחינת הצלא דמהימנותא. ענינו של החג שהקב"ה אומר לאדם צא מדירת קבע ושב בדירת עראי הוא בעצם נקודת היציאה של האדם מתפיסת הצורה לתפיסה שאין בה צורה כלל.

מקדיר עליהם חמה

נחזור לגמרא שהזכרנו לעיל שלעת"ל יתן הקב"ה לאומות מצות סוכה כנסיון שאם יקימוה יקבלו עבודה שכה. ובהמשך כתוב בגמרא שהקב"ה יקדיר עליהם החמה, והאומות יצאו מהסוכה בהיתר, דהרי מצטער פטור מן הסוכה (או"ח תר"מ ד'), אבל יבעטו בה ביציאתם, וזה אסור (או"ח תרל"ט ז' ברמ"א). והנה בארנו באריכות שכל ענינה של הסוכה הוא לבטל את תפיסת האדם. ולכן מצטער פטור מן הסוכה, שהרי הוא עסוק בתפיסת קיומו ולא בביטול היותו. והנה מה שהקב"ה מקדיר החמה, הוא ענין כעין חמתה מרובה מצילתה, דהיינו שהסוכה יוצאת מלהיות צלא דמהימנותא ונעשית מהימנותא גופא, וזה ביטול צורה גמור, דהרי אין צורה לחמה. אמנם האידנא לית לן ביטול גמור דצלא דמהימנותא, כמו שאין לנו ביטול גמור של צורת הסוכה כפי שבארנו לעיל, דסוכה בפחות מצורת ה"א

* אמנם למעשה הגמרא בסוכה מ"ח א', דורשת אך לרבות, ועי' מאירי שם ופנ"י בסוכה מ"ב א', שהקשו על כך, ועי"ש מה שתירצו, ואכמ"ל.

פסולה. אבל לעת"ל, כמו שלא תהיה צורה לסוכה כלל, כך לא יהיה צל לסוכה כלל, וזה ענין מקדיר עליהם חמה, ותבטל מצות סוכה לא רק לעכו"ם אלא גם לישראל, מפני שאין צורה לחמה כנ"ל, וא"כ תתגלה עצם תכלית הסוכה שהוא הביטול של הצורה. והתביעה על האומות מצד שמבעטים בסוכה אינה רק כפשוטו מצד הזלזול במצוה, אלא בעומק, עצם הבעיטה מוכיחה שישנה כאן צורה ששייך לבעוט בה. אבל כפי שביארנו, הקדרת החמה ענינה ביטול הצורה, וא"כ המבעט מוכיח על עצמו שאינו שייך במדרגת ביטול הצורה.

משה כותב בדמע

לאחר סוכות מגיע סיום התורה בשמחת תורה וקוראים את פרשת וזאת הברכה, ובסופה שמונה פסוקים שלחד מד"א (ב"ב ט"ו א'), כתבם יהושע ולאידך מד"א משה כתבם בדמע. א"כ בחג הסוכות בתחילתה נוטלים את הד' מינים שזו נטילה של צורה, אבל בסוף החג חובטים את הערבות, שזו ביטול צורה כנ"ל. וכאשר מגיעים לשמונה פסוקים שמשה כותב בדמע, והרי דמע הוא מים, וא"כ כביכול משה כותב במים ולא בדיו, וזה ביטול הצורה הגמור. דהרי הקב"ה אסתכל באורייתא וברא עלמא (זוח"ב תרומה קס"א א'), וא"כ הצורה שרשה באורייתא, והכתיבה בדמע היא ביטול הצורה בשרשה, וזהו האור הנגלה באחרית שמחת התורה. כל המהלך מראש השנה עד שמחת תורה הוא הכנה לבנין הזיווג בין ישראל לקב"ה (עי' שער הכוונות דרושי חג הסוכות דרוש ט'). תכלית הזיווג היא בעצם באותה נקודה שמתגלה בשמחת תורה כאשר מגיעים לביטול הגמור, למשה כותב בדמע ול"וימת שם משה עבד ה'" (זאת הברכה ל"ד ה'). עבודת הימים א"כ היא מחד לבנות את הכלים של הצורה, אבל מאידך להאיר את האור שלמעלה מן הצורה, עד אחרית הימים, שאז תהיה העבודה של ביטול הצורה הגמור, שזו נקודת הזיווג בין ישראל לאביהם שבשמים.

כ"ב ימים כנגד כ"ב אותיות

אמנם כל זמן שבישראל ישנה צורה, הרי שבאמת לא שייך שלימות של זיווג עם הקב"ה הבלתי בעל צורה. רק כאשר מגיעים ישראל ל"כי אתם המעט"

(דברים ז' ז'), שממעטים ומבטלים עצמם לגמרי, הרי שהם נעשים כביכול ג"כ בלתי בעלי צורה ודומים כביכול לקונם. ולכך מגיעים ישראל בכ"ב בתשרי, כנגד כ"ב אותיות. ובעומק שרש הצורה הוא באותיות כידוע (עי' ברכות נ"ה א', יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנברא בהן שמים וארץ), והכ"ב ימים הם בעצם לכלול את צורת האותיות באור הפנימי שבהם עד שבאחריתם כוללים את כל הצורות כולם בא"ס ב"ה. יתן השי"ת ונזכה כולנו לבנות את הצורה ולכלול אותה בלמעלה מן הצורה ולזכות להתאחד באחדות הגמורה בשי"ת בשלימות.

הדעת הוא לבוש

החטא ודם נידות

איתא במדרש (קה"ר על הפסוק ט' ז') שלאחר יום הכיפורים, בו מחל הקב"ה לישראל את הכל, יוצאת בת קול ואומרת "לך אכול בשמחה לחמך", כבר נשמעה תפילתכם. המדרש מרמז לחטא עץ הדעת ששם נאמר שלא לאכול, אבל כאן כתוב לך אכול, כי כבר נשמעה תפילתכם. כלומר הקב"ה מחל לא רק על החטאים החדשים, אלא גם על שורש החטא, הוא החטא הקדמון של אדם הראשון. כי הצום והתפילה דיוה"כ תיקנו את פגם האכילה הקדמונית. ביאור הדברים. אחר החטא של אדם הראשון כאשר בא הנחש על חוה והטיל בה זוהמא (שבת קמ"ו א'), התחדש המושג של דם וטומאת נידות (עי' תק"ז ת' מ' דף פ' א', ועי' ספר עץ הדעת טוב לרח"ו פר' תזריע, ועי' של"ה תורה אור פר' תולדות בהג"ה). וארז"ל (יבמות נ"ג ב'), אין קישוי אלא לדעת. ולכן אבא ואמא, חכמה ובינה עילאה, שעליהם נאמר תרי רעין דלא מתפרשין לעלמין והוי זיווגיהו תדיר (ע"ח שט"ו פ"א מ"ק), נמצא שיש בהם דעת תמידית. וזה מפני שחכמה ובינה הם עצמיות של המוחין. וכיוון שהם עצמיות המוחין ממילא הם לא מתפרשין לעלמין, כי עצם הדעת הוא גופא כח המזווג הנמצא בגילוי תמיד. משא"כ לאחר שהתחדש דם נידות בנוקבא (עי' פע"ח שער ר"ח פ"ג), כאן התחדש מהלך שכביכול יש ביטול הדעת. דבשעה שיש דעת בגילוי, ישנו זיווג. בשעה שאין דעת אין זיווג.

דעת היא לבוש אם הזווג אינו תמידי

והנה בפשיטות אפשר היה לומר שזה עונש. אבל בעומק, מהמכה עצמה מתקן רטייה (עי' שמ"ר כ"ג ג'). עצם כך שישנם זמנים בהם יש דעת וישנם זמנים בהם אין דעת, זה גופא התיקון. כלומר, דבר ששייך בו שינוי הוא אינו נקודה

עצמית. דבר שהוא תמידי הוא בעצם, מפני שהעצמיות אינה משתנית. אם יש שינוי בדבר פירושו שהדבר אינו עצם. במקום שרואים נקודת שינוי, זו אינה נקודת האמצע. מצד התפיסה של אבא ואמא תרי רעין דלא מתפרשין, כלומר שישנה דעת תמידית, נתפס הדבר שהעצמיות היא דעת, ושהדעת היא עצמיות. וכיון שדעת היא עצמיות הוי תרי רעין דלא מתפרשין. אלא שישנו זמן שהזיווג יותר בגדלות ויש זמן שפחות בגדלות כמו שכתוב בספה"ק (עי' פתחי שערים נתיב פרצוף ז"א פתח ג' שפעמים או"א וישסו"ת ב' פרצופים ופעמים פרצוף א'), כלומר רוחב הדעת יש לו נקודת השתנות, אבל עצם הדעת היא תמידית, היא מהותית היא עצם התפיסה. משא"כ כאשר מתגלה שישנו זמן שאין זיווג בכלל, כלומר שאין דעת בכלל, אז מתגלה שהדעת אינה עצמית, אלא היא לבוש בלבד. דבר שהוא עצמי אין לו השתנות. ואם מתגלה השתנות, מתגלה שהדבר אינו עצמי.

תיקון חטא אדה"ר לדעת שהדעת היא לבוש

וזה גופא הבחינה של ממכה עצמה מתקן רטייה. חטא אדה"ר ענינו הדעת, ענינו שהוא תפס את הדעת כמציאות, את המציאות כדעת. תיקון החטא הוא לתפוס שהדעת אינה דבר עצמי, אינה עצם המציאות, אלא היא משתנה, כלומר היא לבוש. בעצמיות אין השתנות. ובמקום שמצאנו השתנות ע"כ שם אין עצמיות. והנה החטא ענינו שתופסים את הדעת כדבר תמידי, כעצמיות. ותיקון החטא הוא התפיסה שהדעת היא לבוש בלבד ואינה נקודה עצמית. ומצד הלבושין מה דלביש ברמשא לא לביש בצפרא (תק"ז ת' כ"ב דף ס"ה א'). כלומר כל דבר שהוא לא עצמי אלא הוא לבוש, יש בו שינוי. ועצם התיקון של החטא הוא הגילוי שהדעת אינה עצמיות, היא אינה עצם המהות אלא היא לבוש. זהו עצם התיקון של חטא אדם הראשון. לך אכול בשמחה לחמך כי כבר רצה האלקים את מעשיך. לך אכול כתוב כאן, כלומר שאחר יום כיפור יכול אדם לגלות שהדעת היא נקודה של התלבשות.

ידיעת טעם המצוה היא חלק ממצות ישיבת הסוכה

בימים אלו שלאחר יום הכפורים, האדם בונה את סוכתו. וכתוב בפוסקים (שו"ע תרכ"ד תרכ"ה), שישתדל להתחיל כבר במוצאי יוה"כ. בפשיטות הכוונה כדי שיתחיל מיד במצוה. אבל בעומק, נאמר "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות

הדעת הוא לבוש

נט

הושבתי את בני ישראל" (אמור כ"ג מ"ג). ומבואר בב"ח (ריש או"ח תרכ"ה), שאף על פי שבשאר מצוות אין דין לדעת את טעם המצוה, אבל בישיבת הסוכה אם לא ידע את כוונת המצוה, הרי לא קיים המצוה כתיקונה, משום שמפורש בפסוק, למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל. הרי שמבואר שלישיבה צריכה להתלוות דעת. כלומר בסוכות מתחדש שהדעת היא חלק מחלקי המצוה. בשאר המצוות, טעם המצוה, כלומר דעת המצוה, אינה חלק מהמצוה. בין אם היהודי יודעה בין אם אינו יודעה, הוא מקיים את רצונו ית'. אבל בסוכה התחדש שדעת המצוה היא חלק מקיום המצוה.

הסוכה היא לבוש כללי של דעת לאדם

נמצא אם כן שמה שכתוב לך אכול בשמחה את לחמך כי כבר רצה האלקים את מעשיך, ומה שמבואר בפוסקים, להתחיל את בניית הסוכה במוצאי יום כיפור, זו בעצם הבחנת חג הסוכות. ישנו כאן הגילוי של הדעת שמותר לאכול ממנה. לך אכול, אין אכילה אלא מלחמה של תורה (בר"ר נ"ד א', שמ"ר מ"ז ו'), כמו שכתוב לכו לחמו בלחמי (משלי ט' ה'). כלומר, לך אכול בשמחה את לחמך, לך והתחבר לדעת. כי כאן מתחילה ההארה של למען ידעו דורותיכם, שהמצוה בעצמה נאמר בה דעת. כאן זה דעת בתיקון. למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל, הסוכה היא אותה נקודה שהיא הלבוש הכללי לכל הגוף. אמנם ישנן עוד מצוות שהן לבושין, כגון מלבושי כהן הדיוט, מלבושי כהן גדול, טלית מצויצת, תפילין, אבל כל אלו אינם מקיפים את כל האדם מכף רגל ועד ראש. רק בסוכה ישנה מצוה של לבוש המקיף את כל הגוף*. והלבוש הזה הוא למען ידעו דורותיכם, הדעת כאן מקיפה את כל האדם. כאן מבורר שהדעת אינה העצמיות של האדם, אלא הדעת היא לבוש לאדם. זה גופא התיקון של מצות סוכה, שמתגלה בה הדעת דקדושה.

דעת דקדושה ודעת דקליפה

עומק החילוק בין דעת דקדושה לדעת דחטא, הוא שדעת דקדושה מגלה שהעצמיות היא דבקות בקב"ה. אבל העצמיות אינה לבושים. הקב"ה

* עי' במאמר אור וצל לענין ארץ ישראל והמקוה.

כביכול התקין לעצמו לבושים כמו שכתוב בפתח אליהו (תק"ו הקדמה אחרת דף י"ז א'), והדעת היא לבוש כביכול לקב"ה. אבל דעת דקליפה ענינה שהאדם תופס שהאנכי של האדם היא עצמיותו, ועצמיותו היא דעתו. כאשר אדם תופס שהדעת היא העצמיות שלו, שעצם המציאות שלו היא דעת דאנכי, זהו דעת דקליפה. אבל כאשר מבורר שהדעת היא לבוש, זה דעת דתיקון. למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבת, כאן הדעת היא מצוה, אבל היא מגלה שהיא הלבוש של כל קומת הנפש. כי באמת הדעת היא הנקודה שמקיפה את הכל, אבל לא שהיא העצמיות ולכן היא הכל, אלא שהיא לבוש שמקיף את הכל. זהו סוד הדעת בתיקון שמתגלה מיד במוצאי יום כיפור. לך אכול בשמחה את לחמך, אכול את הדעת, ואין אכילה אלא זיווג. ואם יש זיווג, אין זיווג אלא לדעת. וזהו דעת דקדושה, כאן מתחילה ההכנה לחג הסוכות.

ולקחתם לכם, לכם הוא ראשון לחשבון עוונות

כתוב "ולקחתם לכם ביום הראשון" (אמור כ"ג מ'), ודורשים חז"ל (תנחומא אמור פכ"ב), ראשון לחשבון עוונות. כלומר, ישנו כאן גילוי למושג של אין עוונות. אילו החטא הקדמון של אדה"ר לא היה נתקן, ומה שנתקן ביום כיפור היה רק החטא הפרטי, איך שייך לומר ראשון לחשבון עוונות. הרי גם ביום כיפור עצמו ובמוצאי יום כיפור ישנו עדיין החטא דאדה"ר. אלא בהכרח שישנה כאן אותה הארה של הגילוי שאין חטא בכלל, שנתכפר החטא הקדמון. ולקחתם לכם ביום הראשון. כאשר מתגלה בולקחתם לכם שיש לכם, אז ראשון הוא לחשבון עוונות. ולקחתם לכם ביום הראשון, עד כמה שזה לכם, ישנו כאן ראשון לחשבון עוונות. הדעת היא עצם האני. וכאשר האדם תופס את האני שלו כמציאות, אזי הלכם שלו היא מציאות חטא. האדם צריך לדעת שעצם המציאות שלו היא התכללות בו ית' ותו לא. ישנה דעת. הדעת היא לבוש והאני של הנברא הוא התלבשות שכביכול שהקב"ה מתלבש בו. אבל עצם המציאות אינה האני. עצם המציאות זו מציאותו ית'. אלא שיש לבוש של אני, יש לבוש של דעת. אם הדעת היא רק לבוש, אזי לא שייך ולקחתם לכם. הלקחתם לכם הוא גילוי שכביכול יש לכם, ואם יש לכם, אז זה כבר ראשון לחשבון עוונות.

עולם העשייה קודם החטא לא היה בקליפות

אמנם הרי ביררנו שהסוכה היא דעת דקדושה, וא"כ היכן העוון. אלא שברור הדבר, שעד סוכות כאשר אין כאן נקודה מעשית של מצוה, אזי האדם מדבק את עצמו באין עוד מלבדו, בנקודה שהאדם אינו מציאות והדעת היא לבוש. אבל כאשר הוא משתלשל לנקודה של עשייה בפועל, כאן מתחילה נקודת הניסיון. ביאור הדברים. הרי קודם חטא אדם הראשון עולם העשייה היה מעל הקליפות, וז"ל שלו היו במקום ו"ר דעולם היצירה דהשתא, ולאחר החטא נפל לקליפות למקומו דהשתא (עי' שער מאמרי רשב"י פרשת קדושים המבאר באריכות את מצב העולמות קודם החטא ולאחר החטא). והנה מיוה"כ ועד סוכות מאירה ההארה שהדעת היא לבוש, אבל אין זה מאיר בעשייה. וכאשר מגיע חג הסוכות, כתוב ולקחתם לכם ביום הראשון, הרי שישנה מצוה לקחת בפועל. והנה עצם כך שצריך לקחת, זה כבר מושרש בחטא. נמצא שישנה בפסוק נקודה עמוקה. הפסוק אומר שישנה כאן מציאות של חטא שהוא נקרא לכם. ולכן הוא היום הראשון לחשבון עוונות. אבל אז צריך לגלות שזה גופא התיקון של הסוכה, שהאדם ידע שאין לו חטא.

לקיחת המינים בסוכה מתקנת את החטא

והנה ידוע בשם האריז"ל (שער הכוונות בתחילת דרושי סוכות מנהגי המועד), שראוי ליטול את ארבעת המינים בסוכה. נאמרו בזה כמה טעמים, אבל לעניננו, כפי שבארנו, לקיחת ד' המינים לכם היא גופא חטא. אכן בשביל לתקן את החטא, מצוה לקחתם בסוכה. כלומר, לגלות שהסוכה היא לבוש, והדעת היא לבוש, ואינה נקודה עצמית. הלקחתם לכם אינה נקודה עצמית, אלא היא רק התלבשות. כאשר האדם תופס את האני, את הלכם, בתפיסת עצם, כתפיסת המציאות, זה גופא חטא, וזה גופא החטא של עץ הדעת, התפיסה שהדעת שהוא האני היא היא המציאות. אבל כאשר הולקחתם לכם הוא רק לבוש, ואינו נקודה עצמית, אזי מתגלה שעצם תפיסת המציאות איננה הדעת. וזה מתגלה דוקא כאשר לוקחים את המינים בסוכה, ששם מתגלה שהדעת היא רק התלבשות ואיננה נקודה עצמית. נמצא שכל זמן שעדיין לא הגיע סוכות בפועל, שאין מצוה בפועל לקחת את ד' המינים, אז הדעת מאיר כהתלבשות אבל אכתי לא השתלשלה למציאות, ואז ממילא אין הידבקות ממש בחטא. אבל כאשר מאיר בה הפועל של המצוה, שהוא בעולם העשייה שהתחדש לאחר החטא, אז מחד מאיר היום הראשון לחשבון

עוונות, מפני שמתגלה כאן הנקודה המעשית של החטא. אבל מאידך מאירה כאן הארה עצמית המגלה שהעצמיות היא למעלה מן הדעת, והדעת היא רק התלבשות. זוהי עצם התפיסה של ארבעת המינים שנכללים בסוכה ומגלים את הלמען ידעו, שהדעת היא רק התלבשות.

מנהג בני ירושלים להיות הלולב בידיהם כל היום

נבאר עתה את הגמרא בסוכה (מ"א ב'), שמנהג בני ירושלים היה שלולבן היה בידיהם בכל עת ובכל מקום. בפשטות זהו מחמת חיוב מצוה. אבל בעומק ישנה כאן נקודה מתהפכת. בעצם נקודת העשייה היא נקודת היד. זה ברור מצד הטבע וברור מצד הפנימיות. מצד הפנימיות היד מיוחסת לספירת המלכות (עי' ברמ"ק, פרס רימונים של"א פ"ח, אור נערב חלק הכינויים ערך יד). והנה מה שהיד יורדת למטה זוהי בחינת התחדשות העשייה לאחר החטא. אמנם כאשר היד עולה למעלה מן הראש, זוהי בחינת ויתנו לך כתר מלוכה, בחינת הגאולה. והנה המנהג לשאת את הלולב ביד לכל מקום ובכל הזמן, הוא אותה נקודת תיקון, לגלות שכל המציאות של כח העשייה הטמון ביד, נתקן בלקיחה של הלולב בסוכה. מפני שהיד שהיא נקודת העשייה, היא גופא הלכך. אבל כאשר מתגלה נקודת התיקון, שהלקיחה של ארבעת המינים מצד השרש שלה היא בתוך הסכה, אז מתגלה שבעצם אין לכם ואין יד. והכריכה של הלולבים בידיהם בכל עת היא אותה נקודת גילוי, שעצם תפיסת היד של האדם הוא גופא הבחינה של הלכך. דהרי כל בחינת הלכך היא ביחס למציאות החיצונית לאדם ולא ביחס לפנימיותו. והיד היא אותה נקודה הפועלת כנקודת חיבור בין הגוף לעולם החיצון, לקחת לתת להכות ללטף וכו'. וכאשר תופסים שהולקחתם לכם והיד הם מאותו שורש, אז תופסים שעצם המציאות של הדעת היא נקודה חיצונית, ואינה עצם המציאות של האדם, אלא עצם המציאות של האדם היא מה שהאדם נכלל בו ית', והאני הוא רק התלבשות. נמצא אז שהמציאות של האני היא בבחינה של יד, מוליך ומביא מעלה ומוריד וכו', בדיוק כפי שאנו מנענעים את הלולב לו' רוחות השמים. וכך מתגלה שעצם המציאות מצד עצמה אינה דעת, אלא התכללות בו ית'. והמציאות של ד' המינים, כמו המציאות של היד, היא רק נקודה של התלבשות ולא נקודה של עצמיות. וזו הנקודה שאנשי ירושלים רצו להשריש בלבם בכך שהלולב היה בידיהם כל היום.

גרים ותוספת

וזהו הסוד שדוד המלך שהוא בגימטריא יד, הוא תולדה מהגרים. גרים הם הבחינה שאינה עצם המציאות. דהרי עצם המציאות היא ישראל. והגרים הם נספחים על הכנסת ישראל (עי' יבמות מ"ז ב'). אמנם דוקא שם הוא סוד המשיח וסוד הגאולה. משום שכאשר בדעתנו עצם המציאות היא המציאות החיצונית הנתפסת ביד ובדעת, אזי אנו בסוד הגלות. כאשר אנו משיגים שעצם המציאות היא תוספת על מה שאנו תופסים בדעתנו ובידינו כעצם המציאות, ומה שאנו תופסים בידינו ובדעתנו כעצם מציאות היא רק התלבשות, אזי אנו בסוד הגאולה. ולכן המשיח והגאולה באים מדוד, שהוא בחינת גר, כביכול תוספת על הכנסת ישראל. אין הכוונה שדוד עצמו הוא גר, שהרי הוא עצמו בודאי נולד לכנסת ישראל. אבל מכך שהוא מצאצאי גרים, והיתה מחלוקת אם הוא מותר לבוא בקהל, הרי בכך הוא בא לגלות את היחס בין התוספת למציאות. שמהתפיסה החיצונית, תפיסת הגלות, אנו רואים את הגרים כמתוספים על ישראל. אבל מצד העומק הפנימי זה בדיוק להיפך. הרי המשיח הוא הוא העצמיות של הישראל, והוא משורש גרים, והוא בא לגלות שישראל הוא בחינה של תוספת. ישראל שהוא אותיות י"ש רל"א (עי' של"ה פר' וישלח תורה אור אות כ"ט, עי' אדיר במרום מאמר שמייה דעתיקא סתים מכולא), שהוא בתפיסה של היש, של האני, של הדעת, הוא בחינה של תוספת על עצם המציאות העצמית, שהוא המשיח שמציאותו שלמעלה מהדעת היא דבוקה במציאותו ית'. ותוספת של י"ש רל"א היא רק בחינה של התלבשות ולא בחינה של עצם העצמיות.

דוד ובת שבע

וזה גופא הסוד של הגאולה שהיא הבחינה המתהפכת של סוד היד. וזה סוד הלקחתם לכם שהיו מחזיקים את לולביהם בידיהם. בעצם זהו סוד הגאולה בעצמיות, סוד הגאולה שהוא סוד התיקון של החטא, אותם שבעים שנה שאדם הראשון נתן לדוד המלך (שוח"ט תהלים צ"ב, זוהר וישלח קס"ח א'), שיגלה את עצם התיקון של האין עוד מלבדו. והאין עוד מלבדו זוהי תפיסת המציאות. החטא שהיה בעץ הדעת התגלה שכולו התלבשות וזה גופא התיקון. וזו גופא הנקודה שהתגלתה בדוד המלך כאשר כביכול חטא בבת שבע. בעצם זוהי אותה נקודה של דעת, דהרי אין קישוי אלא לדעת, ואם היה קישוי או היה דעת. והדעת הזו

היא מבחינה של המידה השביעית המיוחסת לדוד המלך. כאשר האדם לוקח אשה שלא לו, לאפוקי מהאשה שהיא אחד עמו, חלק ממנו, דוכרא ונוקבא חד הם, כדכתיב "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד" (בראשית ב' כ"ד). הרי אשה זו שהיא לא לו, היא מציאות שחוצה לו, ותוספת על עצם המציאות שלו, והוא מתלבש בתוכה.

חטא דוד בבת שבע הוא תיקון חטא עץ הדעת

והנה בת שבע היא בחינה של בת שהיא שבע, דהיינו המידה השביעית, מידת מלכותו ית' כידוע. ועצם זה שדוד בא לתקן את חטא אדם הראשון זה גופא נקרא חטא בת שבע. כלומר מה שהוא קיבל שבעים שנה הוא בחינת עצם החטא בבת שבע. החטא הוא שאדם תופס דבר שלא לו ותופס אותו לעצמות. כלומר, חטאו בבת שבע הוא למעשה גילוי שהדעת שלו היא דעת חיצונית, שהוא לא התחבר בדעת לאשתו כביכול, אלא הוא התחבר לאשת איש שהיא שייכת למישהו אחר. אמנם התחברות הדעת לנקודה שהיא לא לו זה גופא התיקון של הדעת. א"כ מחד אנו אומרים שדוד המלך חטא בבת שבע. ומאידך כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה (שבת נ"ו א'). פירוש הדבר בעומק הוא שעצם זה שהוא חטא באשת איש הוא גופא כביכול התיקון, מפני שזה גופא הגילוי שהדעת היא התלבשות ואינה נקודה עצמית. זה גופא נקרא שחטא בבת שבע, וזה גופא נקרא שכל האומר דוד חטא אינו אלא טועה. כי עצם החטא היא אותו גילוי שכל התחברות לדעת, משול להתחברות לאשת איש אחר. כי אשתו דאיש אחר אינה עצם העצמיות של האדם. דהרי אשתו של האדם היא אחד עמו.

דוד המלך והמשיח בחינת נפלים

לפ"ז נבין למה משיח בן דוד נקרא בר נפלי (סנהדרין צ"ו ב'), וכן למה דוד עצמו היה אמור להיות נפל אלמלא קיבל חיים מאדה"ר ומאחרים (וזהו וישלח קס"ח א'), ולמה נאמר על סוכת דוד שהיא נופלת (עמוס ט' י"א). דהנה דבר שהוא עצמי אינו נופל. אבל דבר שאינו עצמי, קם ונופל, קם ונופל. סוכת דוד היא נופלת, כי על הסוכה נאמר למען ידעו, ודעת תמיד נופלת כי היא לא עצמית. וזה גופא הבחינה שדוד הוא נפל, ומשיח בחינת בר נפלי. דהיינו שהם בעצמותם תולדה

של דעת שהיא קמה ונופלת*, תולדה שהיא למעלה מהדעת. אלא שישנה דעת של התלבשות. וזה נקרא יקים לנו סוכת דוד הנופלת. לא שאחרי שהוא יקים היא לא תיפול. אלא זה יהיה גילוי שהסוכה של למען ידעו הוא דבר שקם ונופל קם ונופל, כלומר הוא איננו נקודת העצמיות.

אבל אסור בתלמוד תורה

והנה מה שנפסק להלכה שאבל אסור בתלמוד תורה (יו"ד שפ"ד), עומק הדברים הוא שתלמוד תורה היא אותה נקודה של ההתקשרות מצד הדעת. ומצד זה "ביום אכלך ממנו מות תמות" (בראשית ב' י"ז), כלומר ממכה עצמה מתקן רטיה. דהיינו מכך שהאבל אסור בדברי תורה, מכך גופא בא תיקון הדעת. ולכן בתשעה באב שאסור לעסוק בדברי תורה, בו ביום נולד המשיח (אס"ר פתיחה י"א, איכ"ר א' נ"א, ירושלמי ברכות פ"ב ה"ד דף י"ז ב.). כאשר ישנו הביטול של הדעת, שם גופא מאיר האור של הגאולה מצד הנקודה העצמית כמות שהיא. כי כאשר מתבטלת הדעת, ולא רק ביטול לרגע, הרי זה גילוי עצמי שהדעת איננה העצמיות, מפני שבעצמיות לא שייך ביטול. וכאשר באבל ישנו ביטול לדעת, כלומר כאשר ישנו עת שהוא אסור בתלמוד תורה ודעתו בביטול, אזי מתגלה שהדעת איננה עצמות אלא לבוש. ועצם כך שמתגלה שהדעת איננה עצמות אלא לבוש, הוא גופא התיקון של החטא. אבל אילו הדעת היתה עצמית, אזי ביטול הדעת היה ענין של פיקוח נפש ותלמוד תורה היה דוחה אבילות. אבל הדין שאבילות דוחה תלמוד תורה מוכיח שהדעת אינה עצם החיות אלא רק בחינה של התלבשות.

מחשבה היא לבוש

כי בעצם שורש התורה הוא למעלה מן הדעת. אין הכוונה ח"ו שאדם יתנתק מהתורה, הרי יש לו תרי"ג מצוות לקיים. אלא הכוונה שעלינו לתפוס את התורה לא רק מצד הדעת שבתורה. כלומר אדם צריך להתחבר למאור שבתורה, לאין שבתורה, שהוא למעלה מן הדעת. זוהי ההתקשרות הפנימית לתורה, מעבר להתלבשות החיצונית דרך הדעת. למעשה ישנם שלשה לבושים לנפש, מעשה דיבור מחשבה. לאחר החטא, הלבוש העליון הנקרא מחשבה נתפס אצלנו כנקודה

* עי' במאמר סוכות בזכות אברהם לדרוש שונה בענין בר נפלי.

העצמית של האדם. אבל באמת, המחשבה היא רק לבוש. העצמיות של האדם היא ההתכללות בו ית'. זהו העצם של הנפש, ובה אין תפיסה ואין אחיזה ללבושיה, שהם מחשבה דיבור ומעשה. קודם החטא, עצמיות האדם היתה התכללות בו ית'. אבל לאחר החטא האדם החל לתפוס את עצמיותו כלבוש המחשבה, בלי להבחין שהיא רק לבוש. אבל לפני החטא, אדה"ר ידע שהמחשבה דיבור ומעשה הם רק לבושים. ועבודת התיקון של האדם היא לתפוס את המחשבה כנקודה חיצונית.

ותדום המחשבה

כל זמן שהאדם אינו יכול להיפרד לרגע ממחשבותיו, נמצא שעצם התפיסה שלו היא מחשבה, ולכן הוא בבחינת דלאחר החטא, לא רק בזמן אלא בפנימיותו. אמנם כאשר האדם מגיע לאותה נקודה של "ודוממתי נפשי" (תהלים קל"א ב'), שהוא יכול לדומם את המחשבה שבו, אז הוא מגיע לנקודת התקשרות לקב"ה. אז הוא יכול להתקשר בו ית', כי הוא נפרד מהנקודה שלאחר החטא, מאותה תפיסה שהדעת היא עצם המציאות. כי כאשר תדום המחשבה, יתגלה שהמחשבה איננה עצמיות אלא לבוש, מה דלביש ברמשא לא לביש בצפרא. כל זמן שהנפש דבוקה במחשבה ואינה יכולה להיפרד ממנה לגמרי, אז היא שקועה בגלות. רק כאשר הנפש נפרדת מהמחשבה אזי מתגלה שהמציאות של האדם איננה המחשבה. כי אילו מציאות האדם היתה מחשבה, אזי ברגע שהמחשבה דוממת, האדם היה מת ומתבטל. אבל כאשר מתגלה שגם כאשר האדם נפרד ממחשבותיו, הוא נשאר מציאות, אזי מתגלה מציאות חדשה. מתגלה שהמציאות בעצם של הנברא היא התכללות בו ית'.

פורים ומועדים

וזהו סוד מה שארז"ל כל המועדים בטלים לעתיד לבוא חוץ מפורים (יל"ש משלי פ"ט רמז תתקמ"ד). ואין הכוונה ששאר המועדים לא יהיו בכלל, אלא שהם יהפכו מעצמיות ללבוש. חוץ מפורים שהגילוי של פורים הוא הלא ידע. באותה נקודה מתגלה שהעצמיות של הנפש איננה מחשבה. זהו דין השכרות בפורים. מחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע (מגילה ז' ב'), כלומר עד שהוא מגיע

לביטול המחשבה. ובביטול המחשבה מתגלה העצמיות של האין עוד מלבדו. ומתגלה שכל המועדים הם התלבשות. והנה אמנם ידוע שגלות מצרים היתה גלות הדעת, והגאולה היתה גאולת הדעת (שער הכוונות דרושי פסח דרוש ט'–י', מאור ושמש רמזי פסח ד"ה ואילו לא הוציא). אבל עצם גאולת הדעת היא לגלות שהדעת היא לבוש ואינו נקודה עצמית. בגלות מצרים היו ישראל בקטנות המוחין ובגאולה זכו לגדלות המוחין, דהיינו רוחב הדעת, ואז אפשר לגלות שהדעת היא רק לבוש.

מצד הדעת ישנה קטנות וגדלות, מצד העצמיות הכל שווה

והנה כאשר עצמיות האדם היא דעתו, אזי במצב דקטנות המוחין, הוא מרגיש חסר, אבוד, שבור, שנעלם חלק מהאני שלו. אבל כאשר עצמיות הנפש איננה הדעת, והוא תופס את דעתו כהתלבשות, אזי הוא מתייחס לקטנות מוחין בשוויון נפש, דמה דלביש ברמשא לא לביש בצפרא, ישנם הרבה סוגי לבושים במלתחה, פעם דעת דקטנות פעם דעת דגדלות. אבל עצם התפיסה של הנפש, איננה הדעת. ממילא האדם דבוק בקב"ה בתמידיות, בשווה כביכול. כי מצד העצמיות הוא נכלל בו ית', אלא שמצד ההתלבשות ישנם חילוקים. אבל בעצמיותו הוא אינו נפרד ממנו ית' לגמרי. זהו בעצם האור שמאיר. המהלך דאכול בשמחה לחמך כי כבר רצה האלקים את מעשיך. ישנה כאן חזרה עצמית לנקודה של קודם החטא. לנקודת העצמיות. והלבוש הוא דעת. אבל העצמיות היא אותה נקודה שהנברא נכלל בו ית' ונתפס בו ית'.

אסור להסתכל בבריתו של אדם בלי בגדים

והנה מובא בזוהר (בשלה ס"ו ב') שכאשר אדם בלי בגדים אסור להסתכל באות בריתו. עומק הדברים. כאשר האדם בלי בגדים, פירוש הדבר שהוא התפשט מן הדעת שבו, וא"כ אותו אדם נכלל בו ית'. והרי אין קישוי אלא לדעת, וא"כ האבר של הדעת נתפשט מן הדעת. והמסתכל באות בריתו שנתפשט מדעת, כביכול מסתכל בבורא ית' שהוא נכלל בו. והרי כתוב "כי לא יראני האדם וחי" (כי תשא ל"ג כ'), ולכן אסור להסתכל בבריתו. ויש באיסור זה נקודה דקה ועמוקה מאד.

א"א להיפרד מהמציאות

סוף דבר עבודת האדם מצד העצמיות הפנימית, היא לחזור לנקודה של קודם החטא. ולחזור לנקודה של קודם החטא היא אותה נקודה שעצם תפיסת המציאות היא אין עוד מלבדו. וכל השאר מה שהאדם תופס זו רק התלבשות, ואם זו התלבשות הרי מה דלביש ברמשא לא לביש בצפרא. וכאשר האדם תופס כך את המציאות, הוא לא יכול להיפרד ממנו ית'. כשם שהיום מצד החטא האדם אינו יכול להיפרד מהאני שלו, כך כאשר האדם תופס את המציאות כהתכללות בו ית', הוא אינו יכול לפרוש מתפיסה זו, כי זוהי עצם המציאות, ומהמציאות אין פורשים. מצד אחר החטא, האדם אינו יכול לברוח מהאני שלו, כי הוא תופס את האני כעצם המציאות. אבל מצד קודם החטא, האדם יוצא מן האני והוא תופס את האני רק כלבוש, אבל את עצם המציאות הוא תופס כאין עוד מלבדו, כהתכללות בו ית', ממילא הוא לא יכול להיפרד. כשם שהאדם אינו יכול להיפרד מעצמו, כך הוא לא יכול להיפרד ממנו ית'. זה האור שהולך ומאיר.

שינה בסוכה

והנה דינא דגמרא הוא לישון בסוכה (סוכה כ"ז א). ויש לשאול למה צריך לישון בסוכה. הרי כתוב למען ידעו דורותיכם. אבל בשעת השינה אין דעת, ואין אדם מקיים את הלמען ידעו. ישנה כאן נקודה נפלאה. כאשר האדם ישן בסוכה, אז מתגלה שבשעה שיש לו ביטול של הדעת, אז הוא נכלל בו ית', והסוכה היא גופא הדעת שלו. שינה בסוכה פירושה שהאדם מגלה שבלי דעת הוא נכלל בו ית', וכל הדעת שלו היא סוכה, ואין כאן שום דעת אחרת. משא"כ כאשר האדם ער, אזי כביכול הסוכה היא ההתלבשות החיצונית שמגלה שהדעת היא לבוש. אבל כאשר האדם ישן ודעתו מסתלקת, אז בעצם כל האני שלו הוא רק הסוכה ואין כאן יותר מזה. אין מעבר לזה שום נקודת אני, כי האני הוא עצם הדעת, וכאשר הדעת מסתלקת הוא נכלל בו ית'. ואז האני שלו היא הסוכה. וכשם שהאדם יש לו דעת והוא חלק מהאני שלו, כך האדם ישן בסוכה. כלומר שהסוכה היא עצם הלבוש של הנפש שלו. דהיינו, עצם השינה בסוכה היא אותו גילוי, שהאדם תופס שהדעת היא התלבשות, והסוכה היא לבוש לנפש. אבל מצד השינה עצמה הוא נכלל בו ית' ומתכלל בו ית', ואז הסוכה עצמה היא בחינה של התלבשות.

שמחת תורה

זהו האור שממשיך ומאיר עד אשר ההארה מגיעה לשמחת תורה. והנה בענין שמחת תורה, צריך להבין איך מתקשר סוף ימי הסוכות עם שמחת תורה. עומק הדברים. מצד מה שהיום אנו תופסים את התורה מצד הדעת, אזי דרך הדעת אנו מקבלים את התורה. אבל כאשר מתגלה בסוכות שהדעת היא התלבשות, אזי מתגלה מהלך חדש בחיבור לתורה. מתגלה שהחיבור לתורה מצד הנקודה הפנימית, היא איננה מן הדעת, כי הדעת היא רק התלבשות. מכאן מגיעה הנקודה של השמחה. השמחה היא כאשר ישנו בירור מהי המהות האמיתית של התורה. כל זמן שאדם נמצא לאחר החטא והוא תופס את התורה כדעת, בעצם נעלמת ממנו הנקודה הפנימית של התורה, אותה נקודת מאור. אבל כאשר ישנו תיקון בסוכות ומתגלה שהדעת היא לבוש לנפש, והאדם מפריד את העצמיות מן הלבוש, ממילא הוא מקבל תורה חדשה. הוא מקבל את המאור שבתורה, את האין שבתורה. ואין לך שמחה גדולה מזו.

גומרה של תורה

וזה מה שנקרא שעושים שמחה לגומרה של תורה. מה הכוונה לגומרה של תורה. כאשר אנו מבינים שההשגה שלנו בתורה היא רק נקודת הגומרה של תורה, היא רק נקודת הגבול, הגמר, אבל אינה נקודת העצמיות, זו גופא השמחה. כאשר אנו נמצאים בתוך חטא עץ הדעת, אז ממילא אנחנו תופסים את התורה בדעת, ודעת היא נקודת הגבול, נקודת האני, נקודת המיצר. ממילא כך תופסים את התורה. אבל כאשר מתגלה שכל זה הוא רק לבוש, אז שמחה גדולה לנו שמתגלה מהי באמת התורה. השמחה היא על שמתגלה לנו מהי התורה, ומהי הגומרה של התורה. כי אלו שני דברים נפרדים. השמחה איננה על גומרה של תורה בלבד, אלא מתגלה לנו שהתפיסה שתפסנו היא בחינה הנקראת גומרה של תורה, שזה גמר, שזה סוף, שזה גבול. אבל בשביל להראות שיש לנו חיבור לנקודה שהיא בלתי גבולית, מיד מתחילים את התורה מחדש, לאחר "לעיני כל ישראל" מיד "בראשית", אז מתגלה לנו מהלך חדש בתורה. עד עכשיו תפסנו שישנה גומרה של תורה, אבל עתה מתגלה לנו בעצם נקודה חדשה, שאין גומרה של תורה. בזה שמיד מתחילים מחדש, מתגלה לנו שהתורה היא בלתי גבולית, ומתגלה המאור שבה.

אדה"ר יכול היה לתקן את כל הבריאה מיד

מצד מה שהאדם תופס את עצמו כאני, הרי הוא אחוז בגבול. מצד מה שהאדם תופס שהאני הוא התלבשות, אבל עצם המציאות היא התכללות בו ית', אז הוא נאחז באין סוף. נמצא שעצם התיקון של חג הסוכות, מברר מהי התורה העצמית הפנימית, שהיא שאין עוד מלבדו, ומאידך מהו הגבול. וזה גופא מה שמתגלה בשמחת תורה. מצד גומרה של תורה אנו מגלים שהסוף הוא הגבול והוא לבוש. ומאידך אנו חוזרים להתחלה, נעוץ סופם בתחילתן (ספר יצירה פ"א), לגלות שבאמת הפנימיות של התורה היא בלתי גבולית. וזה גופא שלימות ההשגה. זה מה שכותב האר"י שאילו לא חטא האדם, בשבת בראשית היה כבר נתקן הכל (שער מאמרי רשב"י פרשת קדושים, עמ' קע"ט ט"א במהד' ברנדווין). כי אדה"ר היה אז מדבק את עצמו בו ית' מיד, והיה מגלה שבעצם האני הוא לבוש ותפיסת המציאות היא שאין עוד מלבדו. אלא לאחר שחטא, ישנו המהלך של ימים נוראים סוכות ושמחת תורה. סוף דבר כל המהלך של הימים הללו הוא לגלות שישנה מציאות של אין עוד מלבדו, והשאר כביכול התלבשות בו ית'. יוצא שהעצמיות היא אין עוד מלבדו, בלתי בעל גבול, והלבוש הוא הגבול. וישנו כאן בירור של כל דבר במקומו, ואין לך שמחה גדולה מזו המביאה את האדם לדביקות פשוטה בו ית'.

אור וצל בסוכה

סוכה גשמית או ענני כבוד

איתא בגמרא (סוכה י"א ב'), "כי בסכות הושבתי את בני ישראל, ענני כבוד היו, דברי רבי אליעזר, רבי עקיבא אומר, סוכות ממש עשו להם". זו המחלוקת הידועה מה היו הסוכות שבמדבר, וברור הדבר שאלו ואלו דברי אלקים חיים. אלא שבתפיסה של עולם העשייה עשה להם סוכות ממש, ובתפיסת שורש הסוכה בעולם הרוחני, היו סוכות הללו ענני כבוד. יוצא שכל מאן דאמר מיירי בעולם אחר. אלא שישנה כאן הבחנה של אור וכלי, דהיינו, הסוכה הגשמית היתה כלי להארה של ענני הכבוד.

עד עשרים אמה שלטא עינא

איתא במשנה בריש סוכה "סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה, ורבי יהודה מכשיר". ובגמרא מובאים כמה פירושים במחלוקת זו. פירוש ראשון משום רבה, "עד עשרים אמה אדם יודע שהוא דר בסוכה, למעלה מעשרים אמה אין אדם יודע שדר בסוכה משום דלא שלטא בה עינא". מבואר שהמחלוקת היא מצד הדעת. דהנה בפסוק כתוב "למען ידעו דורותיכם כי בסכות הושבתי וכו'" (אמור כ"ג מ"ג). א"כ ת"ק לומד מהפסוק שהסוכה נצרכת לדעת, ולמעלה מכ' אמה הוא למעלה מהתפיסה של הדעת, של המוחין, שזו בחינת ראייה. בעוד שרבי יהודה תופס את הסוכה במהלך של לא ידע, ואינו דורש את הפסוק. מבואר אם כן שישנן כאן שני בחינות בסוכה. ישנה סוכה של דעת, למען ידעו דורותיכם, ויש סוכה שלמעלה מן הדעת, שאין אדם יודע, שזה למעלה מעשרים. בלשון הפנימיות אפשר לומר שמכיון ש"עשרים" בגימ' "כתר", א"כ ר' יהודה תופס את הסוכה מצד בחינת הכתר, מבחינת האין, מבחינת הלא נודע, למעלה מהעין, "כי

לא יראני האדם וחי" (כי תשא ל"ג כ'), ולכן לא צריכה העין לשלוט בה. בעוד שת"ק תופס את הסוכה מצד חכמה, המשתלשלת מכתר בסוד "והחכמה מאין תמצא" (איוב כ"ח י"ב), והעין צריכה לשלוט בה, כי עין היא בחינת חכמה (עי' ע"ח ש"ד פ"א קרוב לתחילתו). לסיכום, ישנם שני בחינות של סוכה, האחת של דעת, למען ידעו דורותיכם, והשניה, של לא ידע, שאין אדם יודע שהוא דר בסוכה, כלומר אין אדם יודע, שזה מהלך של סוכה של לא ידע.

שיטת ר' זירא ושיטת רבא

מלבד פירוש רבה במשנה, הגמרא מביאה עוד שני פירושים, דרב זירא ודרבא. רב זירא לומד מהפסוק "וסוכה תהיה לצל יומם מחורב ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר" (ישעי' ד' ו'). וסברתו היא שעד כ' אמה אדם יושב בצל הסכך, ואם הסוכה גבוהה מכ' אמה, הוא כבר יושב בצל הדפנות, והסוכה נקראת על שם הסכך ולא על שם הדפנות שהם רק היכי תימצי להחזיק את הסכך. ורבא למד מהפסוק "בסוכות תשבו שבעת ימים, אמרה תורה, כל שבעת ימים צא מדירת קבע ושב בדירת עראי, עד כ' אמה אדם עושה את דירתו דירת עראי, למעלה מכ' אמה אין אדם עושה דירתו דירת עראי אלא דירת קבע". ביאור הדברים. אם הסוכה היא זכר לסוכות הגשמיות במדבר כדעת ר"ע, א"כ הסוכות שלנו והסוכות במדבר אינן אותן סוכות ממש. דהרי אפילו האידנא כל סוכה אינה דומה לחבירתה, וכל אדם גם יכול לבנות סוכה שונה משנה לשנה. א"כ סוכות דידן הן באמת עראי. אבל אם הסוכה היא זכר לענני הכבוד, שהם מהעולם הרוחני שלמעלה מהעולם הגשמי, אזי עצם הסוכה אינה עראי, אלא היא קבע, דענני הכבוד אינם משתנים לעולם, רק שהית האדם בתוכם היא עראית, וגם במדבר לאחר מות אהרן נסתלקו ענני הכבוד. א"כ לשיטת רבא, לכאורה יוצא שרבי יהודה סובר כר"א שהסוכה היא זכר לענני הכבוד, ות"ק סובר כר"ע, שהסוכה היא זכר לסוכה גשמית.

עקודים וברודים

והנה בכתבי האר"י (ע"ח ש"ו פ"א מ"ת), מוזכרים ג' עולמות, עקודים, נקודים, וברודים, ע"ש הפסוק בפר' ויצא (ל"א י"ב). והנה בתמצית ממש, עולם העקודים הוא אותו עולם שהדברים נעקדים מאוחדים ואינם נפרדים בו. ולאחריו

יצא עולם הנקודים בו היתה נקודת ההתפרדות, ובו היתה שבירת הכלים. ולאחריו יצא עולם הברודים שהוא עולם האצילות, עולם התיקון של השבירה. לענינו, ענין העקודים הוא לתפוס כל דבר כאחדות. העקודים הם למעלה מן השבירה ולמעלה מן התיקון. דשבירת הכלים אינה שייכת כלל בעקודים כידוע, כי דבר שהוא עקוד הוא מאוחד, ואין שייכת בו שבירה כלל, כי השבירה שורשה בהתפרדות.

חמה וצל בסוכה ובבריאה

והנה קי"ל סוכה שחמתה מרובה מצילתה פסולה, צילתה מרובה מחמתה כשרה (משנה סוכה כ"ב א', או"ח תרל"א א'). כלומר בסוכה תמיד יש עירוב של חמה וצל. ואם היא מעובה עכ"כ שגשמים אינם חודרים לתוכה, וכ"ש חמה, יש ספק אם היא כשרה (עי' מ"ב תרל"א סק"ו), דהוי כמו דירת קבע. והנה "חמה" בגימ' נ"ג, ו"צל" בגימ' ק"כ, וביחד עולה קע"ג, ועם הכולל קע"ד, גימ' ד"עקד". הרי שחמה וצל בסוכה הם בהבחנת העקודים. עומק הדבר. למעשה שורש הבריאה הוא עירוב של אור וחשך, גילוי והעלם, פנים ואחורים (עי' ברמח"ל, כללים ראשונים כלל כ"ה, וקל"ח פתח ע"ו), "חכמת אדם תאיר פניו" (קהלת ח' א'). וכל השתלשלות היא מהלך של העלם וצמצום. וכמובן הצמצום הקדמון הוא בחינה של העלם. בהקשר של הסוכה, שני הבחנות הללו של אור וחשך, גילוי והעלם, נקראות חמה וצל. והנה הבחנת העקוד בסוכה היא האחדות בין החמה לצל. בנקודה זו נמצא סוד היחוד, סוד היחיד, התפיסה שאין בה שבירה. כלומר עצם העבודה של הסוכה היא לגלות את ההבחנה שחמה וצל הם אחדות פשוטה.

לא תוסיף ולא תגרע על רמ"ח מצוות עשה

נבאר את הדברים ביתר הרחבה. הנה הגמרא בסוכה (ב' ב') מבארת שרבה ורבא לא למדו את הדין של כ' אמה כרב זירא מהפסוק בישעי', מפני שהם למדו שהסוכה בפסוק היא סוכה שתהיה בימות המשיח, אבל א"א ללמוד ממנה הלכות לסוכות דהאידינא. והנה* בפסוק מוזכר שהסוכה תהיה למחסה ולמסתור מזרם

* הרמזים דלקמן נמצאים בכמה ספרים, עיי' למשל ספר וחקרת ודרשת לרא"י גרוסמן, פרשת האזינו תשנ"ג.

וממטר. וידוע שישנם רמ"ח מצוות עשה, ועל רמ"ח עשה הללו נאמרו שני לאוין, דהיינו לא תוסיף ולא תגרע (ע' הינוך מצוה תנ"ד ותנ"ה). והנה אם נגרע מרמ"ח אחד, יישאר רמ"ז, אותיות "זרם". ואם נוסיף לרמ"ח אחד, נקבל רמ"ט, אותיות "מטר". ויש להבין מה ענין זרם ומטר ללא תוסיף ולא תגרע. בהקדם, הנה ענין לא תוסיף ולא תגרע הוא אזהרה שלא לשבור את הגבול, לא רק אזהרת לא תגרע, אלא גם אזהרת לא תוסיף, דכל המוסיף גורע (סנהדרין כ"ט א'). ושורשם של הלא תוסיף ולא תגרע הוא בנקודה שלמעלה מהגבול, הנקראת בלתי בעל גבול, שבטבעו לבטל את הגבול. וא"כ כאשר התורה אוסרת להוסיף או לגרוע, עומק הדברים הוא שאף שבודאי עבודת האדם מצד פנימיות הנפש היא לדבק עצמו בנקודה של אין עוד מלבדו, בבלתי בעל גבול, מ"מ חייב האדם לדבק עצמו גם בגבול. זאת התורה לא תהא מוחלפת. ורצונו ית' הוא שנידבק גם בגבול. ומצד כך הוזהרנו שלא להוסיף ולא לגרוע. וסטיה מגדר הגבול, כלומר הארה של הבלתי בעל גבול בגבול לבטל את הגבול, הוא נגד רצונו ית'.

כח השמירה בסוכה

והנה כאשר ההארה של הבלתי בעל גבול והגבול מתגלים בבת אחת, שבעצם זו סוד האחדות, על בחינה זו נאמר והסוכה תהיה לצל יומם מחורב ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר. והנה מסתור הוא בסוד הסתר, וכאשר מתגלה הבחינה של יושב בסתר עליון (תהלים צ"א א'), אזי מתגלה נקודת הבלתי בעל גבול, ולכאורה זו סתירה לגבול. לכן כתוב כאן ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר. כלומר יש כאן גילוי של בחינה הנקראת זרם ובחינה הנקראת מטר, שהן הגדרים של לא תגרע ולא תוסיף, כנ"ל. וא"כ הפסוק מרמז גם על הבלתי בעל גבול וגם על הגבול, והוא מברר לנו שבסוכה מתגלה ששניהם אמת, ואין לבטל לא את זה ולא את זה. בסוכה ישנה ההתגלות של הבלתי בעל גבול אבל עדיין צריך שמירה על הגבול, דהמצוות אינן מתבטלות. והנה ידוע מה שכתוב בספה"ק (ע"י שם משמואל מועדים סוכות שנת תרע"ד בשם אביו האבני נור, וכן בתפארת שלמה על סוכות שבת חוה"מ), שסוכה אינה צריכה שמירה, כי יש בה כח שמירה בעצמותה, ולכן זו אחת הסיבות שפטורה ממזווה. אבל לדרכנו, עומק הענין אינו שמירה ממזיקין, אלא כח הסוכה הוא בכך שלא תהיה פריצה של הבלתי בעל גבול שיבטל את הגבול.

כל הבריאה נבראה ביום הראשון

והנה כתוב בפסוק (בראשית ב' ד'-ה') "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים. וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח כי לא המטיר ה' אלהים על הארץ ואדם אין לעבוד את האדמה". ורש"י (ריש פסוק ד') מפרש, ללמדך שכולם נבראו ביום ראשון, וכן כתב הרמב"ן בריש בראשית בענין ההיול. כוונת הדבר שביום הראשון נבראה הבחינה של האין. וא"כ ביום הראשון שיח השדה ועשב השדה וכן האדם היו במצב של אין, בכח, במצב של טרם, אותיות מטר. ורק לאחר שיצא האדם לפועל ויחל לעבוד את האדמה, ואח"כ המטיר ה' על הארץ, אז שיח השדה ועשב השדה יצאו מהכח אל הפועל. א"כ ביום הראשון היה גילוי של האין עוד מלבדו, גילוי של הבלתי בעל גבול. ואז הגבול עדיין לא נברא בפועל, אלא היה בשורש, בכח, באין, בהיול. ומה שהאיר היה רק נקודת האין עוד מלבדו, והגבול היה בבחינה של שרש, בבחינה של מטר, בבחינה של טרם. ואדם אין לעבוד את האדמה, בפשטות משמע שכאשר הבריאה היא במהלך של אין, אז עדיין לא היה כאן את המהלך שהקב"ה המטיר. אבל בעומק, "כי לא", הבחינה של "לא", שזו לכאורה בחינה של שלילה, באמת אין זו שלילה, אלא זה גופא "המטיר ה' אלקים", זה גופא היה המטר. כלומר הבריאה היתה באותה נקודה שהמהלך של לא תוסיף ולא תגרע היה רק בשרש. "ואדם אין", כלומר שהשרש שלו היה מאותה נקודה של האין גבול. אלא שביום השישי כאשר צבר הקב"ה את אפרו וגיבלו כמו שאמרו חז"ל (פרקי דר"א פ"י, ויק"ר כ"ט א'), אז התחדש המהלך של הגבול שבאדם, היצירה של היש של האדם, שאז נאמר איסור של לא תוסיף ולא תגרע.

שורש החטא בלא תוסיף

ועל איסור זה עברה חוה, שהוסיפה על ציווי ה' (רש"י בראשית ג' ג'). שבעומק, הוספה זו היתה אותה הארה של הבלתי בעל גבול, אבל עי"ז היא שברה את הגבול, וזה נגד רצונו ית'. וכל זה בא מכח הנחש בגימטריא משיח כידוע. אבל באמת תיקון המשיח הוא לגלות את ההתכללות של הגבול בהבלתי בעל גבול, אבל לא שהבלתי בעל גבול ישלול את הגבול. זה גופא התיקון הגמור, זו האחדות הפשוטה, שהגבול והבלתי בעל גבול נכללים זה בזה, ואינם שוללים זה את זה.

וכן זה גופא התיקון לחטא של אדם הראשון, שנבע מאותה נקודה של לא תוסיף, שבאה לשלול את נקודת הגבול, ובכך עברה על רצון ה'. ובעומק צריכה להיות כאן הארה של האיסור דלא תוסיף, וכן הארה שהאין גבול אינו שולל את הגבול, אלא זה נכלל בוה, כפי שבארנו לעיל כיצד זה מרומז בפסוק דישעי', בסוכה של ימות המשיח.

האומות בועטים בסוכה ויוצאים

מובא בחז"ל (ע"ז ג' א', תנחומא שופטים פ"ט), שלעתיד לבוא ירצו הגויים לקיים מצוות כדי שיהיו ראויים לקבל שכר כישראל, והקב"ה יתן להם מצוה קלה, וסוכה שמה. וכ"א יבנה לו סוכה בראש גגו, והקב"ה מוציא חמה מנרתיקה*, וכאו"א מבעט בסוכתו ויוצא. והנה בפשטות משמע שהוצאת החמה מנרתיקה גורמת להם לבעוט בסוכה ולצאת. אבל בעומק הפירוש הוא הפוך. חמה היא הבחינה של ההארה, והנרתיק הוא הבחינה של הצל, שהוא הגבול של החמה. חמה בנרתיקה היא ההבחנה של התכללות הגבול והבלתי בעל גבול. את ההבחנה הזאת אומה"ע אינם יכולים לסבול. הבעיטה שלהם בסוכה, היא בעיטה בחמה בנרתיקה, בהתכללות של הגבול בבלתי בעל גבול. הם רוצים לבעוט בגבול, בנרתיק, לשבור אותו, ולהישאר רק עם הבלתי בעל גבול, עם החמה. התפיסה שלהם היא שאם ישנו בלתי בעל גבול, אז הגבול אינו נכון. א"כ עצם הבעיטה שלהם היא להוציא את חמה מנרתיקה, לבטל את הגבול, וממילא אין צורך במצוות סוכה שהיא גבול, ולכן הם יוצאים ממנה.

ביאור פירושו של ר' זירא

אם נתבונן בסוכה, נראה שהדפנות הם מצד ההבחנה של גבול בסוכה, שהרי הם מגדירים את גודל הסוכה. והסכך הוא מצד ההבחנה של הבלתי בעל גבול בסוכה, שהרי דרכו בא האור לסוכה. והנה הזכרנו לעיל את חילוקו של רבי זירא, שעד עשרים אמה אדם יושב בצל סוכה, ולמעלה מעשרים אמה אדם יושב בצל דפנות. עומק הדברים. בודאי החמה מאירה דרך הסכך, אבל מקור הצל יכול

* בגמרא בע"ז הגי' היא מקדיר עליהם חמה, אבל בתנחומא הגי' היא מוציא חמה מנרתיקה, ועי' במימרא דר"ל בע"ז (ג' ב' שורה תחתונה), מוציא חמה מנרתיקה ומקדיר.

להיות בין מהסכך ובין מהדפנות. כאשר הסוכה היא פחות מעשרים אמה, אזי האדם יושב בעיקר בצל הסכך, ודרך הסכך מאירה החמה וגם מקור צל החמה הוא בסכך. וא"כ הסכך מגלה את האחדות של הצל והחמה, של הגבול והבלתי בעל גבול, וזו מהות הסוכה כפי שנתבאר. אבל בסוכה שלמעלה מעשרים אמה, צל הדפנות הוא העיקר, וצל הסכך בטל אליו, אזי ישנו כאן פירוד בין מקור האור למקור הצל, בין הגבול לבלתי בעל גבול, ולכן הסוכה פסולה. אמנם ר' יהודה מכשיר גם כאשר הצל בעיקרו הוא צל דפנות. פירוש הדבר, שר' יהודה תופס גם בגבול את האין עוד מלבדו, שאין מציאות של נפרדות כלל, ואלו דברים עמוקים מאד.

אדם בתפיסה של 'כל'

והנה ישנה שמועה בשם הגר"א (עי' חומש הגר"א מהדורת וויינרעב חיי שרה כ"ד א'), מנין שאברהם קיים מצות סוכה, מדכתיב וה' ברך את אברהם בכל, בכל הוא ראשי אותיות של המלים בסוכות, כל, למען (אמור כ"ג מ"ב-מ"ג). וצריך להבין מה הקשר בין בכל לסוכה. בהקדם, הנה איתא בגמרא (ב"ב ט"ז ב'), "שלשה הטעין הקב"ה מעין עולם הבא, אלו הן אברהם יצחק ויעקב. אברהם דכתיב ביה בכל, יצחק דכתיב ביה מכל, יעקב דכתיב ביה כל". דהיינו, בשלשתם נמצאת הבחינה של 'כל'. והמהרש"א פירש שם ש'כל' הוא בחינת עולם הבא שכולו טוב. אבל אנו נבאר במהלך אחר. הנבאר הוא גבולי והקב"ה הוא בלתי בעל גבול. נמצא שהנבאר הוא חלק, והקב"ה הוא 'כל', דלא שייך להגדיר בו חסר ח"ו. א"כ עולה שהגמרא דורשת שכביכול הקב"ה האיר על האבות בחינה של עצמו. ולכן גם מצינו בספח"ק שהאדם נקרא 'כל' (עי' עבודת הקודש לאבן גבאי חלק סתרי תורה פכ"א, הביאו השל"ה בהקדמה לעשרה מאמרות אות ו', ועי"ש גם בהקדמה לעשרה מאמרות הגה"ה ד"ה הנה באתי לבאר אות ג'). לדרכנו הפירוש בזה הוא שיש בכח האדם לדבק את עצמו באין עוד מלבדו, בבלתי בעל גבול, שהוא ית' לבדו יכול באמת להיקרא 'כל', כי אין מציאות בלתו של 'כל'. אבל הנבראים הם בעצמותם חלק, וא"א לומר עליהם 'כל'. אלא שעצם הכח שבאדם לדבק את עצמו בנקודה של אין עוד מלבדו, נקרא 'כל', על שם שהוא דיבק עצמו בתפיסה הנקראת 'כל', כביכול בעצמותו ית'. א"כ מה שנאמר 'כל' באדם בכלל ובאבות בפרט, הוא רק מצד ההתכללות בו ית'.

הבלתי בעל גבול מסתתר בסוכה

נחזור לשייכות בין ככל לסוכה. להנתבאר לעיל, נמצא שהגר"א בא לרמוז שהסוכה היא גילוי של אין עוד מלבדו. ולמרות שהתפיסה החיצונית של הסוכה היא בבחינה של גבול, מצד הצל ומצד הדפנות, מ"מ סוד הסוכה היא 'כל', ה' ברך את אברהם בכל, ובסוכה מתגלה ההתכללות של הגבול והבלתי בעל גבול בבת אחת. דהיינו, עצם התפישה של הסוכה היא האחדות האמתית של האין עוד מלבדו, כח הבלתי בעל גבול – עם התפיסה של הגבול, וזהו עצם המציאות הפנימית של הסוכה. כלומר תפיסת הסוכה היא התבטלות אליו ית', התכללות בו ית'. וע"י ההתכללות בו ית' בישיבת הסוכה, אדם יכול לכלול את הנקודה של הגבול והבלתי בעל גבול בבת אחת. ובודאי שאין האדם יכול לעשות זאת מצד השגה, כי אין תפיסה ואחיזה בו ית' כלל וכלל, והדעת אינה יכולה להבין כיצד הגבול נכלל ומתיחד בבלתי בעל גבול. אלא מצד הצלא דמהימנותא, מצד עומק האמונה באין עוד מלבדו, אפשר לאדם להתכלל בבת אחת בגבול ובבלתי בעל גבול. זה הבחינה של הבלתי בעל גבול כהדין קמצא דלבושיה מיניה וביה (בר"ר כ"א ה'). הארת הסוכה בעצמיותה היא "בצל כנפיך יחסיון" (תהלים ל"ז ח'), "יושב בסתר עליון" (תהלים צ"א א'), "וסוכה תהיה למחסה ולמסתור", כי הבלתי בעל גבול מסתתר בסוכה, וזו בעצם ההארה בימים אלו ליושב בסוכה.

אין קבע בנברא

נחזור לענין דירת קבע ודירת עראי בסוכה. והנה ההבנה הפשוטה של דירת עראי היא שעולם העשייה הוא בעצם מציאות עראית, בעוד שגן עדן הוא הדירת קבע, בלשון חז"ל, התקן עצמך בפרוודור לפני שתיכנס לטרקלין (אבות פ"ד מט"ז). אבל באמת גם הקבע דגן עדן אינו אלא עראי. הרי לאחר ביאת המשיח שוב לא יהיה גן עדן, והמשיח אי"ה הרי יבוא קודם סוף האלף השישי. א"כ גן עדן אינו קבע, אלא שהמשכו הוא יותר מאשר השבעים שנה של אדם בעולם העשייה. ואם נתבונן הלאה, גם השכר של האלף השביעי הוא עראי, רק אלף שנה*. לאחר מכן ישנו האלף השמיני שהוא מהות אחרת. סוף דבר באלף העשירי יגיע הנברא

* אמנם הזמן באלף השביעי אינו הזמן שאנו מכירים בעולם העשייה.

למצב של ביטול גמור בהתכללות בו ית'*. נמצא שעצם המציאות של הנברא היא רק עראי, ואין לו מציאות של קבע כלל. רק מציאותו ית' היא מציאות קבע. ושאר הנמצאים נמשכים מאמיתת המצאו בצורה של עראי. אם כן בעומק, הצא מדירת קבע והיכנס לדירת עראי, אין הכוונה רק כפשוטה לצאת מעולם העשיה, מהבית הארצי בו אנו דרים רוב ימות השנה, ולהיכנס לסוכה הארצית של חג הסוכות. אלא בעומק הציווי הוא לצאת משרש הגבול, שהוא החכמה, הדעת, המוחין, לצאת מהעולם שלא שייך בו באמת מציאות של קבע, ולהיכנס לדירת עראי, דהיינו לתפיסה שכל הנבראים בעצם הם עראי. ואז ישנה ההתכללות של הבלתי בעל גבול והגבול בבת אחת כנ"ל.

תפיסת הקבע היא בדקות כפירה

כאשר האדם תופס את עצמו כמציאות של קבע, הוא אינו יכול להיכלל בו ית', כי סוף סוף הוא תופס שגם הוא מציאות, ואין מציאות יכולה להתבטל. אבל בעומק, בדקות, תפיסה זו היא קרובה לכפירה. כי בעומק אין שני מציאויות, והמציאות האמיתית היא אחת. אמנם כשם שהוא ית' אינו נודע, כך גם הגבול לא נודע, וכשם שאותו ית' איננו מבינים, כך איננו יכולים להבין כיצד הגבול נכלל בו ית'. א"כ בעומק שום מציאות איננה מובנת, הכל אמונה. וממילא, ברגע שהאדם משיג את עצמו כמציאות בפני עצמה, הרי שהוא מרגיש את עצמו כקבע, ולא חשוב שהוא יודע שההרגשה מכובת, אבל עצם ההרגשה גורמת לכך שהוא נפרד, וממילא אינו יכול להכלל בעצמות המציאות, כי הוא חי במציאות כוזבת, למרות שהוא יודע שזאת מציאות כוזבת והכל כאן עראי. ובעומק לפנים מעומק, כל עראי בעצם הוא קבע, כפי שהעלינו לעיל בשיטת ר' יהודה אליבא ר' זירא. כשאנחנו תופסים שדבר מסוים אתמול הוא היה והיום שוב אינו נמצא, זה מצד התפיסה של שינוי ותנועה. אבל עד כמה שמבינים שבאמת מצד התפיסה של אין עוד מלבדו, אין שייך לדבר על השתנות, "כי אני ה' לא שניתי" (מלאכי ג' ו'). נמצא שמצד התפיסה של אני ה' לא שניתי לא שייך לדבר על מושג של עראי. עראי ענינו שינוי, דבר שאינו קבוע. בו ית' מצד התפיסה של אני ה' לא שניתי, בודאי לא שייך לדבר על השתנות, על עראות. כשאדם

* בענין מהלך האלף השביעי עד העשירי עי' ברמח"ל, כללים ראשונים אות ט', אגרות פתחי חכמה ודעת אות כ"ג (מהדורות פרידלנדר).

תופס בעומק את הבריאה שאין עוד מלבדו, והכל זה 'הוא', ממילא אין כאן תפיסה של עראי.

יש אין יש

א"כ אדם מתחיל מתפיסה של יש, עובר לתפיסה של אין, וחוזר לתפיסה של יש. היש הפשוט הוא דירת הקבע הפשוטה שאדם תופס את עצמו כמציאות. צא מדירת קבע והיכנס לדירת עראי, זו אותה תפיסה שהכל עראי, ואז אין לנברא במה להאחז, והוא מרגיש שמציאותו מתבטלת. ואז אדם נכנס ליש האמיתי שהיא ההתכללות בו ית', ואז הוא למעלה מנקודת העראי. נמצא אם כן, שהעראי קונה את הקבע מנקודת ההתכללות. אבל באותה נקודה, כשם שהוא לא מושג כך גם הנבראים לא מושגים. ואם הם אינם מושגים, גם לא שייך לומר בהם מציאות של עראי. העראי היא מאותה נקודה שאנחנו אוחזים את הדבר ומצד המקבל ישנה השתנות. אתמול היה נראה בעיניו כך, והיום נראה בעיניו כך. מצד כך ישנה התפיסה של עראי. אבל מצד העבודה שהנבראים נכללים בו ית', אז אין לנו השגה לא בו ולא בלבושים. וכאשר אין לנו השגה לא בו ולא בלבושים, אין שייך לומר שיש כאן מציאות של עראי, אלא הכל כאן קבע, אלא שאין אנו משיגים דבר. הרי שזו הגדרה נוספת בעומק הנקודה של הסוכה. לכלול את הקבע ואת העראי בבת אחת בנקודה שהיא למעלה מהקבע ולמעלה מהעראי, באותה נקודה שלא שייך לדבר בה אם היא קבע או עראי, כי אין לנו בה לא אחיזה ולא תפיסה ולא הבנה.

כניסת כל האדם לסוכה פירושו ביטול האדם בסוכה

והנה ישנה שמועה בשם הגר"א* שישנן רק שתי מצוות שאדם נכנס כולו לתוכם, ארץ ישראל וסוכה, כפי שמרומז בפסוק "ויהי בשלם סוכו ומעונתו בציון" (תהלים ע"ג). והנה הענין שאדם נכנס כולו לתוכם, אינו רק כפשוטו שהוא נמצא כולו במצוה, אלא בעומק הענין שכולו לא נמצא כלל. כלומר, אין הפירוש שאני

* לכאורה שמועה זו אינה נמצאת בספרי הגר"א או של תלמידיו. אמנם היא מובאת בספרים רבים, עי' למשל יינה של תורה על סוכות לר"ב אדלר עמ' י"ד. ועי' גם בספר לבוש יוסף על מועדים ח"א, שמבאר ע"פ הגר"ח מבריסק, שהמקוה שונה מא"י וסוכה, שאין הטהרה חלה כאשר האדם נמצא בתוך המקוה אלא לאחר שיוצא מתוכה, עי"ש.

בתוך המצוה, אלא הפירוש שבתוך המצוה אין אני, אלא האני בטל לנקודת האלוקות שבמצוה. כביכול האין עוד מלבדו מכליל את האני – בו ית'. ואם יבוא אדם וישאל אם הבורא כולל את הנברא בו, אזי שוב אינו בורא אלא נברא ח"ו. אמנם כבר חזרנו ובארנו שענין ההתכללות בבורא אינו דבר מושג, אלא זו אמונה, ושם הסבר שבעולם לא יתפוס את הנקודה. כי הסבר פירושו אחיזה ותפיסה. ומה שמסבירים ואוחזים ותופסים הוא אינו הבורא. אם כן בו בעת שמדברים על הבורא, לא עליו מדברים. זהו סוד השלמות של הצלא דמהימנותא, שע"י נקודת האמונה השלימה, שהאדם מאמין שהוא נכלל בו ית' לגמרי, וכפי תוקף האמונה והאהבה וקביעות הלב, כך האדם נכלל בו ית' ואין לו מציאות של אני בכלל.

אדם מקריב עצמו קרבן

וזהו העומק של השבעים פרים שישנם בחג כנגד השבעים אומות (סוכה נ"ה ב'). עצם הכניסה לסוכה זהו המהלך של "ונשלמה פרים שפתינו" (הושע י"ד ג'), כלומר אדם צריך להקריב עצמו בסוכה. דהרי בעצם כל המהלך של הקרבן, כמו שכתוב ברמב"ן (ויקרא א' ט', ועי' גם בעץ הדעת טוב לרח"ו ריש ויקרא), שצריך המקריב לחשוב שראוי שהוא עצמו היה עולה לקרבן, וחסדי ה' הוא שיכול להביא בעל חי תחתיו. נמצא שהשבעים פרים שמקריבים בחג, מצד התפיסה של נפש האדם, עד כמה שהוא נכלל בתוך הסוכה, וכפי תוקף ההארה של הכניסה שלו לתוך הסוכה, כך בעצם הוא מקריב את האני שלו, ומבטל את שבעים כוחותיו כידוע מהגר"א (פירושו על ישעי' י"א א', ומובא גם בליקוטים לפירושו על ספר יצירה, וראה פירוש על כך בקונטרס שבעים כוחות הנפש המובא בספר עצות והדרכות לר"מ גרינוואלד). כלומר, שבעים האומות שבחיצוניות, בפנימיות אלו שבעים כוחות הנפש. וכאשר האדם כולל את כל שבעים הכוחות בסוכה, כלומר בו ית', אז האדם מגיע למהלך של שמחת תורה, שיש יחוד גמור בינו לקב"ה. ולכן שמחת תורה הוא יום אחד, היום שנתגלה בו האחד, אבל זה רק לאחר שאדם עבד בשבעת ימי סוכות לכלול את שבעים כוחותיו בו ית'. וכאשר הוא מגיע לשמחת תורה בלי תפיסה של אני בכלל, אזי אין לך שמחה גדולה מכאשר ישנו גילוי גמור של אין עוד מלבדו ממש.

בענין הויה ואדנות (א)

סוכה היא ענין אור מקיף

מובא בספרים הקדושים (עי' למשל שער הכוונות דרושי חג הסוכות דרוש ג'), שהסוכה היא בבחינת אור מקיף על האדם. במשל גשמי אנו מכירים שישנו מזון שנכנס לתוך האדם, וישנם לבושים הנמצאים על האדם. כך גם באור שהנשמה יונקת וניזונת ממנו, ישנו אור המתקבל בתוך האדם, וישנו אור המקיף על האדם. הסוכה היא בבחינת "ופרוש עלינו סוכת שלומך" (תפילת ערבית), היא מקיפה על האדם, היא בבחינת האור הסובב ומקיף על האדם. עומק הדברים. לכל אדם ואדם ישנה מדרגה שבה הוא אוחז. וישנו אור שהוא למעלה מהשגתו, אור שנמצא חוצה לו ומקיף אותו. אבל ישנו אור שאינו בהשגת שום נברא, ואור זה נקרא אור אין סוף, הוא אור שאינו יכול להיות מושג לאדם. וא"כ הסוכה, במובן הפשוט יותר, זהו אור שלמעלה מההשגה של האדם. אבל במובן העמוק של הדברים, זהו אור בעצם שלא שייך שיהיה מושג לשום נברא. זהו אור אין סוף שאף נברא אינו יכול להשיג אותו, זהו האור הסוכך עלינו, שבתוכו אנו נמצאים, כמו שמובא בשם הבעל שם טוב, שהאדם כאשר הוא נמצא באמת בהבחנה פנימית, הרי שהוא מצייר לעצמו ציור פנימי של הנשמה, כיצד היא נמצאת בתוך האור והאור סובב ומקיף אותה.

הסוכה קבועה הד' מינים מתנועעים

נסביר את המשמעות העמוקה בלקיחת ד' המינים, לולב הדסים ערבות ואתרוג. התורה חייבה אותנו לקחתם, אבל לא פירשה לנו כיצד. חכמים ביארו שישנו דין של נענועים בלקיחת הד' מינים. וכדי שהנענועים יהיו ניכרים היטב כתבו הפוסקים (עי' מ"ב תרנ"א סק"ד) שהקשר העליון בלולב יהיה לפחות טפח

בענין הוייה ואדנות (א)

פג

מתחת לראש הלולב כדי דיוכל המנענע לכסכס היטב בעלים. והנה הנענועים הם לששת רוחות השמים, כדי לעצור את הרוחות והטללים הרעים (סוכה ל"ז ב), וכן כדי להמשיך שפע טוב לעולם. אם כן יש בכח הנענועים לסלק את הרע ולהמשיך קדושה. זאת עבודת ד' המינים. מאידך, בעבודת הסוכה אין נענועים. להיפך אם הדפנות מתנועעות ברוח בשיעור מסוים הסוכה נפסלת (עי' חזו"א או"ח סי' ע"ז אות ו'). אלא דינה של הסוכה להיות יציבה ולא להתנועע. אמנם ישנו מכנה משותף אחד בין ד' המינים לסוכה, והוא הו' רוחות השמים, שהרי את הד' מינים אנו מנענעים לו' רוחות השמים, וכן הסוכה יש לה ד' דפנות (למרות שחלק מהדפנות יכולות להיות מדומות, עי' שו"ע או"ח תר"ל), קרקע* וכמובן סכך. אבל ישנו הבדל יסודי בין כאשר הרוחות הן בבחינת נענועים או בבחינת קביעה וקיימא.

סוד הנענוע בבריאה

בכדי להבין את עומק החילוק צריך להבין את השרש הפנימי של הבריאה. דהנה מובא בתורת האריז"ל כפי שנגלתה ע"י הר"י סרוג (עי' עמק המלך שער שעשועי המלך פנ"ח, ועי' אור התורה לאדמו"ר צמח צדק בהעלותך תרכ"ג, ועי' ריש שער הפונה קדים לבעל הלשם), שבראשית הבריאה היתה בבחינת נענוע. מדוע הבראשית של הבריאה היתה בבחינת נענוע. בכל התורה כולה אין מצוה לנענע. גם הנענוע בד' המינים אינו מפורש בתורה. והנה ישנו כלל שכל דבר שהוא ראשית הוא בעצם גם אמצע וגם אחרית. הראשית היא שרש הכל והיא מתפשטת בכל. וא"כ אם הראשית היא בבחינת נענוע, פירושו א"כ שהנענוע אינו רק דבר המתלווה לבריאה, אלא הוא בעצם נקודת הראשית של הבריאה וכן נקודת האמצע וכן נקודת האחרית. א"כ צריך להתבונן ראשית כל במושג נענוע. כאשר נבין את המושג נענוע בשרשו, נוכל להבין את הנענוע של ארבעת המינים שאנו משתדלים לקיים בכל שנה. והנה ישנו כלל של עש"ן, עולם שנה נפש (עי' ספר יצירה בהרבה מקומות), דהיינו שכל מה שקיים בעולם קיים גם בנפש, "מבשרי אחזה אלוק" (איוב י"ט כ"ו). כאשר אדם רוצה להבין דבר לאשורו, הוא לומד את הדבר מתוכו. אפילו על עולם של חולין אמרו אין חכם כבעל הנסיון, מחמת שבעל הנסיון רכש את הידע שלו מתוכו ומעצמו. אבל דבר שהאדם לומד מבחוץ, הוא

* בענין האם קרקע הסוכה נחשבת לחלק מהסוכה עי' מקורות לכך בהערה במאמר סוכות בזכות אברהם.

לעולם לא יתפוש את הדברים בעומק הפנימי שבהם. לתפוש דברים בעומק הפנימי שבהם, האדם צריך ללמוד את הדברים מתוכו. אם אדם רוצה להבין את מהות הנענוע בכלל ואת מהות נענועי הלולב בפרט, הוא צריך להבין איפה קיים אצלו בנפש מושג של נענוע. כאשר נבין את הנענוע בנפש, מכח הבנה זו נוכל להבין את הפעולה החיצונית שאנחנו פועלים בנענוע ארבעת המינים.

כל תנועה שורשה בחסר ותכליתה למלאות את החסר

והנה מובא בשם הגר"א (עי' אבן שלמה פ"ד אות ט') שאם אין האדם עולה, ע"כ הוא יורד. כלומר אין מושג של עומד במקומו. ואין הדבר אמור רק בבחינה של משנה לשנה, אלא גם בכל יום ובכל שעה ובעומק בכל רגע ממש, "לרגעים תבחננו" (איוב ז' י"ח). האדם נמצא בתנועה או של עליה או של ירידה. אין מצב שדבר עומד על מקומו בלי שינוי. כמו שאנו רואים שהשמש מתנועעת מהמזרח למערב ללא עצירה לרגע, אפילו שאיננו מרגישים שהיא מתנועעת בכל רגע, אבל ברור לנו שזה כך, כמו שברור לנו שמחוג השעות בשעון נע ללא הרף באותה מידה שמחוג השניות נע ללא הרף. אם כן ישנה תנועה גלויה בגלל מהירותה וישנה תנועה איטית פחות ניכרת, אבל היא קיימת באותה מידה. והנה מושג התנועה קיים רק בנבראים, אבל בבורא ית"ש כביכול אין תנועה. הטעם לכך הוא שהתנועה סיבתה ותכליתה היא מחמת שחסר לאדם דבר, והוא מתנועע למלאות את חסרונו. או שחסר לו עצמו והוא מתנועע למלאות את החסר של עצמו, או שהוא מתנועע למלאות את החסר של הזולת [ובעומק זה גם החסר שלו]. א"כ שורש התנועה בחסר ותכליתה למלאות את החסר. משא"כ האין סוף ב"ה אין בו שום חסר ולכן אין בו ענין של תנועה [ובעומק חידוש הבריאה הוא מכח תנועה שאין בה חסר ועי' לקמן]. אבל הנבראים שמעצם יצירתם הם מוגבלים – הם חסרים, זכר ונקבה בראם, נקבה מלשון נקב מלשון חסר. כל אדם יש בו את בחינת הנותן שבו שהוא בבחינת זכר ובחינת החסר שבו שהוא בבחינת נקבה.

הרצון לברוא את העולם הוא שורש לחסר ושורש לתנועה

והנה שורש התנועה לכאורה אינו בנבראים, אלא קודם להם. אמנם הרי האין סוף הוא שורש הנבראים, ובו בארנו שלא שייך ענין התנועה. אם כן הכיצד יתכן ששורש התנועה אינו בנבראים. ביאור הדברים. הרי ידועה ההבחנה

שהקב"ה ברא את העולם להטיב לנבראיו (ע"ה ריש שער הכללים). אם כן כביכול הבורא השלם פועל להטיב לנבראים החסרים. הרי שבהכרח ישנה הבחנת תנועה בבורא עולם, לא מחמת חסרונו ח"ו, אבל כדי למלא את חסרון ברואיו, שבראם חסרים כדי שיוכל להטיב להם. תנועה זו היא עומק ענין הנענוע שהזכרנו בשם עמק המלך. אילו בורא העולם לא היה רוצה להטיב לנבראים הרי שהוא לא היה בורא אותם מעיקרא, ואז לא היה שורש לתנועה. אלא שרצונו להטיב היא גופא שורש התנועה. כלומר עצם הרצון לברוא את הבריאה היא שורש התנועה. כי בריאה בהכרח יש בה חסר, דאל"כ אינה נבחנת לבריאה. לאחר שהבנו את הבחנת התנועה בבורא כביכול, נוכל להבין גם את ההבחנה בבורא שהיא הויה שאין בה תנועה.

הארת היה הווה ויהיה

הנה ארבעת המינים אנו מוצאים בהם תנועה, מחמת שהם שורש של ההארה ביחס לחסר שלנו. ולכן ענינם לסלק טללים רעים ולהמשיך שפע טוב. משא"כ שורש ההארה של הסוכה היא קביעא וקיימא כמו הסוכה עצמה. וכל זה מחמת שהאור של הסוכה הוא אור מקיף כפי שהזכרנו לעיל. ואין הכוונה שהוא מקיף מפני שהוא למעלה מהשגת הפרט, אלא זהו בעצם אור שלמעלה מהשגת הנבראים כולם, ולכן נקרא אור אין סוף. ומכיון שהוא אור אין סוף, הרי שאין בו תנועה, ולכן דפנות הסוכה יש בהם דין שיהיו יציבים ויעמדו בפני הרוח, ולא יתנועעו. הסוכה ענינה ופרוש עלינו סכת שלומך, לפרוש עלינו את אורו ית"ש, ואורו ית"ש הוא היה, הוא הווה, והוא יהיה. דבר שהוא היה הווה ויהיה אינו מתנועע. הנבראים הם מתחדשים והם מתכלים, סוף כל האדם למיתה, "כי עפר אתה ואל עפר תשוב". למדנו א"כ שישנן שתי הארות בחג הסוכות. האחת היא הארת הסוכה שהיא קביעא וקיימא, היא הארה בבחינת היה הווה ויהיה, שמשמעותו קיים ונצחי ואין לו ביטול. וקיימת הארה נוספת, הארת ד' המינים, שהיא הארה מתנועעת, הארה בערכנו, ולכן אנו מנענעים את ארבעת המינים.

נטילת הלולב בסוכה

אבל כמו שידוע בהאריז"ל (שער הכוונות דרושי סוכות דרוש א') ובפוסקים (מ"ב תרנ"א סקל"ד) שלכתחילה צריך לברך ולנענע את ארבעת המינים בסוכה [ודאי

דאין זה לעיכובא]. וצריך ביאור מה הטעם לכך. דהרי למרות ששתי מצוות הללו נוהגות באותו זמן, לכאורה אלו שתי מצוות נפרדות לחלוטין ואינן תלויות זו בזו כלל. דהרי לא מצינו שבסוכות ראוי להתעטף בציצית בסוכה. א"כ מדוע לברך ולנענע את ד' המינים בסוכה. ועוד דהרי קי"ל דאין עושין מצוות חבילות חבילות (עי' ברכות מ"ט א'). ונראה לבאר כך. כפי שבארנו, הארת הסוכה והארת ד' המינים אלו הארות שונות לגמרי. הארת הסוכה היא הארה קביעה וקיימא שאין בה תנועה, היא הארה של האור אין סוף, של ההיה הווה ויהיה, הארה של המציאות הנצחית שאינה משתנה, שאינה מתחדשת, שאינה מתכלה. ומאידך הארת ד' המינים היא בסוד שינוי, התחדשות, והתכלות. אנו רואים זאת במציאות הגשמית. כל שנה אנו קונים ד' מינים חדשים. האתרוג ההדסים והערבות פשיטא שאינם שורדים משנה לשנה. נדיר שהערבות שורדים אפילו את החג. לולב בדוחק אולי יכול להיות כשר גם לשנה הבאה, אבל בודאי שמאבד את הידורו. לכן כאשר אנו יושבים בסוכה בלי ארבעת המינים, ומנענעים את ארבעת המינים שלא בסוכה, הרי שאנו מפרידים את העולם של ההיה הווה ויהיה מהעולם שמתנועע ומתכלה ומתחדש, "חדשים לבקרים רבה אמונתך" (איכה ג' כ"ג). אבל עומק עבודתנו היא לאחד את העולם המתכלה עם העולם הנפסד, את העולם המתחדש עם ההיה הווה ויהיה הנצחי. לכן אין זה צירוף מקרי שהאדם צריך לכתחילה לנענע את ארבעת המינים בסוכה. אלא הצירוף הוא נחוץ כדי שהנענוע יהיה מחובר לאור המוחלט שאינו מתנועע.

שם הויה ושם אדנות

אמנם קל מאד לעשות את המעשה החיצוני, אבל אין זה פשוט כ"כ לאחד בעבודת האדם הפנימית את שתי התפיסות העמוקות הללו. בעומק זו עבודת החיים, זו המשמעות העמוקה של החיים. אמנם נפתח לדון בדברים בדרך הלימוד. הנה ישנו פסוק בתורה (אמור כ"ג מ"ב) שכתוב בו פעמיים "סכת". ובפסוק שלאחריו כתוב "סכות". ועי' בגמרא (סוכה ו' ב') כיצד דורשין זאת. והנה ידוע (עי' פע"ח שער הלולב פ"ג) ש'סכה' בגימטריא פ"ה ועם הכולל עולה א'להים. בעוד ש'סוכה' בגימ' צ"א שזו הגימ' של הויה אדנ'. נתבונן בעומק היחוד של השמות הויה אדנ'. ידוע פירוש השמות הללו (עי' שו"ע או"ח סי' ה'), הויה הוא היה הווה ויהיה, בעוד שאדנ' הוא שם האדנות. פירוש זה מורה שהשם הויה מורה על

בחינה שאינה מתכלה, בחינה נצחית, שהיא כביכול הויה הבורא. משא"כ הויה הנבראים היא מחודשת ומתכלה. והנה כידוע את השם הויה אנו כותבים אבל איננו קוראים אותו אלא קוראים כאילו כתוב השם אדנ"י (פסחים נ' א). והנה המושג אדנות הוא שיש אדון ויש לו עבדים. א"כ השם אדנ"י אינו מורה על עצמות אלא על יחס לאחרים, שהקב"ה שולט בעבדיו, וא"כ השם אדנ"י מראה על תנועה ולא על הויה. זו ההבחנה שאנחנו כנבראים מחוייבים לשעבד את פעולותינו לפעולות שגזר עלינו הבורא ית'. ברור לנו שהקב"ה נתן לנו את התורה ותר"ג מצוות דאורייתא ושבעה דרבנן. הרי שביחס לשם אדנות אנו מבינים היטב מהי עבודתנו.

לעתיד לבוא נכתב י"ה ונקרא י"ה

נתבונן עתה האם יש לנו עבודה ביחס לשם הויה. ידוע כמובן שעלינו להאמין שהקב"ה היה הווה ויהיה, אבל השאלה היא האם מלבד להאמין יש לנו גם עבודה להתחבר לשם זה. כפי שאומרים חז"ל "רבי אבינא רמי כתיב זה שמי לעלם וכתוב זה זכרי, אמר הקב"ה לא כשאני נכתב אני נקרא, נכתב אני ביו"ד ה"י ונקרא באל"ף דל"ת" (שם), "אבל לעולם הבא כולו אחד, נקרא ביו"ד ה"י ונכתב ביו"ד ה"י" (שם). גם בבית המקדש פעמים שהיו הוגים את השם הויה ככתבתו (עי' רש"י סנהדרין ק"א ב' ד"ה תנא, תוס' ע"ז י"ח א' ד"ה הוגה), כגון כהן גדול ביו"כ (יומא ס"ו א'), ובכל יום בברכת הכהנים (משנה סוטה ל"ז ב'). משמע א"כ ששייך להתחבר לשם הויה. והעבודה בשם הויה היא לצרף את עצמנו עד שנהיה מוכנים וראויים להתחבר לשם הויה. דמלבד העבודה של נענועי ד' המינים, שהיא עבודה של עבד לאדוניו, ישנה עבודה עמוקה יותר ופנימית יותר, שהיא עבודת הסוכה. "בסוכות תשבו שבעת ימים" (אמור כ"ג מ"ב). כאשר אדם יושב, הוא אינו מתנועע. ישיבה בסוכה זו עבודה להתחבר לאור אין סוף, אור שאין בו תנועה, אור הויה. ברצוננו להדגיש שאין מאמר זה מעין דבר תורה לומר בסוכה, אלא זו מהותה של מצות הסוכה, ובאמת זו כל עבודת האדם בימי הסוכות בפרט ובכל ימי חייו בכלל, להכין עצמו לכך ש"עתיד הקב"ה לעשות סוכה לצדיקים מעורו של ליתן שנא' התמלא בסוכות עורו" (כ"ב ע"ה א'). א"כ עומק העבודה בסוכות הוא ליחד את עבודת המינים עם עבודת הסוכה, ולשם כך אין זה מספיק להתפלל מסידור שמשלב את שם הויה עם שם אדנות.

הכרת האני מעבר להכרת הלבושים

הנה נבאר את המהלך עד כמה שניתן, עד כמה שזכנו הקב"ה בלשון לימודים. הנה הדבר העמוק ביותר שאנו מכירים הוא עצם האני של האדם. שאר ההכריות שיש לנו, הן הכריות חיצוניות. אדם מכיר את ביתו, הוא מכיר את רחובו, הוא מכיר את ארצו, הוא מכיר את העולם, אבל כל זהו הוא היכרות חיצונית. הוא חי את כל חייו בתפיסה של חוץ. כל מחשבותיו סובבות סביב המחוץ לו. גם בגדיו הם חוץ לאני. אבל כאשר האדם מתחיל לחפש את פנימיותו, הוא מזהה בעיקר פעולות, והוא מגדיר את עצמו ע"פ הפעולות של הגוף ושל המחשבה ושל ההרגשה. אם אדם מזהה בלבו שהוא נמשך לעסקנות בחסד, א"כ הוא מזהה את עצמו כאדם טוב. אם ח"ו הוא רואה שהוא מתאכזר לילדיו הוא אזי הוא מזהה את עצמו כרע. אם אדם מתבונן יותר פנימה, הוא רואה את נטיות לבו עוד לפני המעשים. הוא רואה את מחשבותיו. אבל בודאי שהאני של האדם כמו שאינו גופו ואפילו לא מוחו, כך האני של האדם אינו מחשבותיו והרגשותיו. המעשה המחשבה וההרגשה אינם אלא לבושים על הנפש (עי' תניא פ"ד, צדקת הצדיק אות רס"ג), אבל אינם עצם האני. א"כ איך ידע האדם מי האני שלו. בפה מלא אפשר לומר שאין כמעט מי שמכיר את עצמו היכרות פנימית מתוך עצמו. דא עקא, אם אדם אין לו הכרה אמיתית של עצמו, גם אין לו הכרה של הקב"ה. הרבה מאד אנשים מחפשים להכיר את הקב"ה. אבל "מבשרי אחזה אלוק" (איוב י"ט כ"ו). מכח הכרת האדם את עצמו הוא יודע את בוראו. אבל אם הוא אינו יודע את עצמו, כיצד ידע את בוראו.

הכרת הבורא מכח הכרת עצמו

נרחיב את הדברים כי הם מאד יסודיים. אין אדם כמובן שאינו מכיר את עצמו כלל, חוץ מרח"ל שוטים למיניהם. אלא שהאדם מכיר את עצמו מכח לבושו, מעשיו דיבוריו, הרגשותיו, ומחשבותיו. וכפי שההיכרות שלו עם עצמו היא חיצונית, כך ה"מבשרי אחזה אלוק" שלו חיצוני, ולכן לא יכול להיות לו קשר עמוק פנימי עם מציאות ה' ית'*. משל למה הדבר דומה, לאדם הרוצה לטחון קמח אבל אין לו מטחנה. מפני שהאני של האדם הוא הכלי להכיר את הבורא

* למעשה ה"ה שלא יכול להיות לו קשר פנימי עמוק עם אדם אחר.

בענין הויה ואדנות (א)

פט

עולם, קודשא בריך הוא וישראל חד הם (עי' שערי לשם ה"א סי' א' פ"ג, ספר הכללים ללשם כלל ט"ו ענף י"א). מי שמכיר את הישראל שבו, את ראשית הנפש שלו, בשביל ישראל שנקראו ראשית (רש"י בראשית א' א'), הוא זה שגם יכול להכיר את הראשית המוחלטת שזוהו הבורא עולם. אבל אם אדם אינו מכיר את הראשית שלו, אלא רק את תולדות אותה ראשית, את לבושיו, אז מה שחסר לו הוא לא רק מצד הישראל וקודשא בריך הוא חד הם, אלא חסר לו מצד עצם הישראל שבו. כי עצם האני של האדם הוא מצד הישראל שבו. והנה כיצד להכיר את האני הזה, אינו כתוב בשום ספר בעולם. מפני שכל ספר הוא לבר, הוא מחוץ לאדם. אי אפשר לכתוב את האני בספר, מפני שעצם הכתיבה מוציאה את האני לחוץ. אבל הקב"ה בעצמו כביכול עשה כן, "אנכי ה' אלקיך", אנכ"י ר"ת אנא נפשיאי כתבית יהבית (יל"ש שמות פ"כ רמז רפ"ו). הקב"ה כביכול נתן לנו כלי להכיר את הבורא עולם בעצמו. כערך ההכרה שהאדם מכיר את עצמו כך הוא מכיר את מציאות השי"ת. אם הכרתו את עצמו היא חיצונית, הכרתו בבוראו היא חיצונית. אם הכרתו בעצמו היא ראשונית, היא הכרה עצמית, אזי גם הכרתו את בוראו היא הכרה עצמית.

כתוב הויה ורואים אדנות

התורה מתחילה באות ב"ת, ועשרת הדברות מתחילים באות אל"ף, אנכ"י – אנא נפשי כתבית יהבית. עומק הדברים. הקב"ה מתגלה באל"ף, הוא מתגלה בנקודת הראשית. אם יש לנו את האל"ף של הנפש, אזי בלבנו יש לנו גם את האל"ף המוחלט, את הראשית המוחלטת, את ההיה הווה ויהיה, את הבורא עולם. אבל אם האדם אינו מכיר את עצמו, בעצם הוא לא יכול להכיר את מי שאמר והיה העולם. אם נבוא להגדיר מהי שורש הנקודה הנעלמת שישנה בבריאה, זה שמי לעלם אומרים חז"ל (פסחים נ' א'), עולם מלשון העלם (תנחומא קדושים פ"ח). מהו ההעלם? לא כשם שאני נקרא אני נכתב, אני נכתב בי"ה ונקרא בשם א"ד. מה שאדם קורא לא כתוב, ומה שכתוב הוא לא קורא. תפיסה זו שאנו רואים הויה וקוראים אדנות, למעשה זו היא כל תפיסתנו בתורה, כל תפיסתנו בבריאה, כל תפיסתנו בנפש. יש לנו כתיבה פנימית בנפש שאנו לא יכולים לקרוא אותה. אם היינו יכולים לקרוא אותה היינו מגיעים לימות המשיח. כאשר כולנו נוכל לקרוא את שם הויה – יבוא המשיח. היום זו עבודה ליחידים בלבד.

א"כ העבודה של האדם היא להגיע למצב של כשם שאני נקרא כך אני נכתב. אבל הרי יש דין שאסור לקרוא מן התורה בע"פ, אלא מן הכתב (שו"ע או"ח נ"ג י"ד). א"כ כיצד בעל הקורא רואה הויה ואומר אדנ"י. ובודאי שלדינא כיון שא"א באופן אחר שרי. אבל השאלה היא למה איננו מרגישים בכך שהוא אינו קורא מה שכתוב. כתוב הויה ואנו רואים רק אדנ"י. שם ההויה אצלנו היא בבחינת אינו נראה. אינו נראה, כלומר אינו נתפס בנפש. וכל זה מפני שבנפשנו איננו יודעים מהו שם הויה. אגתנו רואים הויה ומפרשים אותה כפעולה. אנו רואים הויה ומפרשים אותה כאדנות.

ההבדל בין ישראל למלאכים

איתא בגמרא (נדה ס"א ב') שלעתיד לבוא מצוות בטלות. והנה ישנה מחלוקת גדולה כיצד לפרש את הדברים בראשונים ובאחרונים ואכ"מ (עי' למשל תש' חדשות לרשב"א מכת"י, מכו"ן י"ם, תשובה ח', נדפס גם כשהשלמה לספר מנחת קנאות לרמח"ל). עכ"פ, אם אין מצוות, אין עבדות. אם אין עבדות אין אדנות. אם אין אדנות אז לא שייך לומר "לא כשם שאני נכתב אני נקרא", כי הנקרא הוא שם אדנות. באמת צריך להבין איזה כח נמצא בנו שאיננו מכירים ושכל עבודת חיינו היא לגלותו, ואותו כח יהא הכלי שבאמצעותו נכיר את בוראנו מתוכנו. זהו כלי שנמצא רק בישראל ולא באומות. אבל אם האדם אינו מגלה את נקודת הישראל שבתוכו, א"כ הכרת הבורא שלו לא תהיה במדרגת ישראל אלא במדרגת אומות העולם. דהנה הפסוק אומר "הן אראלם צעקו חוצה" (ישעי' ל"ג ז'). אראלם הם מלאכים (רד"ק שם). מדוע הם צעקו חוצה, מפני שהם עצמם נקראים חוצה. כדאיתא בדברי רבותינו (עי' ע"ח ש"מ דרוש י') שישאל הם בבחינת פנימיות והמלאכים הם בבחינת חיצוניות. פירוש הדבר שהמלאכים יש להם תפיסה חיצונית וישראל יש להם תפיסה פנימית. תפיסה חיצונית פירושה שהיא ביחס לפעולה. כידוע השם מלאך פירושו שליח (עי' גור אריה בראשית י"ח ב'), ולכן התפיסה העצמית של המלאך היא שליחותו, כי זוהי כל מהותו, וממילא לא שייך שיהיו לו שני שליחויות (ב"ר נ' ב'). אם כן כל ענינו של מלאך הוא רק ביחס לפעולה, רק ביחס לאדנות, רק ביחס לאני. משא"כ ישראל יש במהותו מעבר לפעולותיו. שלכן אומרים ישראל אע"פ שחטא, ישראל הוא (סנהדרין מ"ד א'), ואומרים נצח ישראל לא ישקר (ש"א ט"ו כ"ט), כלומר מהות ישראל היא נצחית, וסוף סוף אמת

זו תנצח. אבל לו היחס שלנו לבורא עולם היה רק מצד פעולותינו, כמלאכים, א"כ ישראל שחטא, שהיה מפקיע מעצמו עול עבדותו, והיה פורק מעליו שליטת אדונו, שוב לא היה נקרא בשם ישראל ח"ו.

לשבת בצלא דמהימנותא

אלא מחמת שהקשר שלנו לקב"ה הוא מהותי ולא רק מצד פעולותינו, לא רק מצד יחס עבד לאדונו, אלא עצם הויתנו היא קשורה בבורא עולם, לכן ישראל שחטא ישראל הוא, כי לא ידח ממנו נדח (ש"ב י"ד י"ד). עצם ההויה היא הנקודה הנעלמת בתוך נפש האדם. קיום המצוות כשלעצמו בונה קומה של עבדות, אבל אינו בונה קומת הויה בנפש. שרש כל הפעולות הם ברצון, רצון מלשון רץ, מלשון תנועה. אם הנקודה העמוקה ביותר שאדם מכיר בנפשו היא הרצון, א"כ הוא מכיר רק את שורש התנועה שבנפש, שורש הפעולה שבנפש. הוא מכיר רק את ארבעת המינים שבנפש שמנענעים אותם לששת רוחות השמים. אבל הוא לא מכיר עדיין את עצם האני שבו, את ההויה שבו, את הישראל שבו, את הסוכה שבנפשו. גם כאשר הוא יושב בסוכה, מרגיש הוא כאילו "ארחיק נדוד" (תהלים נ"ה ח'), גופו בסוכה, אבל הוא לא נמצא בצלא דמהימנותא (עי' בהשמטות הזוהר, ח"א רנ"ז ב'), בצל האמונה. כי הוא נמצא בצל האדנות ולא בצל האמונה. אצלו הסוכה זה רק ס"ה, חסר לו את הכ"ו.

התורה בעצם היא שם הויה ולא שם אדנות

אנו מבארים כאן שני שלבים בבנית הקשר עם הקב"ה, המקבילים ליציאת מצרים וקבלת התורה. בצאת ישראל ממצרים הם יצאו מעבדות פרעה לעבדות בורא העולם, כי לי בני ישראל עבדים (בהר כ"ה נ"ה). במעמד הר סיני התחדש "אנכי ה' אלקיך", הכרה של הויה. ועל כל דיבור ודיבור פרח נשמתן (שהש"ר ו' ג'), כי בכל ישראלי התגלתה הויתו הישראלית, וזו נמשכה כאבן השואבת להויה דהבורא. מצד הבורא עולם הוא ירד על הר סיני, ומצד ישראל פרח נשמתן להדבק בו. התורה שנתן הבורא בהר סיני, לא ניתנה בשם אדנות, היא לא ניתנה ביציאת מצרים. ההוראה שבתורה היא שייכת ליציאת מצרים, כי לי בני ישראל עבדים", אבל התורה כתורה של הויה, התורה כשלעצמה, היא שמותיו של הבורא עולם. שרש כל השמות כידוע הוא שם הויה. א"כ בעומק,

התורה היא שם הויה, ואם כשם שאני נקרא אני נכתב אז האדם יש לו תפיסה בתורה, ואם לא, אז הוא קורא את כל התורה כולה אבל בלי תפיסה. באמת, אין כמעט מי שהתחיל ללמוד את התורה, וכ"ש שאין מי שגמרה. על הפסוק "תורת ה' תמימה משיבת נפש" (תהלים י"ט ח'), אמר הבעל שם טוב, תמימה היא שלא התחיל בה אדם והיא שלימה (עי' בעש"ט על התורה, פר' בראשית אות ל"ד, ובמקור מים חיים שם אות כ"ז לכמה גירסאות, וזו שהעתקנו היא מספר מאור עינים על פרקי אבות*). ויש להבין מה פירוש שלא התחיל בה אדם. וכי לא עסקו כל הדורות בתורה במסירות נפש. אלא שכל הדורות כולם למדו את התורה בהבחנת "לא כשם שאני נכתב אני נקרא".

קב"ה ישראל ואורייתא חד הם מצד ההויה

והנה אסתר ביקשה כתבוני לדורות (מגילה ז' א') – לדורות, מפני שכל המועדים בטלים חוץ מפורים (מדרש שוחר טוב משלי ט' א'). והנה במגילת אסתר לא נכתב שם הויה כלל, אבל מאידך כל המגילה כולה היא בבחינה של כתבוני לדורות. כלומר במגילת אסתר אנו רואים כיצד התורה שבע"פ, שהיא ההוראות שבתורה, מתאחדת עם התורה שבכתב, שהיא התורה שכולה שמותיו הקדושים**. ההתאחדות של קודשא בריך הוא אורייתא וישראל, זה מצד שהם כולם ראשית, בראשית ברא אלקים בשביל התורה שנקראת ראשית בשביל ישראל שנקראים ראשית (רש"י בראשית א' א'), והקב"ה אמר על עצמו "אני ראשון" (ישעי' מ"ד ו'). ראשון וראשית הם עצם ההויה. כאשר אנו מכירים רק את החלק של הנקרא שבתורה, אנחנו מכירים רק את החלק של הנקרא שבנפש שלנו, וכביכול אנחנו מכירים רק את הפעולות של בורא עולם, רק את מידותיו שהם פעולותיו. כאשר האדם מכיר את עצם ההויה שלו, הוא זוכה ללמוד את התורה בעצם, ודרכה הוא זוכה להכיר את מי שאמר והיה העולם. ולא רק ביחס לפעולותיו, אלא כשם שהוא מכיר אצל עצמו את עצם האני, כך הוא מכיר אצל הבורא עולם כביכול את עצמותו ית'. מפני שרק אדם שמרגיש את עצמו, יכול להרגיש את הבורא עולם. אדם שלא מרגיש את עצם האני שלו, גם אינו יכול להרגיש את מציאות ה'.

* ועי' גם ביושר דברי אמת קונטרס ראשון ריש אות ח', שהביא מעין זה בשם רבי מ"מ מפרעמישלאן.

** עי' מאמר אחדות התורה, בספר בלבבי משכן אבנה על פורים.

בודאי שבשטחיות כל אדם יאמר שהוא מרגיש את עצמו. לא רק ישראל, אלא גם אומות העולם ובעלי החיים. אבל כפי שבארנו מה שהוא מרגיש זה את הפעולות שבנפש, ולא את עצם האני.

העבודה אינה להגיע להתפעלות אלא להגיע לעצם האני

סיכום הדברים. כאשר אנו באים להגדיר את תכלית הבריאה, הרי שההגדרה היא ברורה – להכיר את מציאות ה'. השביל לכך הוא הכרת האני. האני היא הנקודה שבאדם שאינה מתכלה, בהבחנת ישראל וקודשא בריך הוא חד הם. פירוש הדברים שהוא שיש בכח ישראל להכיר הויה שאינה מתכלה, בעוד שאומות העולם יכולים להכיר רק הויה שהיא מתכלה. הם תופשים את עצמם כמתכלים ולכן גם ההכרה שלהם בבורא עולם היא לפי ערך תפיסתם בעצמם. משא"כ, ישראל שהוא "חלק אלוך ממעל" (איוב ל"ה ב') ממש כביכול, הרי שהוא יכול להכיר את ההויה שבו, ומשם הוא יכול להכיר כביכול את האין סוף, את עצמותו ית'. "כי חלק הויה עמו, יעקב חבל נחלתו" (האזינו ל"ב ט). ישראל הוא בעצם העם היחיד שיכול לחוש מהי ההויה של האני שלהם, ועי"כ הם יכולים לחוש את מציאות הבורא. זאת עבודת הסוכה, לשלב את שם הויה עם שם אדנות. שם האדנות הוא בהבחנת קיום המצוות בפועל, שהאדם משועבד לקיים את רצון הבורא. מעשי המצוות הם שביל לגלות את הלב. אחר המעשים נמשכים הלבבות (חינוך מצוה ט"ז). אבל מה שצריך לגלות בלב הוא לא רק אהבה, ולא רק יראה, ולא רק התפעלות, אלא את עצם האני שבאדם. שילוב הויה ואדנות בנפש ענינו שאדם מכח הפעולות מנסה להתחקות אחרי האני ולגלות את האני. ישנה עבודה לגלות את האני באופן ישר, שזה סוד כהן גדול ביום הכיפורים וברכת הכהנים בבית המקדש. וישנה עבודה שמכח האדנות, מכח המעשים, אנו מגלים את מי שאמר והיה העולם, אבל לא הבחנת הפעולה שבו בלבד, אלא את הבחנת ההויה שבו.

להכיר את הבורא מכח המנוחה שבנפש

הדברים הם כמובן עמוקים מאד, אבל הם סוד החיים. כולנו רוצים בלשון חיצונית להתרומם ולהתעלות. מדוע זה נקרא לשון חיצונית. מפני שעצם התפיסה של התרוממות והתעלות הם מושגי תנועה, המתייחסים לפעולות

הנפש. ולכן כמעט אין מי שמשיג את מבוקשו. הרי זה כעין המשל הידוע של אותו אדם שחלם בלילה שהאוצר נמצא מתחת לגשר בקראקא, אבל האוצר היה בתוך ביתו. אין צורך להתרומם, ואין צורך להעפיל, הקב"ה הוא לא רק "יושב בשמים" (תהלים ב' ד'), אלא "משפילי לראות בשמים ובארץ" (תהלים קי"ג ו'). הקב"ה נמצא בכל מקום. עומק הדבר הוא, שאם אדם אומר שהוא ית' נמצא רק בשמים, אז הכח להשיג אותו הוא רק בתנועה. אבל כשאנו אומרים לית אתר פנוי מינה (זח"ג רע"מ רכ"ה א', תק"ז תיקון נ"ז דף צ"א ב'), שהוא נמצא בכל מקום, אם כן אין צורך להתנועע בשביל להשיג אותו. הוא נמצא בתוכו. ואז העבודה היא עבודת הויה, ואינה עבודת תנועה בלבד. אמת שלהגיע להכרה שהוא נמצא כאן, צריך הרבה תנועה, אבל השאיפה היא להגיע למנוחה. כפי שששת ימי המעשה הם ימי פעולה, ושבת קדש היא יום נפישה, יום מנוחה, כך לעתיד לבוא הוא יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים. לעתיד לבוא תהיה ידיעת השי"ת, מפני שלכולם תהיה תפיסה של מנוחה בנפש האדם. כאשר אדם משיג את הבורא עולם מכח המנוחה שבקרבו, אזי הוא מגלה שם הויה, כי הרי במנוחה אין פעולה. מי שמכיר מנוחה בנפש יכול להכיר את הבורא עולם, כפי שנכיר אותו בעזרת ה' לעתיד לבוא. אבל מי שלא מכיר את נקודת השבת, נקודת המנוחה שאצלו בנפש, לא יוכל להכיר את מי שאמר והיה העולם.

בענין הויה ואדנות (ב)

לצאת לתפיסה עמוקה יותר

במאמר הקודם התבאר מהי הנקודה החיצונית ומהי הנקודה הפנימית הנעלמת שאותה אנו צריכים לגלות. נבאר עתה יותר כיצד מגלים אותה. והנה בכל ענין שרוצים לגלותו, ראשית צריכים להבין מה נעלם, ורק לאחר מכן אפשר להתחיל לעמול על גילוי. והנה כאשר האדם סבור שמה שחסר לו הם רק פעולות או ידע, הרי שהוא ינסה להיות בבחינת ילכו מחיל אל חיל, להוסיף במעשים ולהוסיף בידע. ובודאי שזה חיובי. אבל להוסיף במעשים ובידע לא יוציא אותו מהתפיסה שבה הוא שקוע. כמו שהגמרא אומרת במסכת סוכה (ה' א') שמעולם לא ירדה השכינה למטה מעשרה טפחים, ולא עלו משה ואלהיו למעלה מעשרה טפחים. כלומר אדם עובד והולך ומוסיף בכמות ואיכות, אבל נשאר תמיד באותה תפיסה. ובאמת בעומק האדם צריך לעבוד לצאת מהתפיסה שבה הוא מקובע ולחדור לתפיסה יותר פנימית. ישנה ההלצה הידועה על האדם שחיפש את אבידתו מתחת למנורה, ושאלו אותו וכי איבדת אותה כאן, וענה להם, לא, כי אם במקום פלוני, וכאשר שאלוהו בתמיהה א"כ מה לך לחפשה כאן, לך חפשה באותו מקום פלוני, וענה להם באנחה, הלא שם חושך. ההלצה היא הלצה אבל היא מאד מאד נוגעת לענינו. הלא כל אחד מאיתנו מחפש את הקשר לקב"ה, צמאה נפשי לא'להים לא'ל חי (תהלים מ"ב ג'), כולנו מנסים כולנו רוצים, אבל אנו זקוקים להבנה בסיסית מה באמת אנו רוצים ומחפשים.

משל צריך להיות באותו רובד כמו הנמשל

הנה התבאר לנו שאנו רוצים לחוש את מציאות ה' בלבנו, והבנו ברור שמציאות ה' היא הויה ולא רק אדנות. ובנוסף לכך הבנו ברור מאד שהשביל להכיר

את מציאות ה' היא מתוך האני, מתוך שנכיר את עצמנו כהויה. אלא שנותר לברר כיצד נכיר את עצמנו כהויה. והנה א"א להגדיר מהי הויה, ונסביר מדוע. הכלל בכל דבר הוא שכאשר נקודה מסוימת אינה מובנת, מנסים להביא משל יותר פשוט להבהיר את הנקודה. אבל דבר שאין לנו בו שום תפיסה, לא שייך להביא עבורו משל. לדוגמא אם אדם ירצה לדעת כיצד נראה מלאך, וכי אפשר למצוא לכך משל? הרי אין לנו שום תארים חיוביים לתפוס בו. אנו רק יודעים שהוא אינו דומה לשום דבר שנתפס בחושינו. אם נחפש בעולם הזה משהו רוחני, הרי לא נמצא. וכי נדמה אותו לאור או לאש? ודאי שזו תהיה סטייה מנקודת האמת. מלאך אינו דומה לא לאור ולא לאש ולא לשום דבר שאנו תופסים בחושינו וממילא בדמיונו. א"א להביא משל לדבר שנמצא ברובד אחד מדבר שנמצא ברובד שונה לחלוטין.

אדם מלשון דמיון

לענינו, נתחיל בהתבוננות פשוטה מאד. הנה יש לפנינו שלחן וכסא. והנה לכאורה לאחר שהנגר בנה אותם, הרי הם מציאות, ויש לפנינו הויה של שלחן והויה של כסא. אנו יכולים לפעול עמהם, לשבת על הכסא ולאכול על השלחן. זה אמת. אבל האם ההויה של השלחן והכסא הם מה שנתפס בחושינו? נתבונן ונבין שפשוט שלא. בארנו לעיל שהנענוע של ארבעת המינים הוא לששת רוחות העולם, וכן כל חפץ בעולם הזה אנו תופסים בשלושה ממדים וכל מימד מתחלק לב' רוחות. אבל עצם הויה החפץ אינה קיימת בג' ממדים. מה שאנו תופסים בג' ממדים וו' רוחות הוא את התפשטותו, את תנועתו, ולא את עצם הויה. יש לחפץ התפשטות מסוימת שנתפסת בחושינו ומפוענחת במוחינו, אבל אין לנו שום כלים לתפוס את עצם הויה החפץ. עצם הויה החפצים היא נקודה שאינה בבחינת התפשטות. מי שלא התבונן בכך, דברינו יישמעו לו כפילוסופיא בעלמא, אבל זה מפני שהחושים והמוח מציגים בפנינו תמונה כ"כ חיה של חפצים שאנו רגילים מקטנות להתיחס לתמונה זו כאל עצם מציאותם. אבל הרי כתוב בתהלים (קכ"ז א') "בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים". כאשר האדם רואה בחלום שולחן, הרי ברור לנו שא"א לקחת סרגל ולמוד את מידותיו. האם בכלל יש לו מידות? התשובה ההחלטית היא שלא. כי השולחן שבדמיון אינו שולחן חומרי. אבל למעשה פעמים רבות קשה מאד להבחין בין שולחן המצטייר במוח

כתוצאה מתפיסה חושית לבין שולחן המצטייר במוח בתפיסה דמיונית כגון בחלום. א"כ כמו שאנו מבינים ששולחן שבדמיון איננו באמת בעל ג' ממדים, כך שולחן שאנו רואים בעינינו גם הוא איננו בעצם מציאותו בעל ג' ממדים. אחד הפירושים למילה אדם היא מלשון דמיון, ללמדנו שכל תפיסת המציאות שלנו היא בשורשה דמיון. עולה א"כ שלא רק את הויה בורא העולם איננו תופסים, אלא גם את הויה הנבראים איננו תופסים. אנו תופסים רק התפשטויות.

הראיה היא שורש השבירה

נבאר עוד. כל גילוי נקרא הארה, והעדר גילוי נקרא חשך. בעולם הגשמי השמש היא מקור הארה. אבל האם אפשר לראות את עצם השמש? התשובה ברורה ופשוטה שלא. ולא בגלל שאורה של השמש רב ותקיף. אלא מפני שמה שאנו רואים זו רק הארה היוצאת מהשמש. ולמעשה ביחס לכל חפץ, מה שנראה לנו שאנו רואים אותו, זו רק הארה מכח איזה מקור אור שפגע בחפץ. אבל כאשר שום מקור אור אינו מאיר, איננו רואים דבר. א"כ אנו רואים התפשטויות ותנועות של הויות ואיננו רואים את עצם הויות. כך גם אנו מנענעים את הד' מינים, אנו רואים תנועה ולא את עצם הד' מינים. העולה מכל הנ"ל הוא שהאדם על דרך כלל אינו מכיר כלל את המושג הויה, אין לו נגיעה במושג של הויה, כי אין לו כלים לתפוס הויה. מי שהוא בבחינה של עין רואה הלב חומד וכלי המעשה גומרים (עי' רש"י שלח ט"ו ל"ט), אינו יכול לתפוס הויה. שורש הבעיה היא בטעות שהאדם מאמין לחושיו, שהוא מאמין שחושיו תופסים מציאות, וממילא הלב חומד, כי הוא מאמין שיש משהו להמשך אחריו. שורש כל הקלקולים הוא בראיה כמו שאומר האריז"ל ששרש השבירה שרש הקלקול הוא בראיה (עי' ספר מבוא לחכמת הקבלה ח"ב ש"ו פ"ו). אם היינו מבינים, לא רק הבנה שכלית אלא הבנה פנימית נפשית, שאנחנו לא רואים את עצם הדבר, הרי שהיינו מנסים להתחקות ולחפש את העצם של הדבר. אבל כאשר אנחנו רואים דבר ואנחנו מאמינים שאנחנו רואים את עצם הדבר, א"כ מה לנו לחפש הלאה? אדם חושב שצריך לחפש את הבורא עולם אבל בעצם הוא קודם צריך לגלות את ההויה שבעוה"ז. ישנן נשמות בודדות שמכח הגילוי של הבורא עולם הן רואות עצם הויה גם כאן, ולכן אצלם העבודה היא בבחינת ממעלה למטה. אבל על דרך כלל העבודה היא ממטה למעלה, להכיר את המציאות כאן, ומכוח זה יבוא האדם להכיר את הבורא

עולם. ההבנה צריכה להיות מאד ברורה. אנחנו לא רואים את המציאות. אנחנו רואים את התנועה של ההויה, את התנועה של המציאות. המציאות אינה נראית ואינה נשמעת וא"א להריח אותה או לטעום אותה או למששה בידים.

ישנו רק סוד אחד

הכרת המציאות נקראת תורת הסוד. אנשים חושבים שתורת הסוד הכוונה למה שכתוב בזהר הקדוש ובכתבי האריז"ל והרש"ש וכד', ורצים לחפש מקום שבו אפשר לשמוע שיעורים בספרים הללו. אבל במקום שמלמדים את תורת הסוד – שם אין סוד. מפני שא"א ללמד את הסוד. הסוד טמון בלב, ואדם לא יכול למסור לשני את לבו. כידוע לב מעבירים לאַחַר רק מאדם שזה עתה מת. זה בדרך הלצה. אמנם סוד ענינו שהאדם תופש את הדבר כהויה. דבר הנראה לעינים, אפשר להסביר אותו ולהעביר מושגים עליו לשני. אבל דבר שאינו נראה לעינים, אי אפשר להסביר אותו לאַחַר. תורת הסוד אינה ידע שכלי. אדם יכול לדעת את כל הזוהר בעל פה ישר והפוך וגם את כתבי האר"י ושאר כל הכתבים, ועדיין הוא לא ידע אפילו סוד אחד. כי בעצם אין אלא סוד אחד, כמו שיש רק בורא עולם אחד. הסוד האחד הוא ידיעת המציאות. מי לא יודע את המציאות, יתמה השואל. מי יודע את המציאות, יענה המשיב. אין כמעט אף אחד שיוודע את המציאות! המציאות הנבראת הינה נעלמת לא פחות מאשר הבורא עולם! איסתכל באורייתא וברא עלמא (בר"ר א' א', זהר תולדות קל"ד א'). התורה כביכול היא חלק מהקב"ה, היא הויה. הוא הסתכל בה וברא את העולם. כלומר הקב"ה ברא את העולם בתפיסה של הויה, אבל אנחנו רואים את העולם בתפיסה של אדנות, והרי שההויה היא נעלמת.

עת לעטוף ועת להסיר

הגדרנו את הבעיה. עתה נדון בדרך להיכנס פנימה. הדרך היא שיטת הלבוש. כאשר נתבונן בעונות השנה, הרי כולנו יודעים שבחורף אנו מרבים בלבושים ובקיץ אנו ממעטים בהם. הרי שלענין כמות הלבושים לא כל העיתים שוות ולא כל הזמנים שווים. מהמשל נלמד לנמשל. בנפש האדם ישנה עבודה עם לבושים וישנה עבודה להפשיט לבושים. עבודת הלבושים היא בקיום התורה והמצוות כפי שנצטוונו. ויש בזה חמישה לבושים, מעשה דיבור מחשבה הרגשה

בענין הוייה ואדנות (ב)

צט

ורצון. עבודה זו היא רק צד אחד של המטבע. מהצד השני ישנה עבודה להפשיט את הלבושים. משל למה הדבר דומה, לנתינת מתנה עטופה. כדי שהמקבל יוכל לדעת איזו מתנה קיבל, עליו להסיר את העטיפה ולגלות מה בתוכה. אנחנו נולדנו בעטיפות. ישנה עצם המציאות של האדם, וישנם הלבושים שהוא עטוף בהם. לתת מתנה בלי עטיפה – אין זה מכובד. אבל אם המקבל ישמור את המתנה בתוך העטיפה – הרי זה מגוחך. יש עת לעטוף ויש עת להסיר. כך גם לבושי הנפש, נולדנו עמהם, אנו זקוקים להם לפעולה, אבל פעמים עלינו להפשיטם. אדם שתנוחת חייו היא בלבושים, אפילו שכל חמשת לבושיו מכוונים לקדושה, והוא פועל עם כל חמשת הלבושים בקדושה, שלכאורה אין לך מעלה גדולה מזו, אבל מאידך הוא מכיר רק את לבושיו. את נפשו הוא מכיר רק דרך ההתפשטות המתגלה בלבושיו. אבל הוא אינו מכיר את עצם האני. הרי זה בדיוק כמשל של המתנה שנשארה בעטיפתה. גם כאשר העטיפה יפה מאד, מגיע הזמן להסירה. ישנו עת שהאדם צריך לפעול עם לבושיו, וישנו עת שהאדם צריך לשבות מלבושיו.

עת חשות ועת ממללות

”ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון” (אמור כ”ג ג’). כשם שהדברים אמורים במעשה כך הם אמורים גם בדיבורים ובמחשבות. כפי שישנה פעולה מעשית ושבייתה מעשית, כך גם ישנה פעולה של דיבור ודבר דבר” (ישעי’ נ”ה י”ג), וישנה פעולה של שתיקה. הגמרא (חגיגה י”ג ב’) אומרת שחשמל הוא נוטריקון עתים חשות ועתים ממללות. וכמו במעשה דיבור ומחשבה, כך גם בהרגשות של האדם ישנו זמן שהאדם צריך להיות בבחינת ממללות, כגון שצריך לרחם, וישנו זמן שצריך לגנוז את הרחמים. כמו שמצינו ”כל המרחם על האכזר אינו מרחם על רחמנים ועל מי שהדין לרחם עליו” (ספר חסידים סי’ קנ”ה), ומקור המימרא ביומא (כ”ב ב’) על שאול שריחם על עמלקים והרג ללא רחם את כהני נוב. ועוד מצינו בעירובין (כ”א ב’, כ”ב א’) ”במי אתה מצאן [תילי תלים של הלכות] וכו’ במי שמשים עצמו אכזרי על בניו ועל בני ביתו כעורב”. ועוד מצינו בברכות (ל”ג ב’) ”האומר על קן צפור יגיעו רחמך וכו’ משתקין אותו וכו’ מפני שעושה מידותיו של הקב”ה רחמים ואינן אלא גזרות”. וכן בענין גאווה, מובא (עי’ ערוגת הבשם על התורה אמור פכ”ג), בשם הבעש”ט על

הפסוק "ה' מלך גאות לבש" (תהלים צ"ג א'), שמהגאות שישראל משליכים מעליהם עושה לו הקב"ה לבושים. כך גם בנפש האדם, פעמים האדם מתלבש בגאווה בבחינת "ויגבה לבו בדרכי ה'" (דה"י ב' י"ז ו'), ולפעמים צריך להתפשט ממנה, "מאד מאד הוי שפל רוח" (אבות ד' ד'). והם הם הדברים אמורים גם במחשבה. לפעמים האדם צריך להפעיל את מחשבתו ולפעמים צריך לדוממה, כגון לא להרהר בסוגיה באמצע התפילה או בתשעה באב. וה"ה ברצונות האדם. ישנם רצונות שצריך לקרבם ולטפחם, וישנם רצונות שצריך לרחקם ולבטלם, פעמים רק לפרקים ופעמים כליל.

שכר מצוה – צותא

מהו החסרון בכך שהאדם יעסוק בתמידיות בלבושים, אפילו לבושים דקדושה. אדם זה או שיפעל או שידבר או שיחשוב או שירגיש או שירצה ללא הרף. מחד זו מעלה גדולה מאד, אבל מאידך הנפש שלו תמיד מולבשת. הוא לא מכיר את עצמו, אלא רק את לבושו הוא מכיר. אם האדם באמת רוצה להכיר את עצמו, מחד הוא חייב להתלבש בפועל בכל הלבושים כפי גדרי התורה הקדושה. אבל מאידך לפי גדרי התורה הוא גם חייב להתפשט מלבושו בעתים הראויים לכך. כפי שהכהן גדול ביום הכיפורים לבש ופשט את בגדיו מספר פעמים, כל דבר בזמנו ובעתו. אדם שיודע ללבוש את לבושו נפשו והוא יודע להפשיט אותם, הוא יגיע לגילוי האני. אדם שיודע רק להתלבש ואינו יודע להתפשט, הוא לעולם לא יגיע להכיר את האני. כשם שמקבלים שכר על הדרישה אומרים חז"ל (פסחים כ"ב ב'), כך מקבלים שכר על הפרישה. והנה ידוע מהו השכר על הדרישה – שכר מצוה מצוה. אבל מהו השכר על הפרישה? תשובה, גילוי עצם האני, הגילוי של הנפש בלי הלבוש. שכר מצוה בהאי עלמא ליכא (קידושין ל"ט ב'). מפני שהשכר האמיתי הוא גילוי הנפש בלי לבוש. ובהאי עלמא אין כזה שכר, כי כל התרי"ג מצוות בהאי עלמא הם לבושים. ואם אדם הוא מיחידי הסגולה שזכו בחייהם לגילוי הנפש ללא לבוש, למעשה זהו עוה"ב בהאי עלמא, עולמך תראה בחייך (ברכות י"ז א'). וזוהי מעין מדרגת אדם הראשון קודם החטא. מצוה היא מלשון צותא, שכר המצוה הוא להיות בצותא עם הבורא עולם, בלא לבושים. "עתיד הקב"ה לעשות סוכה לצדיקים מעורו של לויתן" (ב"ב ע"ה א'). לויתן בגימטריא צות, מלשון צותא. גם לויתן מלשון לוייה, כלומר ששכר המצוה הוא להתלוות לקב"ה.

עבודה בדיבור ועבודה בשתיקה

בעולם הזה האדם מוכרח לפעמים להתלבש, ורק לפרקים הוא יכול להתפשט, ולכן אינו יכול לקבל גילוי של עצם בתמידיות. כל התורה כולה וכל המצוות שניתנו לנו מאת הבורא העולם הם לצורך שמחד נתלבש בהם ונגלה את הקב"ה דרך הלבושים שהוא נתן לנו, שזה בבחינת שם האדנות, ובבחינת ארבעת המינים שאנחנו מנענעים. אבל מאידך ישנו גילוי בנפש של כהן גדול ביום הכיפורים, וישנו גילוי בנפש של כהנים בבית המקדש בשעת נשיאת כפים. בכל אדם ואדם קיימת בנפשו בחינת הכהן גדול, בחינת שם הוי' הנקרא כמו שנכתב, ולא כאדנות. "והכהנים והעם העומדים בעזרה כשהיו שומעים שם המפורש שהוא יוצא מפי כהן גדול היו כורעים ומשתחיים ונופלים על פניהם ואומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" (יומא ס"ו א'). כי השי"ת היה בגילוי בלא לבוש. נסכם במילים ברורות ופשוטות. מחד אנו צריכים לגלות את התכונות שלנו במעשה דבור מחשבה הרגשה ורצון, למצוא מי אני בחמשת ההבחנות הללו. אבל מאידך אנו צריכים למצוא את האני בעצם. לשם כך האדם מוכרח לפנות לו זמן שבאותה עת הוא יהיה הוייה בלי שום לבוש. זה עומק סוד עבודת ההתבודדות. ישנם אנשים שכל עת ההתבודדות הם מדברים ללא הפסק, וגם אם שותקים לפרקים הרי מפני שאינם מצליחים לדבר. והם מאמינים שכל מילה בשעת ההתבודדות היא יקרה, וזה אמת. אבל כאשר האדם מתבודד רק בדיבור, הרי שהוא מאבד את הקשר לבורא עולם מצד עצם המציאות שלו. וכי אלם ח"ו אינו יכול ליצור קשר עם הבורא עולם. פשיטא שחסר לו את הלבוש בדיבור, אבל הוא יכול ליצור קשר פנימי יותר בלי הלבוש מאשר עם הלבוש. בהתבודדות, אדם צריך ליצור קשר עם הבורא עולם גם מתוך דיבור וגם מתוך שתיקה.

עבודת ההשקטה

מחד האדם יוצר קשר עם הבורא עולם מתוך בנין הרצון והגדלתו, ומאידך הוא יוצר קשר עם הבורא עולם מתוך אפסיות הרצון. עבודת ההתבודדות מחד היא להגביר את רצונות הקדושה, להגביר את המחשבות הטובות ואת ההרגשות הטובות ואת הדיבורים ולקבל קבלות מעשיות מה לעשות. זהו הפן החיצוני שבהתבודדות. והפן הפנימי בהתבודדות היא להגיע לנקודה של שקט. לא לפעול כלל, לא לדבר, להשקיט את המחשבות ואת ההרגשות ואת הרצונות. מי שהצליח

להשקיט את כל החלקים הללו, הוא יכול להרגיש את עצמו. מי שאינו יכול להשקיט את כולם בבת אחת, אבל ככל שהוא משקיט יותר לבושים יש לו פחות מסכים, והוא יותר יכול להרגיש את עצם האני. ככל שהוא מרבה להתלבש הוא פחות יכול להרגיש את עצם האני. בכדי שהאדם יוכל להכיר את עצם מציאות עצמו, הוא מוכרח להגיע לנקודה של דממה. לא דממה חלקית, אלא דממה של כל חמשת החלקים בבת אחת. ולכן כולנו מבינים שזוהי עבודה ארוכה. בשביל זה ניתנו לכל אחד מאיתנו "ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה" (תהלים צ' י), להגיע לנקודת השקטת כל חמשת החלקים. זוהי מסכת חיים. אם אדם מגיע רק להשקטה חלקית, כפי ערך ההשקטה כך ערך החוש הפנימי באני. א"כ התהליך השני שהאדם צריך לעבור בכדי להגיע לעצם מציאות האני, הוא להשקיט את כל חמשת לבושי הנפש מעשה דיבור הרגשה מחשבה ורצון.

אוה"ע אינם יודע לשלב הויה ואדנות

מסופר על רבי נחמן מברסלב שהיה אומר "שעתה אינו יודע כלל, כלל וכלל לא. ופעמים נשבע על זה שבאמת אינו יודע כלל, אע"פ שביום הקודם ובשעה הקודמת גלה דברים עתיקים, אעפ"כ אח"כ אמר שאינו יודע כלל. וכו' ואמר בפרוש על עצמו שהתורה שלו הוא חדוש גדול מאד, אבל האינו יודע שלו הוא חדוש גדול ביותר" (שבחי הר"ן סדר הנסיעה לאר"י אות ל"ג). הרבה מתייגעים להבין מה רצה לומר בכך. אנחנו על ד"כ רגילים לפעול בדרך עשה טוב וסור מרע, וזה נכון. אבל זה רק צד אחד של המטבע. ישנו צד שני של המטבע, שהיא עבודת השקטה פנימית מוחלטת. כשם שהבנין של החמישה לבושים בדרך הקדושה הוא הצד האחד של המטבע, כך גם ההשקטה של חמשת הלבושים היא הצד האחר של המטבע. בסוכה ישנה גם שם הויה וגם שם אדנות. מפני שאור וצל משמשים בה ביחד. כמו שמובא בגמרא (משנה סוכה כ"ב א') ונפסק בשלחן ערוך (או"ח תרל"א), הסכך צריך להיות כך שמאידך צלחה מרובה מחמתה [וזה מעכב], ומאידך שלא יהא הסכך מעובה כמין בית כך שלא חודר האור בעד הסכך כלל [אמנם אין זה מעכב]. כי האדם בסוכה צריך לשלב את שני הכוחות הללו, אור וצל. כלומר, עבודת האדם היא שמציאות חייו תהיה שילוב של התלבושות והתפשטות מהתלבושות, כמו כהן גדול ביום הכיפורים, טובל מתלבש מתפשט וטובל וכן הלאה. כך העבודה של נפש האדם היא מחד להתלבש בחמשת כוחות הללו

ומאידיך להתפשט מהם. אומרים חז"ל (ע"ז ג' א') שלעתיד לבוא הקב"ה מקדיר חמה בתקופת תמוז והאומות בועטים בסוכה ויוצאים ממנה. האומות אינם יכולים להשיג את השילוב של התלבשות והתפשטות. הם מבינים או רק להתלבש או רק להתפשט. ישנם גויים שהשיטה שלהם דוגלת באהבת הזולת, בנתינה, בעזרה לזולת, הם יכולים להקים קרנות עולמיים, לגלגל מליארדים בתרומות. וישנם כאלו המחפשים את ההתבודדות המוחלטת, אין עוד מלבדי והבורא. כל צד הוא נכון, אבל הטעות היא לאחוז בצד אחד בלבד. צריך לשלב את האדנות עם עבודת ההויה, ולגלות בקרבו את התפישה שהמציאות שבפעולה היא לא עצם ההויה.

אחדות הויה ואדנות

נבאר עוד את ענין השילוב. נאמר שנולדו לאדם תאומים והוא קונה להם עגלת תאומים. הוא יוצא מהבית לרחוב עם שני תינוקות ועגלה אחת. א"כ הוא חיבר שתי עגלות לעגלה אחת, אבל האם הוא שילב את התינוקות. לא, עדיין כל אחד נמצא בעגלה לבדו. או נאמר שאדם הגיע להכרה שהחיים נועדו כדי לעזור לזולת, אבל מאידיך הוא צריך פרנסה. לכן הוא מחלק את יומו, כך וכך שעות לפרנסה, וכך וכך שעות לעזרה לזולת. גם זה עדיין אינו שילוב גמור, אלא בעיקרו חלוקת הזמן. אמנם סוף סוף הוא משלב בחייו עזרה לזולת עם פרנסה, אבל בעיקרו זהו שילוב חיצוני. אמנם שילוב פנימי הוא כאשר באותה נקודה קיימים שני הדברים בבת אחת. בשילוב שם הויה ואדנות בסוכה וארבעת המינים, אין הגדרת הדבר שחלק מהזמן האדם יושב בסוכה וחלק מהזמן הוא נוטל את ארבעת המינים. אלא הגדרת הדבר היא שהוא נוטל את ארבעת המינים בסוכה. כוונתו בכך היא שהפעולה שלו נעשית מתוך תפישה של הויה. כפי שבארנו, באוה"ע ישנם כאלו התופשים הויה וישנם כאלו התופשים פעולה, אבל לתפוש את הפעולה מתוך ההויה ולחיות עם השילוב, זה אפשר רק בקרב ישראל עם קדושים. האדם בונה בנפשו בנין של הויה, מאידיך בונה בנפשו בנין של פעולה. וכל פעולה ופעולה שהוא פועל הוא פועל אותה מתוך תפיסת השילוב. כאשר אדם לוקח את ארבעת המינים ומנענע אותם, כפי שבארנו, את עצם המציאות של ארבעת המינים הוא אינו יכול לראות, אלא הוא רואה רק את ההארה המתפשטת מארבעת המינים, ונראה לו שהוא רואה לולב אתרוג הדס וערבה. ואם הוא בטוח שזה עצם הלולב, הרי שהוא אוהז רק באדנות. אבל כאשר

מובהק מהי הפנימיות וכיצד נכנסים אליה. המכשול הראשון הוא שאנו נמצאים בעולם הפעולה וחסרה לנו תפיסה של הויה. המכשול השני הוא חוסר ההבנה הפנימית שכל פעולה צריכה להיתפס אצלנו גם כפעולה וגם כהויה. מצוות בטלות לעתיד לבוא (נדה ס"א ב'), וישנה מחלוקת גדולה כיצד לפרש את הדברים בראשונים ובאחרונים ואכ"מ (עי' למשל תש' חדשות לרשב"א מכת"י, מכון י"ם, תשובה ח', נדפס גם כשהשלמה לספר מנחת קנאות לרמח"ל). לדרכנו, עומק כוונת המאמר היא כפי שכל ניצוץ בטל לעצם ההארה, כך המצוות שהן פעולות, בטלות להויה, מפני שהפעולה ביחס להויה היא רק ניצוץ, ולעתיד לבוא ההויה תתגלה, וזה גופא נקרא שמצוות בטלות לעתיד לבוא. התפיסה של לולב כהויה, לא תבטל לעתיד לבוא. מה שיתבטל לעתיד לבוא זו התפיסה של הלולב כפעולה, כניצוץ הנפרד מהשמש. אבל כאשר התפיסה היא בניצוץ כמחובר לשמש, אזי הניצוץ בטל לשרש. וישנה כאן חקירה, האם הניצוץ בטל או שבאמת הוא חוזר ומתאחד בשרש.

התנוצצויות לאין ספור ושמש אחת

אבל באמת עלינו לדעת שאין יש בנבראים אלא נברא אחד, כמו שאומרים חז"ל (סנהדרין ל"ט א'), ששאל כופר את רבן גמליאל, אם כל בי עשרה השכינה עמהם, כמה שכינתא איכא. הרי רק בשעת הנץ ישנם באר"י עשרות אם לא מאות מנינים. ענה לו ר"ג במשל מהשמש שמאירה בכמה בתים בבת אחת בהרבה מקומות בעולם. נבין עתה את העומק הגנוז בדברים. בפשטות אנחנו מבינים שישנו שלחן, שישנו כסא, שישנה מנורה. ובעולם ישנם מיליארדים שולחנות מיליארדים כסאות וכו'. אם אנו סוברים שמה שאנו רואים הוא עצם מציאות השולחן, אזי באמת ישנם מיליארדי שולחנות. אבל אם אנו מבינים שהשולחן הוא רק ההתנוצצות, הארה מהשמש, אזי התנוצצויות ישנם לאין ספור, אבל שמש ישנה רק אחת, וא"כ כל השולחנות הם בעצם ניצוצים מההארה האחת, ואז אנו מבינים שבעצם ישנו רק שולחן אחד, ובאמת אפילו שולחן אחד אין, אלא כל הבריאה כולה היא התנוצצות מאותו אור הנקרא "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (זכריה י"ד ט'). שמו אחד פירושו שכל הריבוי שאנו רואים הוא רק ריבוי

פעולות, ריבוי תנועות, ריבוי התנוצצויות, אבל בעצם ישנה רק מציאות אחת הנקראת שמו אחד, שתתגלה לעתיד לבוא. אנו חוזרים למה שאמרנו לעיל, שעלינו לתפוס שמה שאנו רואים אינה מציאות, אלא רק הארה ממציאות, שאותה מציאות מאירה בכמה מקומות, אבל המציאות היא אחת.

כהדין קמצא דלבושיה מיניה וביה

נעמיק יותר. כאשר פורסים חלה, הרי שהחלה האחת נעשתה לפרוסות הרבה. אבל השמש כאשר היא מאירה, אינה מתחלקת להארותיה. אלא השמש נשארת כפי שהיתה, ואנו רק מקבלים הארה תמידית ממנה. כך שאנו מקבלים את הארת השמש בכדור הארץ אבל מקור ההארה לא התחלק. הנמשל הוא שעלינו להבין שכל מה שנראה לנו כהויות בעוה"ז, הם בעצם ההתפשטויות של הארה מהעליון. ויותר מזה, הארה זו אינה נפרדת מהמקור, ולא רק שאינה מחלקת את המקור, אלא היא כלולה לעולם בשורשה. כאשר אדם מפנים זאת אזי הוא לא רואה שום דבר נפרד בעולם. אם אנו תופסים את מה שנראה לנו כמציאות כבאמת מציאות, אזי אמנם השולחן שלפנינו קיבל הארה מהמקור שהשתלשלה עד שהגיע אלינו, אבל השתא הוא נמצא וקיים בזכות עצמו. אבל אם אנו תופסים את השולחן כתנועה בלבד, כהארה בלבד, אזי השולחן נתפס אצלנו כעדיין כלול במקורו, ה' אחד ושמו אחד. כי אין דבר שבאמת מבדיל בין הבורא לנבראים מאז שנברא העולם ולנצחיות. כפי שאומרים חז"ל שהבריאה הוא כהדין קמצא דלבושיה מיניה וביה (בר"ר כ"א ה'), כלומר הבריאה היא מעין לבוש שלו ית' שאינו נפרד ממנו. העומק הוא להבין שהבריאה שאנו תופסים היא בעצם התנוצצות בלבד, ואיננו תופסים הויה בעצם. אבל באמת, בעצם הכל מאוחד במקור ואין נפרדות. התפיסה הפשוטה אומרת שישנה מציאות השי"ת, וישנם ברואים שהוא ברא שהלכו ונתפרטו, מאדם ואח"כ לאדם וחוה וכו' וכו' עד המיליארדים שחיים היום. אבל כל זה הוא רק מראית עין.

סוד לית אתר פנוי מיניה

על משיח צדקנו כתוב "והריחו ביראת ה', ולא למראה עיניו ישפוט" (ישעיה י"א ג'), ולמדו מכך חז"ל (סנהדרין צ"ג ב') שהמשיח מורח ודאין. וקטלוהו רבנן לבר כוזיבא שטען שהוא משיח, וניסוהו וחזו דאינו מורח ודאין. אבל בזמן הזה אנו

סומכים על עדי ראיה, בדיני נפשות, ולקידוש החודש ע"פ הלבנה. אבל לעתיד לבוא, לא נשפוט ע"פ ראיה, מפני שנבין שאנו רואים ההתפשטות ולא עצם. והעצם הוא אחד. עם ישראל נקראים גוי קדוש (יתרו י"ט ו'), גוי אחד (ש"ב ז' כ"ג). מדוע הם גוי אחד, הרי ישנם שישים רבוא נשמות בישראל. התשובה היא כי מציאותם היא הויה אחת עם שישים רבוא התנוצצות של הארה. אם האדם תופש את המציאות של הבריאה כמציאות מוחלטת, הרי מציאות עצמו ומציאות זולתו הם נפרדים. אבל כאשר אנו מבינים שכל מה שנראה לנו כמציאות הוא הארה בלבד, אזי נבין שישנה רק הויה אחת, וביותר עומק נבין שכל ההארות הם עדיין כלולים באותה הויה אחת. זהו סוד לית אתר פנוי מיניה, ששום התנוצצות, שום הארה, לא באמת נפרדה ממנו. עומק הסתר הפנים הוא אי הבנת המציאות, ומסובב מזה הם העבירות, שאדם מרגיש שהוא עבר לצד השני של הנהר ונפרד מהבורא.

מהאני לבורא ולאחד

נסכם את הדברים. בכדי שהאדם יוכל להגיע להכרה אמיתית בבורא עולם, הכרה אמיתית במציאות ההויה, הוא מוכרח ראשית כל להכיר את ההויה שבו עצמו. ולשם כך הוא צריך להבין שההכרה שהוא מכיר עד השתא דרך החושים והשכל, היא ההכרה של התנועה ושל ההתנוצצות. אמנם על ידי הפשטת חמשת הלבושים, הוא יכיר את עצם האני. ומתוך כך הוא יגיע להכרת הבורא ית'. ומתוך הכרת הבורא הוא יגיע להכרה יותר עמוקה שבעצם יש רק אני אחד, הבורא ית' שמו, כי אין בלתו המציאות של הנבראים. א"כ ראשית על האדם להבין מה הוא לא, ורק אח"כ הוא יוכל להבין מה הוא באמת, ואז יוכל להכיר את מי שאמר והיה העולם. ולאחר מכן להגיע להכרה ששמו אחד, ושכל הנבראים כולם הם בעצם חלקי הארה בלבד מהמציאות המוחלטת האמיתית.

בענין הוי"ה ואדנות (ג)

חותם בתוך חותם

נבאר את ענין החותם בהושענא רבא. כידוע חתימת ימי הדין המתחילים בר"ה, היא ביום הכיפורים. אבל ישנה עוד חתימה בהושענא רבא (עי' שער הכוונות דרושי חג הסוכות דרוש ו') הנקרא חותם בתוך חותם. המושג של חותם בתוך חותם מקורו בגמרא (ע"ז ל"ט א') "חבי"ת אסור בחותם אחד וכו' חלב בשר יין תכלת". כלומר ארבעה אלו אסור לשגרם ביד עכו"ם אלא כאשר הוא חותם בתוך חותם, להבטיח שהעכו"ם לא יתעסק במשלוח. והושאל המושג בכמה מקומות בכתבי האר"י, כגון לענין הו"ר. והנה בודאי שיש בזה דברים עמוקים וכמה וכמה הבחנות. אנו נדון כאן בהבחנה אחת. הנה אמרו חז"ל (שבת ג"ה א') שחותמו של הקב"ה אמת. ועוד אמרו חז"ל (שבת י" א') "כל דיין שדן דין אמת לאמיתו אפילו שעה אחת, מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". כבר נשתברו הרבה קולמוסין לבאר מהו החילוק בין אמת לבין אמת לאמיתו. האם דוקא אמת לאמיתו היא אמת אבל סתם אמת הוא שקר? לעניננו, אנו נלמד שחותם אחד הוא אמת, וחותם בתוך חותם הוא אמת לאמיתו, כי בעומק הם מקבילים זה לזה. והנה חותם הוא אותיות תחום כמבואר בכתבים (שער הכוונות דרושי יו"כ דרוש ה'). ותחום הוא ענין גבול, ואם כן חותם בתוך חותם הוא ענין גבול בתוך גבול.

אמת ואמת לאמיתה

והנה אותיות אמת הם א' מ' ת', אות ראשונה אמצעית ואחרונה באלף בית. א"כ א' מ' ת' הוא ענין גבול, כי לכל דבר בבריאה יש התחלה אמצע וסוף. א"כ אמת פירושה שהדבר קיים בתוך הבריאה. לעומת זאת שקר פירושו שהדבר אינו

בענין הוי"ה ואדנות (ג)

קט

בתוך הבריאה, כלומר אינו קיים. לדוגמא אם אדם יאמר על עצמו שהוא נמצא על הירח, הרי שהוא אומר דבר שקר, דבר שאינו קיים. והנה אמרו חז"ל (הגיגה י"ב א') "בשעה שברא הקב"ה את העולם היה מרחיב והולך וכו' עד שגער בו הקב"ה והעמידו וכו' והיינו דאמר ריש לקיש מאי דכתיב אני א'ל שד'י אני הוא שאמרתי לעולם די". דהיינו, די היא נקודת האמת, נקודת החותם, נקודת הגבול שבבריאה. אדם האומר דבר שקר, עובר את התחום, כביכול הוא אינו עוצר במקום שאמר הקב"ה די. אם כן שקר הוא דבר שאינו קיים ואמת הוא דבר שקיים. והגדרת דבר שקיים פירושו הגדרת גבולו. והגדרת דבר שאינו קיים, פירושו שהוא מעבר לגבול. מושג גבול הוא מציאות של תנועה, של התפשטות. האמת מוגדרת בכך שהיה העולם הולך ומתפשט עד שאמר לו די. כלומר אמת היא הגדרה של תנועה. עצם הדי הוא החותם, הוא התחום, הוא האמת. והנה אמת לאמיתה פירושה לתפוס שהתנועה אינה עצם המציאות. כאשר אדם תופס את המציאות של השלחן כהויה מוחלטת, כעצם מציאותו, הרי למרות שבפשטות זו האמת, הרי רואים שולחן, אבל זו לא האמת לאמיתה. כי אדם זה תופס את הגבול של הדבר כהויה מוחלטת, אבל בעצם הגבול של הדבר הוא רק ההתפשטות שבו. אמת לאמיתה זו תפיסה שאנו תופסים רק התפשטות, ולא את ההויה עצמה. וזה נקרא חותם בתוך חותם, כי האדם מגביל את הגבול רק להתפשטות ולא להויה. לפי זה מתפרש המאמר חז"ל, כל דיין שדן דין אמת לאמיתו נעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית, כלומר, הדיין מבין שאמר לעולמו די זהו רק צד אחד בלבד של המטבע.

בימי הרצון בונים את הלבושים

נחזור עתה לעניני דיומא. כידוע בכתבי האר"י, עשרת ימי תשובה הם ימי דין, חיבוק השמאל, וכל דין ענינו גבול. משא"כ ימי הסוכות הם זמני כניסת החסדים, חיבוק הימין (עי' שער הכוונות דרושי סוכות דרוש ג'). בעומק, בעשרת ימי תשובה מתגלה הגבול של האדם, חותם אותיות תחום, נקבע לו הגבול של אותה שנה. לאחר מכן מגיעים ימי כניסת החסדים, שם מתגלה מהלך שמחד האדם מגלה שהוא כבר נחתם ביום כיפור, ואם כן נקבע לו גבול, אבל מאידך מתגלה שהגבול הזה הוא רק צד אחד של המטבע, גבול מצד ההתפשטות, מצד השם

אדנות, כי אלו ימי ההמלכה והמלכות היא משם אדנות. אבל להויה עצמה אין גבול. וא"כ בסוכות ובפרט בהושענא רבה, מקבלים חיים שאין בהם גבול, מתוך דבקות באין סוף. דהרי מצדו ית' אין גבול. א"כ כאשר האדם תופס את החתימה דיוה"כ באופן מוחלט, כך שהוא דבוק בגבול, הרי שהוא יחיה כל השנה בעולם גבולי, ויותר חיים מזה לא יהיו לו. אמנם נתכפרו לו עוונותיו, אבל הוא קיבל חיים מוגבלים. הוא חי בתפיסה של עבד, והקב"ה נתפס אצלו כאדון, כמלך. והרי במוצאי יום כיפור אנו אומרים הוי'ה הוא האלקים, ובכך מתחילה להתגלות הבחנה של חסדים של שם הוי'ה. חסדים אין פירושם רק שפע ורבויה, הרבה בריאות והרבה פרנסה והרבה נחת. אלו נקראים רק נובלות דחסדים. נובלות הוא מושג שהדבר בטל כעין אחד שבטל בששים (עי' ב"ר י"ז ה' נובלות דמיתה – שינה, וכו'). אלא חסדים בעומק הם דבר המתפשט בלא גבול, משא"כ אמר לעולמו די נקרא כח הדין. בימי סוכות, ימי החסדים, מתגלה מקור של חיים שאין בהם גבול. סוכה בגימ' עולה שילוב של הוי'ה ואדנות. בעשרת ימי תשובה בונים את האדנות, את הדינים, את הגבולות, את הגדרים. כלומר, בונים את חמשת הלבושים של מעשים דיבורים מחשבות הרגשות ורצונות. כל זה עד יום הכיפורים. דידוע שארבעים יום מר"ח אלול עד יוה"כ נקראים ימי רצון (עי' רש"י כי תשא ל"ג י"א), וכן יום הכיפורים עצמו נקרא זמן רצון שבו נמחלים העוונות פעם בשנה (עי' של"ה מסכת תענית פרק תורה אור אות קע"א). יום הכפורים יש בו ה' תפילות וה' עינויים וגמר בנין ה' לבושים שהעיקר שבהם הוא הרצון.

צל חלק מאצל

במוצאי יו"כ אנו מתחילים לבנות כח שאין לו גבול בנפש. לכן מובא בהלכה (רמ"א או"ח סי' תרכ"ד ס"ה וסי' תרכ"ה) שמיד במוצאי יום כיפור ראוי לבנות את הסוכה, או לפחות להתחיל בכך. אבל סוכות אינם רק ימים של אין גבול. אלא הוא שילוב של הוי'ה ואדנות. גבול ובלתי גבול משמשים יחד. נבאר זאת ע"פ מה שידוע (עי' שער הכוונות דרושי סוכות דרוש ו', ועי' רמ"א תרס"ד ס"א), שאם אדם רוצה לדעת האם חתימתו בהושענא רבא היתה לטובה או לא, שיעמוד בלבנה, ואם יראה את צלו הרי שחתימתו לטובה ואם אינו רואה את צילו אזי לא. לא נדון כאן בצד המעשי, כי יש בזה פרטים שצריך לדעתם ואכ"מ. אבל נדון בעומק

הענין. הנה המלה צל היא בת ב' אותיות. ישנה מחלוקת יסודית בשמות עצם בלשה"ק (עי' רא"ם על רש"י שמות א' כ'), האם שייך שורש של ב' אותיות או תמיד השורש הוא בן ג' אותיות. והנה בודאי ישנם הרבה שמות עצם בני ב' אותיות כמו עץ וצל. אבל למד"א כל שורש הוא בן ג' אותיות, אזי עץ וצל הם בעצם חלק משם אחר של ג' אותיות לפחות. בעומק זה חייב להיות כך, מפני שכל הבריאה בנויה מג' קוים ימין שמאל ואמצע. ובעולם התיקון לאחר השבירה אין יכולים להיות רק ב' קוים, אלא תמיד ישנם ג' קוים. לפי זה יש לומר שצל הוא חלק מהמילה אצל, או חלק מהמלה צלם (עי' שער הכוונות דרושי חג הסוכות דרוש ז'). כאן נלך במהלך שצל הוא חלק מאצל. ענין אצל הוא שהאדם נמצא אצל בורא העולם. אמנם אצל בורא העולם אין גבול, כלומר אין צל, כי צל ענינו גבול, כפי שרואים בגשמיות, שהצל מגדיר את ההארה.

תפקיד הצל בהו"ר

בהושענא רבא כאשר כל החסדים שהתחילו להכנס אחר יוה"כ השלימו להיכנס, האדם מקבל אור שאין לו גבול. אמנם בכה"ג יש לחוש שהוא ישאר רק בצד אחד של המטבע, בצד ההויה שאין לה גבול, לכן ישנה עבודה של צל. הצל הוא סימן שמחד יש לו הארה של אור אין סוף דהושענא רבא, אבל מאידך יש לו כלי לקבל את ההארה, את הגבול, את החיים. הרי זה סימן שהוא קיבל חיות לשנה הבאה. אבל אם אין לו צל, כלומר שיש לו רק אור אין סוף, אבל אין לו גבול, אז אין בו בחינה של נברא, והרי זה סימן שלשנה הבאה אין לו חיים. מפני שא"א לחיות רק באור אין סוף. אילו הקב"ה היה רוצה שיהיה רק אור אין סוף הוא לא היה בורא נבראים. אלא הוא ברא נבראים גבוליים להאיר בקרבם את האור אין סוף. אבל אור אין סוף בלי גבול, השפעה בלי כלי קבלה, הרי זה כמו המבול שא"א להתקיים בו. ומי ששרד את המבול היה רק נח בתיבה, שהיה לו כלי, וכן הדגים, כי דג בגימ' שבע, ושבע הוא בחינת כלי המלכות. והנה יש לשאול לגבי הציור ההפוך, שיש לאדם צל, האם בהכרח שמאיר לו האור אין סוף. תשובה לדבר, האור אין סוף מצד עצמו אין לו גבול, והוא מאיר לכולם. הגבול הוא מצד הצל, וכל אחד מקבל את האור לפי הכלים שיש לו. אם אין לו כלי כלל, אזי הוא אינו יכול להתקיים, כדלעיל. אבל אם יש לו צל, השאלה היא כמה אור אין סוף באמת מאיר בכלים שלו.

חבטת הערבות

והנה בהו"ר לוקחים את חמשת בדי הערבה וחובטים אותם על הקרקע. הענין בזה הוא לוודא שיש לאדם כלי, שיש לו קרקע. הנה מבואר באריז"ל (שער הכוונות דרושי סוכות דרוש ח'), שחביטת הערבה היא כנגד ה' גבורות לעשית כלי במלכות. והנה גבורות הוא ענין דינים, ועי"ש מה החילוק בין דינים אלו לדינים של עשי"ת, ומה ענינם. עומק הדברים הוא, כידוע (עי' ב"ר י"ב ט"ו, ועי' רש"י בריש בראשית) מתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במידת הדין, ואלו עשי"ת, ואח"כ שיתף רחמים, ואלו ימי סוכות. כלומר שיתוף יש כאן, ואין הרחמים דימי סוכות מבטלים את מדת הדין. ועי' במסילת ישרים (פ"ד) שהרבה טועים לחשוב שאין לחוש למדת הדין לאחר שישנה מדת הרחמים. אלא באמת, אחר שבונים את הרחמים, צריכים לבנות בחזרה את הדינים שיהיו גבול לרחמים, להתפשטות. עולה, שאם היתה שולטת רק מדת הדין, הרי שהיינו חיים רק באדנות ואין לזה קיום. כי אז היתה לנו הכרה רק בפעולות הבורא ולא היתה לנו הכרה במציאות הבורא. אבל רצון הבורא שהנבראים יכירו אותו בעצמו. לכן עמד ושיתף את הכח הבלתי גבולי שהוא מדת הרחמים והחסדים בבריאה, שמכוחה האדם משלב את הרחמים עם הדין. אבל בכדי שהרחמים לא יגיעו למצב שיגברו על הדין, ניתנה לנו מצות חביטת הערבה דייקא בקרקע, להחזיר את האדם למציאות הגבולית שבה הוא יוכל להתקיים.

לכאורה בשמיני עצרת אין עבודה

והנה אחר הו"ר בא יום שמיני עצרת. מצד הכלל ישראל ביום זה אין עבודה דינית, מלבד שבבית המקדש המשיכה עבודת הקורבנות. בראש השנה ישנה עבודת תקיעת שופר, ביום כיפור ישנה עבודת הוידוי, בזמן הבית הכהן גדול היה מתוודה עבור כל ישראל כשלוחם, והאידנא אנו עושים זאת בעצמנו בתפילה [מלבד הוידוי הפרטי של כל אחד]. בימי סוכות ישנה עבודת הסוכה והד' מינים. בהושענא רבא בנוסף ישנה עבודת חבטת הערבות. אבל בשמיני עצרת כביכול אין עבודה. צריך להבין א"כ את ענין שמיני עצרת. הלא כלים אין אנו בונים באותו יום, א"כ אלו אורות ישנם בו. אלו דברים עמוקים. עד עתה ביארנו שישנו שילוב של הו"ה ואדנות, שיתוף מדת הרחמים עם מידת הדין, אורות עם כלים. אבל ברור שהתכלית אינה לשלב שתיים, אלא התכלית היא שיהיה אחד.

"ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (זכריה י"ד ט'). כלומר, ביום ההוא יהיה רק שם אחד, ואז שוב לא יהיה שילוב של הוי"ה עם אדנות. הנה בעשי"ת אין מציאות של שילוב. בארבעת הימים שלאחר יו"כ, ובסוכות כולל הושענא רבא, אנו עוסקים בעבודת שילוב השמות. אבל בשמיני עצרת האור והכלי הם דבר אחד ולא שנים. ויש להתבונן מהו פירוש הדבר.

אור כללי בכלי כללי

בהקדם נתבונן במושגים של אור וכלי ובעזרת ה' אם נזכה נבין. בבריאה שאנו מכירים ישנם הרבה אורות וכלים. ניקח כמשל גשמי צלחת ועליה מונחת חלה. הרי שהחלה היא האור והצלחת היא הכלי. ועד"ו מים בכוס. אבל שורש הכל מצד האור הוא אור האין סוף ומצד הכלי הוא הכלי השרשי של הנבראים כולם, שהם כולם כלי אחד לאור אין סוף. באור אין סוף אין התפרטות, אין ריבוי אורות, זהו אור אחד. הריבוי של האורות בא מהתנוצצות, ע"י התפשטות. אבל באור מצד עצמו אין מציאות של התפשטות. וגם הכלי, למרות שיש בו ריבויים, אבל ישנו כלי שרשי אחד בלבד. ולכן בתחילת הבריאה היה אדם אחד בלבד. ונבין א"כ שבעומק דומם צומח חי מדבר, בשרש הם כלי אחד. אם כן ישנו אור אחד שהוא אור אין סוף וישנו כלי אחד שהוא כל הנבראים כולם. אצל כל אדם ואדם בתחילה יש לו עבודה לאחד את האור הפרטי שלו בכלי הפרטי שלו. לאחר מכן עבודתו היא לגלות את האור אין סוף בתוכו. ולשם כך הוא צריך לגלות כלי לאור א"ס. כי אור זה אינו מתאים לכלי של פרטיות האדם. כלומר על האדם לבנות כלי כללי. אבל כדי לעשות כן צריך להגיע להכרה שכל הנבראים הם בעצם אחד. ומה מחלק את הנבראים הוא שרש התפשטות רצון האדם. הרי שאם האדם מבטל את רצונו, ממילא שאין לו התפשטות, ואזי אין ריבוי נבראים.

הפשטת הלבושים מביאה לאני הכללי

והנה ביטול הרצון המחלק בין הנבראים, הוא ע"י הפשטת* חמשת הלבושים. כאן ישנו מושג שהוא חדש להרבה אנשים. אנשים אלו סוברים שאדם צריך

* יש להבחין בין פשט במוכח של "ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים" (צו ו' ד'). לבין פשט במוכח "כי פשטו פלשתים על הארץ" (ש"א כ"ג כ"ד).

לגלות את האני הפרטי שלו, את המיוחדות שבו, במה הוא שונה מכל אדם אחר שהיה והווה ויהיה בבריאה. אמנם בכזה אני לא ישכון אור א"ס. כי בעצם האני אין פרטיות ואין יחודיות, ורק בעצם יכול לשכון אור א"ס. מה שמיוחד בכל אדם הם הלבושים שלו, אבל לקבל את אור א"ס צריך להפשיט את אותם הלבושים ולא לראות בהם חזות הכל. כי מצד ההויה אנו כולנו אחד. כל זמן שהאדם מחפש את עצמו, הרי זה כמו להתעסק עם קרני השמש המגיעים לתוך ביתו, אבל את השמש באופן זה הוא לא ישיג. אדם הרוצה להגיע להויה חייב להבין שאין מושג של הויה פרטית. מצד כח התנועה, ההתפשטות, הלבוש, ישנה פרטיות. אבל לא מצד ההויה. כאשר האדם מפשיט את חמשת הלבושים מעליו, עד נקודת הלבוש העליון שהוא הרצון, אזי בהכרח הוא יגיע לכלי הכללי. אם כן ברור שבהתפשטות שייך כלי פרטי, אבל בהויה אין כלי פרטי, אלא רק כלי כללי. אם כן ברור מאד שע"י שהאדם יפשיט את חמשת לבושיו, הוא יגיע לעצם האני, ושם הוא יגלה שעצם האני הוא הכלי האחד הכללי, ואז ממילא הוא יגלה את האור הכללי. כלשון הגמרא בקידושין (ב' ב'), דרכו של איש לחזר אחר אשה, כלומר האור מחזר אחר הכלי.

אין אור כללי בכלי פרטי

אמנם אין הקב"ה נגלה אצל כל אדם על דרך שאין אדם יכול לשאת אשת איש. כאשר יש לאדם אני פרטי, אזי יש לו אורות פרטיים וכלים פרטיים, שכביכול הוא נשוי להם. אולם אם האדם יגלה אני כללי, אזי אין לו אור פרטי, וא"כ הוא רווק ופנוי לקבל את אור א"ס, וזה יהיה זיווגו. כאשר האדם מגלה את האני הכללי, הוא מתרוקן מכל האורות הפרטיים, כי הם אינם לפי ערכו. כמו שבן מלך אינו מתלבש בסחבה. כאשר האני הכללי הוא בבחינה כלי שיכול לקבל רק אור אחד, אז הוא מאחד את הגשמה הכללית בבורא ית'. אם כן עבודת האדם ראשית לכל היא לגלות את האני ע"י הפשטת חמשת הלבושים מעשה דיבור הרגשה מחשבה ורצון. ואז הוא מגלה את עצם האני, אבל לא את האני הפרטי, כי בעצם אין אני פרטי. ואז הוא כלי בלי אור כי האורות הקודמים התרוקנו. ואז שורה אצלו אור אין סוף. אדם באופן טבעי מדמיין שהוא יוכל לגלות את האור הכללי בכלי הפרטי שלו, אבל כל יגיעתו תהא לריק. כי מה שכתוב בתורה "אני

אני הוא ואין אלקים עמדי", אין זה אני במוכן האנושי שהוא אני פרטי. כאשר הקב"ה אומר אני, הכוונה לאני כללי ולא אני פרטי, ואין יותר מאני אחד כללי. אמנם כאשר אדם מבין שכדי לזכות לאור א"ס הוא צריך לאבד את האני הפרטי שלו ולהתפשט מחמשת לבושו, הוא נרתע מכך, כי הוא מרגיש בכך טעם אבדון, טעם חדלון, כי אין לו זיהוי עצמי מעבר לחמשת לבושו. הוא מוכן לבטל את חמשת לבושו בתמורה לרכישת אני חדש, אבל לאבד כליל את הרגשת האני הפרטי שלו, לזה הוא אינו מסכים.

אליהו הנביא על פרטיות

כתוב בעמוס (ח' י"א) "הנה ימים באים נאם אדנ' הוי"ה והשלחתי רעב בארץ, לא רעב ללחם, ולא צמא למים, כי אם לשמע את דברי הוי"ה". מהי כוונת הדברים, בודאי שהנביא לא בא לאפוקי מרעב ללחם גשמי וצמא למים גשמיים. אלא הנביא בא לאפוקי מרעב לדבר ה' הנמצא בתוך הלחם, "כי לא על הלחם לברו יחיה האדם כי על כל מוצא פי הוי"ה יחיה האדם" (עקב ה' ג'). כלומר האדם שוב לא יצמא להויה הפרטית הנמצאת במים אלא יצמא לדבר ה' הכללי. כאשר האדם יתפשט מחמשת הלבושים אז הוא ירצה שיהיה גילוי אלוקות בכל העולם, בכל הלבבות. זהו כח הכלליות. איתא בגמרא "אין בן דוד בא וכו' עד שתכלה פרוטה מן הכיס" (סנהדרין צ"ז א'). ומפורסם בתורת החסידות הפירוש ששמע אחד הצדיקים מאליהו הנביא (מובא באמרי נועם בפרשת צו בשם הצדיק מאוהעל, וכן מובא בייטב לב בפרשת ויחי בשם הישמח משה), אין בן דוד בא עד שתכלה פרטיות מכיס הלב. כלומר שלא יבוא המשיח כל זמן שישנם אנשים הדואגים רק לעצמם. כי כל זמן שאנשים רוצים לדאוג לעצמם, כערך הכלי כן ערך האור. אם הכלי פרטי, אזי האור פרטי. ואם האור פרטי אזי אין לאדם דבקות בא"ס. אבל כאשר האדם מבטל את הפרטיות שבכלי, הוא נעשה כלי כללי, ואז ההשראה היא של אור כללי.

עוד בענין פרט וכלל

העבודה של שילוב ההויה ואדנות שדרכה האדם מגלה את האור הכללי על ידי ביטול הפרטיות היא עבודה של הפשטה. אבל לאחר מכן הוא שב ומתלבש במידותיו הפרטיות, ואיתם הוא עובד בזמן ההתלבשות. בזמן אחד הוא

מגלה את כח הכלליות שבנפשו, ובזמן אחר הוא מגלה את כח הפרטיות שבנפשו. והנה ידוע שישנם שני דינים בראש השנה. לפי אחד הביאורים הדין האחד הוא לכלל והדין השני לפרט (עי' בספר חכמה ומוסר כרך ב' מאמרי הסבא מקלם מאמר פ"ה בסופו). לפי ביאור אחר ביום הראשון הוא דינא קשיא וביום השני הוא דינא רפיא (זוח"ג פנחס רל"א ב').* עומק פירוש הזוהר הוא שאדם נידון על עד כמה התגלות של כלליות יהיה בקרבו שזו נקודת הדינא רפיא, נקודת הפשטת הלבושים. וביום השני הוא נידון על הפרטיות שבו, הלבושים שלו, שזו נקודת הגבול הנוקשה, הדינא קשיא. כל זמן שהאדם תופס את עצמו כמציאות פרטית, הרי הוא תופס עצמו רק בפעולה, מצד שם אדנות. באדנות ישנה הבחנה שהוא מתחלק, אפשר להיות אדון על חלק ועל חלק לא להיות אדון, כמו שהשמש יכולה להאיר בבית אחד כי שם החלון פתוח, ולא להאיר בבית אחר כי שם החלון אטום. הרי שאין בתפיסה זו נגיעה בהויה אלא רק בפעולה, לכן פעולות הבורא מושגות כנחלקות, ישנה מידת החסד וישנה מידת הרחמים וישנה מידת הדין. כלומר הבורא נתפס כבעל מידות מרובות. משא"כ כאשר האדם מגלה את ההויה של האני שבקרבו, הרי שהוא מגלה תפיסה בלתי מתחלקת, כי אין הויה פרטית, ואז אור הא"ס ישרה בקרבו, כי זו מהות אור הא"ס שהוא הויה בלתי מתחלקת. ויש בזה ב' הבחנות. האחת, שמתגלה כח כללי, והאחרת, שמתגלה תפיסה של הויה, ואז אפשר לגלות את ההויה המוחלטת שהוא הבורא ית'. אבל כל זמן שהאדם חי רק בתפיסה של פעולה, הוא אינו יכול לגלות את הויה הבורא, כי הכלי הוא כלי של פעולה והאור הוא אור של הויה. לכן כמעט אין מי שמגיע להשראה של הבורא ית' בקרבו, מחמת שרוב האנשים רוצים השראה פרטית, שבהכרח היא מתחלקת ולכן היא פעולה. ולכן ההשראה האלקית הגמורה אינה יכולה לשרות בקרבם, ראשית כי היא השראה כללית ולא השראה פרטית, ואם הכלי הוא כלי פרטי ההשראה הכללית אינה יכולה להתגלות בו. ושנית, כאשר האדם מעמיד כלי של פעולה, הוא אינו יכול לגלות את הבורא שהוא אור של הויה.

* עי' עוד פירושים בתוס' ר"ה ט"ז ב' ד"ה ונחתמין ובביאור הגר"א ס"ס תקפ"ב, ובפירוש זקנים מבעלי התוס' על אמור כ"ג מ', ובחכמת שלמה לר"ש קלוגר באו"ח תקפ"א ס"ד.

משיח יגלה תפיסה של הוייה

אם כן עבודת האדם היא ראשית לגלות כלי כללי ושנית לגלות תפיסה של הוייה, ובעומק אי אפשר זה בלא זה, מפני שהתפיסה הכללית בפעולה היא לא כללית באמת. ולמרות שבעצם ההוייה קיימת, התנועה והפעולה מסתירות ומונעות מלתפוס את ההוייה. ולכן כאשר האדם מסיר את תפיסת התנועה, ממילא נגלית לו ההוייה. כלומר, כאשר האדם מסיר את הלבושים שהשרש שלהם הוא הרצון שהוא תנועה, ממילא הוא מגלה את המציאות של ההוייה, שההוייה היא אחת. לכן נבין ששורש הסיבה שאנשים אינם מגיעים למבוקש ולמיוחל, היא מפני שאנשים תופסים את עצמם כתנועה פרטית שאין לה קיום. וגם אותם אנשים שרוצים להחזיר את כל העם בתשובה, נופלים מיד באותה תפיסה, ומכנים זאת כתנועת התשובה. אבל תנועת התשובה אינה יכולה לגלות את ההוייה, כי בעומק תנועה היא אוסף של פרטים. המבוקש והמיוחל שאנו רוצים לגלות זו הוייה אחת, ולא לגלות תנועה פרטית ולא תנועה ציבורית. לפ"ז נבין מה שכתב בעל התניא בשם התיקונים (מאמרי אדה"ז הקצרים עמ' ת"ג, ועי' זו"ח פרשת נח אות קמ"ה במהד' הסולם), שאם היה צדיק אחד חוזר בתשובה שלימה, היה בא המשיח, עי"ש בביאורו לכך. ולדרכנו, אם היה אדם אחד שהיה מגיע לתפיסה מוחלטת של ההוייה, הוא היה מאיר אותה באופן מוחלט גם בעולם. עד היום, גם הצדיקים שהגיעו לתפיסת ההוייה, כל אחד הגיע לזה לפי ערכו ולא בתפיסה מוחלטת, לכן אין בכוחם להשפיע על כל העולם כולו. מי שייגלה תפיסה זו בעצמו באופן מוחלט הוא ייקרא משיח, והוא באמת יחזיר את כל העולם בתשובה. אבל לא בתפיסה הפשטנית שיעשה את כולם לשומרי תו"מ, כי זאת תשובה רק במובן שאנשים ישו בו מדעתם. אלא המשיח יחזיר אנשים בתשובה במובן שהוא יגלה תפיסה כוללת של ההוייה. כלומר כאשר המשיח יגלה את התפיסה של ההוייה, הוא יבטל את התפיסה של התנועה, ממילא לא תהיינה עבירות. זה נקרא שמיח יחזיר את כולם בתשובה. אין לך שיבה פנימית מזו.

ידיעה ובחירה

והנה בענין הגאולה השלמה כתוב בגמרא (סנהדרין צ"ח א') "כתיב בעתה וכתוב אחישנה זכו אחישנה לא זכו בעתה". גאולה בעתה באה ע"י אתערותא דלעילא, שלא בבחירה, ואז משיח יחזיר את כולם בתשובה. אמנם אם הגאולה

תבוא ע"י זכות, אזי עם ישראל צריכים להגיע לתשובה מבחירתם, ואז לא המשיח יחזיר אותם בתשובה. אבל אם לא זכו, אזי משיח יעשה זאת, כיצד, ממקום יותר גבוה. בתפיסה שאנו נמצאים השתא, ישנו אור של ידיעה וישנו אור של בחירה. השתא אור הבחירה הוא העיקר ואור הידיעה הוא הטפל. לעתיד לבוא, יהיה להיפך. השתא המבט שכל דבר שבא מאתערוותא דלתתא הוא היותר חשוב, שלכן פסח שני הוא גבוה יותר, כי הוא בא ע"פ בקשת העם שהיו טמאים לנפש, בבחירה, משא"כ על הפסח ראשון הם נצטוו, שזו מעין תפיסת הידיעה. אבל פסח שני גבוה יותר רק בזמן הזה, אבל לעתיד לבוא פסח ראשון יהיה חשוב יותר, כי גילוי הידיעה יהיה עיקר וגילוי הבחירה טפל. אז יהיה גילוי שכל דבר שבא מאת הבורא עולם, הוא יותר עליון מאשר גילוי שבא מבני אדם. זה נקרא עבודה של צדיקים שעובדים מחמת שיש להם אמונה שאם הבורא עולם אמר לעשות הם עושים. כתוב בספרים הקדושים שלדוגמא כל מצוה מתקנת פעולה מסויימת (עי' בפתחי שערים במקומות רבים, ועי' שפת אמת דברים, כי תצא למלחמה, תרמ"ג). והנה אם אדם השיג שאת הפעולה הזאת שצריך לתקן הוא כבר תיקן, אזי לכאורה הוא אינו צריך את המצוה יותר. אמנם ישנם המתרצים שהוא יתקן לאחרים. אבל ישנה תשובה יותר פנימית. כאשר האדם פועל, כאשר הוא יודע מה הוא מתקן, אזי הוא פועל לפי הבנתו. אבל העבודות הגמורה היא כאשר האדם הגיע לתפיסה פנימית שהוא דבק באור א"ס, ופשוט שאין לו שום רצון נפשי לצאת מתפיסה זו, כי היא נקודת התענוג של החיים, ואז מצווים אותו לרדת למטה להתלבש בגוף ולעבוד. זו עבודת הצדיקים שהיא יותר גבוהה מעבודות הרשעים. כי מהרשע מבקשים להתנתק מהתענוג שבעבירה, בעוד שמהצדיק מבקשים להתנתק מההידבקות השלמה באור א"ס. זה נקרא משה עבדי מת (יהושע א' ב). מרע"ה נקרא עבדי, כי מחד הוא היה בדבקות נוראית בבורא עולם, ואפילו הכי הוא ירד לבני ישראל. הוא שם מסוה על פניו וירד לבני ישראל.

העבודות השלימה היא לרדת מתענוג הדבקות

התפיסה שאדם כבר תיקן את מה שצריך לתקן ולכן אינו זקוק למצוות, נקראת הויה בלי אדנות. עד עתה דברנו על אדנות בלי הויה. אבל ישנם אנשים שעברו את כל הדרך והתחברו לעצם ההויה ואינם רוצים לקיים את המצוות.

בענין הוי"ה ואדנות (ג)

קיט

אמנם גם זה חסרון, דהרי חסר לו באדנות, חסר לו בקיום המצוות, על אף שנראה לו שהוא מתענג יותר בהויה והירידה לאדנות תוריד מערך התענוג, זה גופא מידת עבודתו. לכן העבודה היא לשלב הויה באדנות, לא אדנות בלבד ולא הויה בלבד. למעשה זאת הבעיה של אומות העולם. כאשר הם מגיעים לנקודה של תענוג פנימי, הם לא מוכנים לחזור למציאות. כי הם יודעים שהחזרה למציאות תבטל את התענוג. זה מה שכתוב באברהם אבינו גדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני השכינה (שבת קכ"ז א'). מסבירים הספרים שהוא היה בדבקות בקבלת פני השכינה ואפילו הכי הוא הלך לקבל שלשה ערבים המשתחווים לאבק שברגליהם (רש"י וירא י"ח ד'). וזו בחינת חבטת הערבות בקרקע, שאברהם ירד עד הקרקע. אפילו שבודאי רמת הדבקות של אדם המתעסק בעניני עלמא הדין פחותה מרמת דבקותו כאשר הוא עוסק בהתבודדות, מ"מ אברהם עשה זאת כי היתה לו אמונה ברורה שצריך לקיים את ציווי ורצון הבורא.

אין טעם ברצון

עולה א"כ שמצד העבודה של השתא אז אנו מבינים שהקב"ה רוצה שכל דבר יבוא מפעולותינו. למה הוא רוצה כן, אין לכך תשובה. זה נקרא בספרים הקדושים שאין טעם ברצון (עי' למשל של"ה תולדות האדם, בית הוי"ה, הגה"ה ד"ה מצאתי שאלה). באמת ישנה הבחנה של יש טעם ברצון ויש הבחנה של אין טעם ברצון. יש טעם ברצון הכוונה היא שאנו מבינים את הרצון, אבל יש מקום שזה נעצר. לדוגמא אם נשאל ילד למה אתה רוצה כסף, אז הוא יענה בשביל לקנות ממתקים. בשביל מה אתה רוצה לקנות ממתקים. כי הם טעימים. למה אתה רוצה שיהיה לך טעים. כאן פיו יסתתם. אדם אינו יכול להסביר למה הוא רוצה שיהיה לו טוב ונעים. כל דבר שהוא רוצה, מקורו בכך שהוא מאמין שמילוי הרצון יתן לו טוב ועונג. אבל את עצם הרצון השורשי הזה אדם אינו יכול להסביר, ואינו יכול לעקור אותו. זו הנקודה של אין טעם ברצון. בכל נפש ונפש ישנה הבחנה הנקראת יש טעם ברצון, וישנו שורש הרצונות הנקרא אין טעם ברצון. "ומבשרי אחזה אלוק" (איוב י"ט כ"ו). עד נקודה מסוימת אנו יכולים להסביר את רצונות הבורא, ומעבר לה איננו יכולים ואנו אומרים שאין טעם ברצון. אבל שורש הרצונות אצל הבורא פשוט שאינו כלל בערך שורש הרצונות שלנו.

מודעות עצמית

נחזור לענין האני. ברור הדבר שהאדם [ולמעשה כל בעל חי קצת מפותח], מרגיש את עצמו באופן תמידי, א"כ הוא חסר הכרה לחלוטין כגון שנפצע קשה או בהרדמה כללית. לעולם אדם לא ירגיש את הזולת באותו אופן שהוא מרגיש את עצמו. אמנם הרגשה עצמית אינה כמודעות עצמית. פעמים הרבה אדם אינו מודע כלל לעצמו, כגון שהוא מרותק לדבר חיצוני, או שהוא נמצא במקום רעש והמולה כך שאינו יכול להתרכז כלל. עכ"פ בין שזה מצד מעלה כגון שדואג לזולת, בין שזה מצד חיסרון כגון שמתבונן בתועבה, אבל אצל כל אדם קיימים רגעים של היסח הדעת מעצמו. והנה פשוט שגם כאשר אדם מסיח דעת מעצמו, הוא עדיין קיים ומרגיש את עצמו. השאלה היא רק האם האדם קשוב ומודע למציאות שלו או לא. והנה בארנו בארוכה שאנו לא רואים את עצם ההויה, אלא את התפשטותה בלבד. ולכן שייך שכמה בני אדם יסתכלו על אותו דבר וכל אחד יראה משהו אחר, כפי שידוע ומפורסם שעדי ראייה סותרים זה לזה, למרות שאין להם שום נגיעה שלא לרצות לדווח בדיוק את מה שראו. או ששני אנשים ישתו יין ואחד יאמר שהוא מעולה והשני יאמר שאינו ראוי לברכה. ושורש הענין הוא מפני שאין תחום ולו אחד שבו שני בני אדם משתווים לגמרי. אפילו אם בדיקת ראייה תוכיח שחדות ראייתם שווה, באמת אינה שווה לגמרי. וכ"ש שזה מגיע לענין רצונות ותובנות וטעמים.

תפיסת המציאות

לכן גם בתפיסת המציאות בני אדם אינם שווים. במבט ראשון זה נשמע זר, אבל זה מפני שאנו מאמינים שמה שאנו תופסים כמציאות היא עצם המציאות, אבל כאשר אנו מבינים שמה שאנו מכנים כמציאות היא רק ההתנוצצות מההויה, ולא עצם ההויה, אז פשוט שכל אחד תופס מה שתופס מהמציאות לפי המסננים שבמוחו. כשנבין את עומק הדבר, נבין שכאשר האדם איבד את המודעות העצמית לכלי שלו, זה נקרא שהכלי איננו. אילו הכלי היה דבר החלטי, אם כן גם כאשר האדם אינו שם לב אליו, הכלי קיים. אבל אם כל המציאות הכלי היא בערך של תפיסה, א"כ כאשר אין תפיסה אין כל. אדם שאיבד לדוגמא את חוש הטעם שלו, הוא איבד את חלק מהאני שלו. מפני שהאני שלו הוא התנוצצות, תנועה. לכן לאחר האובדן הוא חי במציאות שונה ביחס לעבר. הגמרא (נדרים ס"ד

ב) אומרת על סומא שהוא חשוב כמת. מחמת שהוא איבד את התפיסה היחודית שהראיה נתנה לו. את האני הכללי הוא בודאי לא איבד. הוא מעולם גם לא ראה אותו. באמת זה שהוא נעשה סומא רק עוזר לו לגלות את האני הפנימי. אבל את האני החיצוני, את ההתפשטות, הוא איבד בחלקו. לכן שינה היא אחת מששים שבמיתה (ברכות ג"ז ב). כי עצם סגירת העינים היא בעצם ביטול של חלק מהאני, אפילו אינו ממש ישן. ובדקות יש בזה בחינת שינה ומיתה.

מציאות יחסית

גם בהלכה מה שלא נתפס נחשב לאינו קיים, כגון חמץ בפסח, אם אינו נראה, כגון שנפלה עליו מפולת, הרי זה כמבוער (משנה פסחים ל"א ב). עד"ו, הנה מקובל שאליהו הנביא נמצא בכל ברית (טור יו"ד רס"ה), אולם באמת מי שאינו תופס את ההארה של אליהו, אז אליו אליהו לא יגיע. מפני שהגיע הוא מלשון נגע, מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי (תנדב"א רבה פכ"ה), יגיעו מלשון יגעו. אליהו הנביא הגיע אם הוא נגע בתפיסת האדם שקיבל טופח על מנת להטפית. אבל אם אליהו נמצא ואדם אינו מרגיש בכך, אזי אליו הוא לא הגיע. וה"ה בסוכות, לאחד ז' הרועים הגיעו ולשני לא הגיעו. א"כ כל המציאות היא בערך לתפיסת האדם. בד"כ אנשים חושבים שמציאות שהם תופסים אינה תלויה בהם, כי הם מדמיינים שהם תופסים הויה. אבל כמו מכות מצרים כדם וחושך, אותה פעולה אפשר להגדירה כקיימת כלפי אדם אחד ולא קיימת כלפי אדם אחר. למרות שבמצרים זה היה בנס, ביתר דקות זה קורה כל הזמן לכל אדם. צריך להבין את הנקודה הפנימית. ישנו שינוי תהומי בין אם תופסים את הבריאה כהויה או תופסים אותה כפעולה. אם תופסים אותה כהויה היא החלטית היא לא בערך התופס בלבד. אם תופסים אותה כפעולה, אזי ההגדרה אינה אם הדבר קיים או לא, אלא ההגדרה היא אם התופס נגע בהארה או לא.

חטא העגל

בארנו לעיל שהכלי הכללי חש אור כללי והכלי הפרטי חש אור פרטי. אמנם בעומק אין מושג של הארה כללית והארה פרטית. ישנה רק הארה אחת, אלא כפי ערך הכלי כך מאירה ההארה. אם הכלי הוא כלי פרטי אז הוא מקבל הארה פרטית, ואם הכלי הוא כללי הוא יקבל הארה כללית. לדוגמא, שני אנשים

עמדו במעמד הר סיני. האחד שמע את ה' מדבר רק אליו, והשני שמע שהקב"ה מדבר לכולם. הגר"א (אדרת אליהו ריש פרשת ראה), מביא כלל עמוק. במקום שהתורה דברה לכלל בלשון רבים היא דיברה לכל יחיד ויחיד, ובמקום שהיא דיברה בלשון יחיד, היא דיברה לכולם ביחד. כלומר, כאשר כל אחד ואחד עומד בנפרד, אז צריך לפנות לכל אחד בנפרד, לכן לשון רבים. אבל כאשר כולם מאוחדים, הרי הם כאיש אחד, אזי מתאים לשון יחיד. לכן במעמד הר סיני היו כאלו ששמעו את הקב"ה מדבר לכל העולם כולו, גם לצפורים שלא צייצו ולשוורים שלא געו (שמ"ר כ"ט ט'). והיו כאלו ששמעו את הקב"ה מדבר אליהם בלבד בפרטיות. אלו היו בעיקר מהערב רב. גם הם עמדו שם, ושמעו את הקב"ה מדבר. א"כ איך הגיעו לחטא העגל כ"כ מהר (עי' יל"ש עקב רמז תתנ"ב, ועי' זוח"ג פנחס רל"ז א' ב'). מפני שאצלם הכל היה בערבוב, לא היה להם מציאות של איחוד מוחלט. ומכיון שהוית נפשם במעמד הר סיני היתה פרטית ולא כללית, לכן לא שמעו קול כללי. ממילא היה חסר להם את עצם המעמד. ולכן הם חיפשו מנהיג פרטי, דהינו מרע"ה. אבל משנעלם מהם משה, הם חיפשו מנהיג חדש, ודרשו מאהרן, "קום עשה לנו אלהים" (כי תשא ל"ב א'). אילו היה להם אור כללי, לא היו מנסים להלביש אותו לא במשה ולא ח"ו בעגל.

הכלי הכללי מתחיל ביחידה שבנפש

הנה מובא בכתבי האר"י (שער הכוונות דרושי חג הסוכות ריש דרוש ז'), שהאדם מורכב מחמישה חלקים, יחידה חיה נשמה רוח נפש, ולמטה מכך יש לו ג' צללים, ומתחת לכל ישנו הגוף. והנה אדם שזכה להגיע לתפיסה כללית, זכה לכן מצד היחידה שבנפש שלו. אבל חלקי נשמתו הנמוכים יותר לא זכו לכך, ולכן משיח לא בא. משיח יבוא כאשר יהיה צדיק שישיג תפיסה כללית לא רק ביחידה דנפש דידיה, אלא גם בכל חלקי נשמתו ובגופו. אבל כל זמן שהיחידה דנפש דידיה היא כלי כללי, אבל גופו הוא כלי פרטי, הרי זה תרתי דסתרי. כמו שעצם הנשמה והגוף הם שני הפכים, רוחני וגשמי, כך גם בענייננו, כללי ביחידה ופרטי בגוף הוא תרתי דסתרי. הכלי הפרטי משתמש בהארה של הכלי הכללי, והוא שואב משם תענוג, כמו אדם שעומד ליד המדורה ומתחמם, וזה מזכך אותו, אבל הזיכוך עדיין לא הושלם, הוא בשלבי הזדככות. במצב זה כל היחידות דנפש של כל כלל ישראל יונקים מהיחידה דנפש של אותו אחד שנתגלתה אצלו תפיסה כללית, אבל

בעוד שאצלו זה משפיע על החלקים הנמוכים שלו, אצל האחרים זה לא משפיע. וגם אצלו, מכיון שהעולם נמצא בטומאה רבתי, אז החלקים החיצוניים שלו אינם יכולים לגמור להזדכך. ואצל האחרים, אין זה משפיע כלל על החלקים הנמוכים, מכיון שרוב בני אדם אינם מכירים את היחידה שלהם, גם לא את החיה והנשמה, והלואי שמישהו יזכה לרוח. אצלם ישנה הארת מקיף, אבל אין זה חודר לפנימיותם. א"כ גם אדם שזכה שיהיה לו כלי כללי, בודאי שחלק מחלקי הנפש מרגישים את עצמם ככלי פרטי. לכן ראשית העבודה של האדם לגלות את היחידה שבנפש שלו, לחוש כלי כללי, ולאחר מכן הוא צריך להאיר את הכלי הכללי הזה על כל חלקי הנפש שתופסים את עצמם ככלים פרטיים. נמצא שאפילו האדם שזכה לכלי כללי, וממילא זכה לאור כללי, מ"מ יש לו גם כלי פרטי ואור פרטי. אילו היתה מציאות שכל נפש האדם היתה תופסת את כל הכלים ככלים כלליים בלבד, אזי ממילא לא היתה מציאות של כלי ואור. מפני שכל עניינו של כלי היא המודעות העצמית של הכלי. אבל אם בכלי הכללי שורה בו לגמרי אור א"ס, אזי אין לכלי שוב מודעות עצמית, כי מה שנותן לכלי מודעות עצמית הם החלקים שלא התבטלו, שיש להם מודעות של פרטיות, לכן הם יוצרים מצב שהאור הכללי אינו יכול להתאחד לגמרי עם הכלי הכללי.

חמשת חלקי הנפש אינם נפרדים זה מזה

נבאר ביתר בהירות. כשאנו מגדירים שיש לנפש לחמישה חלקים, אין לטעות ולהשוות זאת למכונה שיש לה חלקים רבים. כי הנשמה היא בודאי אחדות. אלא חמישה חלקים בנשמה פירוש שהם חמישה רובדים כיצד האדם תופס את אותו הדבר. לדוגמא, אדם שמת עליו אביו, מחד הוא מברך ברוך דיין האמת, ומאידך אם ירש ממון לבדו מברך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה, ואם יש לו אחים לחלוק בממון מברך במקום זאת הטוב והמיטיב (או"ח רכ"ג ס"ב). כיצד הנפש יכולה להכיל הרגשות סותרות כ"כ? תשובה, מפני הנפש מורכבת מנקודות פנימיות ומנקודות חיצוניות. בנקודה הפנימית האדם אינו דואג לעצמו, אלא הוא מתאבל באמת על מות אביו. אבל בנקודה החיצונית הוא שמח שהרויח כסף. א"כ זו הויה אחת שנגלית בה כמה וכמה הבטים. אם כן נבין שאם היחידה היתה מציאות לעצמה והנפש היתה מציאות לעצמה, אזי יכולנו להגדיר שהיחידה היא כלי כללי המקבלת את ההארה הכללית, וכאשר ישנה הארה כללית והאור

מתאחד בכלי, אז כבר אין יחידה, כי ממילא היא התבטלה באור, ואז לא יישארו בנפש חמישה רובדים אלא ארבעה בלבד. אבל מכיון שאנחנו מסבירים שהנפש היא בעצם מציאות אחת, לכן גם היחידה עדיין חסרה בה מחמת שהיא כלולה גם מאלו הרובדים הנמוכים שלא התבטלו מחמת שלא הזדככו, ואלו לא נותנים ליחידה להתבטל לגמרי. רק לעתיד לבוא, בגמר התיקון, כל חלקי הנפש יגיעו ליחידה, ואז באמת הנבראים יתכללו בבורא עולם, ושם תהיה אחדות מוחלטת.

ענין שמחת תורה

תכלית הבריאה היא בעצם האחדות המוחלטת בבורא עולם. ויש לכך הקבלה לשמיני עצרת (עי' שער הכוונות דרושי חג הסוכות דרוש ט'), המגיע לאחר בנין האורות והכלים מאז ראש השנה ועד הו"ר. בשמיני עצרת הוא יום שמחת תורה בארץ ישראל. בעומק, ענין השמחה בתורה זו אותה נקודה שהאדם מסיח דעת מהמציאות של עצמו. כידוע איסתכל באורייתא וברא עלמא (זוח"ב תרומה קס"א א'). אם כן השרש של כל אחד מאיתנו הוא באורייתא. בשמחת תורה השמחה היא בעצם להחזיר את המציאות שלי לאותה הסתכלות שאז עדיין לא הייתי קיים. זו אינה שמחה על שזכינו ללמוד את התורה, וגם אינה שמחה על שזכינו לקבל את התורה [זהו המהלך של שבועות], אלא זו שמחה שזכינו לגומרה של התורה. אין הכוונה כפשוטו, שאדם קרא את התורה מתחילה ועד סוף, אלא הכוונה שהאדם החזיר את כל הנבראים לתורה. הנבראים השתלשלו מהתורה, ועתה עלינו להחזירם לתורה. כלומר על האדם להחזיר את כל מציאותו לשורשה. כביכול התורה נחסרה כאשר השתלשלו הנבראים ממנה, ועתה שהם חוזרים אליה היא נשלמת ונגמרת כבתחילה. לכן התורה מתחילה באות ב' ומסתיימת באות ל', אותיות לב. כמו שכל האיברים יונקים מהלב, כך חוזרים האיברים ללב, וחוזר חלילה, זוהי ההבחנה של בראשית ישראל.

קנין בעל מנת להחזיר

בחיצוניות, ענין שמחת תורה היא שאנו שמחים בשרש היניקה שממנו השתלשלנו, ואם כן זו שמחה פרטית. אבל מהי השמחה האמיתית. כמו שהמלאכים בשעה שמסיימין שליחותן, מחזירין שליחותן (ב"ב כ"ה א), כך האדם כביכול משתלח מהתורה הקדושה לעלמא הדין, והוא צריך להחזיר את כל

כוחותיו אל מקור השליחות, לתורה הקדושה. שמחת התורה היא בעצם להחזיר בחזרה את כל הכוחות למקורם. זוהי בעצם התכללות, קנין על מנת להחזיר. כמו שביום הראשון דסוכות, מי שאין לו ד' מינים קונה ד' מינים דחבירו בקנין ע"מ להחזיר (או"ח תרנ"ה ס"ד), וע"כ אם אינו מחזירם אינו יוצא. וכמו שחיה נלקחה מצלע אדה"ר, ובשלב מסויים היא צריכה להחזיר את הצלע. לא להשפיע לו אלא להחזיר את עצם הצלע בחזרה, "כי מאיש לוקחה זאת" (בראשית ב' כ"ג), ומי שלוקח צריך להחזיר, לחזור ולהתאחד כמו שהיה במקור. ואם ישראל אינם רוצים לחזור למקור ביום השישי, אז העולם יחרב, כי הקנין רק חל בעל מנת להחזיר.

בענין האתרוג (א)

האתרוג הוא ממוצע בין אילן לירק

מצות ארבעת המינים מובאת בתורה בפרשת אמור (כ"ג מ'), "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפות תמרים ענף עץ עבות וערבי נחל". והנה בתורה מצות נטילת האתרוג הוא מוזכרת בראשונה. אמנם בסדר המשנה דיני האתרוג מובאים באחרונה, ובמקום אחר נדון בכך*. במאמר זה נדון בכמה מדיני האתרוג על דרך בעלי המחשבה. איתא במשנה בביכורים (פ"ב מ"ו, ומובא גם בגמרא סוכה ל"ט ב' ובעוד מקומות), "אתרוג שוה לאילן בשלשה דרכים, ולירק בדרך אחד. שוה לאילן בערלה, וברבעי, ובשביעית. ולירק בדרך אחד, שבשעת לקיטתו עשורו, דברי רבן גמליאל. רבי אליעזר אומר, שוה לאילן בכל דבר". והנה בתורה, האתרוג נקרא פרי עץ הדר, דהיינו הוא עץ, אבל מהמשנה עולה שמבחינה דינית האתרוג אינו מוגדר כאילן לכל דבר, וגם אינו מוגדר כירק לכל דבר, אלא הוא בין אילן לירק. אמנם האתרוג אינו בדיוק באמצע בין אילן לירק דהרי הוא קרוב יותר לאילן מאשר לירק, דבג' דינים הוא כאילן ורק בדין אחד הוא כירק. אבל נראה שאפשר להגדירו כממוצע בין אילן לירק. דידוע שישנו כלל יסודי שבין כל ב' בחינות ישנה בחינה ממוצעת (עי' ע"ח שמ"ב פ"א), כגון בין החי למדבר ישנו הקוף. א"כ נימא אנן שהאתרוג הוא הממוצע בין האילן לירק.

אתרוג דומה לאילן בג' דרכים ולירק בדרך אחד

והנה נחל לבאר עתה בדרך המחשבה מדוע ציותה התורה ליטול פרי מאילן שאינו אילן לכל דבר אלא יש בו גם הבחנה של ירק. ובמהלך המאמר ענין זה

* עי' לקמן במאמר לולב ואתרוג - מיהו הראשון.

יבואר. הנה ראשית יש לדקדק שהאתרוג דומה לאילן בג' דרכים, לא פחות ולא יותר. והדבר נמשך מכך דישנו מושג בבריאה של ג' מעמידים. כפי שאומרת המשנה בפרקי אבות (פ"א מ"ב) "על שלשה דברים העולם עומד, על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים". וכן שם (פ"א מ"ז) "על שלשה דברים העולם עומד, על הדין ועל האמת ועל השלום". כמו שבמשל הגשמי, על שלושה רגליים אפשר להעמיד חפץ, על פחות משלושה – א"א. אמנם במה דברים אמורים, בדבר שמתרומם באויר, "תלה ארץ על בלימה" (איוב כ"ו ז), כגון אילן. לכן האילן צריך מערכת שורשים עמוקה וחזקה המשמשת לו כרגליים רבים כדי שיעמוד ולא יתמוטט. מאידך הירק אין לו לחוש להתמוטטות, כי הוא שפל ונשען בעיקר על הארץ עצמה ואין לו צורך ברגליים. ולכן מחד, אתרוג דומה לאילן בג' דרכים, ג' דייקא, כי אילן צריך ג' רגליים לעמוד. אבל מאידך האתרוג גם דומה לירק מבחינה שצריך להשקותו ואינו מסתפק במי גשמים. אבל זה דמיון בדבר אחד בלבד, אחד דייקא. כי הירק נסמך על הקרקע, וסדנא דארעא חד הוא (עי' קידושין כ"ז ב').

הקשר של אתרוג לחטא

והנה במשנה בסוכה (ל"ד ב') נחלקו ר' מאיר ור' יהודה בשיעור אתרוג הקטן, שלר"מ הוא כאגוז ולר"י כביצה [בירושלמי סוכה (פ"ג ה"ז דף ט"ו ב') ישנה מחלוקת האם אתרוג בגודל אגוז בדיוק כשר או פסול]. והנה הלכה לחומרא כר"י, אבל במהלך לקמן נבאר את שיטת ר"מ. נתבונן ונראה שישנה נקודת מכנה משותף עמוקה בין האגוז לאתרוג. הרי כל בר דעת מבין ששיעורי חז"ל אינם סימנא בעלמא, וחייבת להיות שייכות מהותית בין האגוז לאתרוג. והנה כמו שידוע (עי' תק"ז תיקון כ"ו דף ע"א ב', ועי' או"ח הק' תזריע י"ב ג', ועי' ספר הערכים של חב"ד ערך אגוז), לאגוז ישנן ג' קליפות שאינן נאכלות ועוד קליפה רביעית שהיא נאכלת עם בשר האגוז. וכן באתרוג ישנן ג' קליפות המבוארות בט"ז (תרמ"ח סק"ו, ועי' שם בבאר היטב סק"ז), שיש להם דינים שונים לענין כשרות האתרוג. הקליפה הראשונה החיצונית היא דקה מאוד ושקופה, ורק אם נקלפת כולה נפסל האתרוג. השניה היא כל עובי קליפת אתרוג עד חדרי הזרע. השלישית היא קליפה בין זרע לזרע בתוך האתרוג עצמו. אם כן כשם שבאגוז ישנן שלש קליפות שאינן נאכלות, כך גם במקביל לכך ישנן באתרוג שלש קליפות שאינן נאכלות. והנה ידוע שמנהג

ישראל לא לאכול אגוז בראש השנה מפני שאגוז (ע"ה) בגימ' חטא (רמ"א או"ח תקפ"ג ב.). ועוד ידוע (בר"ר ט"ו ז, כ' ח'), שלאחת השיטות עץ הדעת היה אתרוג. ועוד אמרו חז"ל (תנחומא אמור פכ"ב) שיום ט"ו בתשרי, שהוא היום הראשון בחג הסוכות – "ראשון הוא לחשבון עוונות", עי"ש (ומובא גם בטור או"ח תקפ"א) הטעם לכך. והחזקוני (אמור כ"ג מ') מוסיף שביום כיפורים נמחלו העוונות, ובימים י"א עד י"ד טרודים בבניית הסוכה וקניית הד' מינים ואין פנאי לעבור עבירות. אבל ביום ראשון לסוכות מתחיל מנין העבירות. ובאותו יום לוקחים פרי עץ הדר, שהוא העץ שבו חטא אדם הראשון, ולכן השיעור של האתרוג הקטן הוא כאגוז. א"כ מצינו פן אחד של האתרוג שהוא החטא.

ישנה באתרוג הבחנה של חטא ומיתה, וגם הבחנה הפוכה

נתבונן עתה בפן אחר של האתרוג. בגמרא סוכה (ל"ה א'), מובאים ד' שיטות מנלן לחז"ל שפרי עץ הדר שבקרא הוא האתרוג. השיטה ראשונה (מובאת גם בויק"ר ל' ח'), דורשת את המלים "פרי עץ", שטעם עצו ופריו שוים. והנה ידוע שכאשר ציוה הקב"ה על האדמה להוציא אילנות, הציווי היה שיהא טעם העץ כטעם הפרי (עי' רש"י בראשית א' י"א). והאדמה לא עשתה כן (רש"י שם). א"כ לפי דרוש זה, באתרוג לא חטאה האדמה אלא עשתה את ציווי הבורא. עולה שמחד האתרוג הוא העץ שבו חטא אדם הראשון, ומאידך באתרוג לא התגלה חטאה של האדמה. הרי שבפשטות זהו תרתי דסתרי, כי אדם ואדמה מלשון אחד, כי האדם נברא מן האדמה, ולכך שורש חטאם הינו אחד, כמ"ש במק"א*. ולפיכך אלו דברים הפכיים זה לזה. נתבונן עוד. הנה בסוף פרשת וישלח מוזכרים מלכי אדום, ועל כולם כתוב שמתו, מלבד המלך השמיני ששמו הדר (עי' ע"ה ש"י פ"ג מ"ת). וידוע שמלך זה הוא עולם התיקון שבו אין חטא, ולכן מלך הדר לא מת. מאידך שרש המיתה בא לעולם מחטא אדם הראשון, "כי ביום אכלך ממנו מות תמות". א"כ האתרוג שהוא עץ הדעת מחד הוא שורש למיתה, ומאידך הוא הדר, והדר לא מת. אם כן יש להבין, האם האתרוג הוא מיוחס למיתה או מיוחס לאי מיתה. הרי זה שוב תרתי דסתרי באתרוג. והדברים צריכים ביאור.

* עי' בספר בלבבי משכן אבנה, תורת הרמז, בראשית, עמ' ב'.

ממכה עצמה מתקן הרטיה

והנה במה שכתוב "ולקחתם לכם ביום הראשון", טמון מה שאמרו חז"ל (תנחומא ויישב פ"ט) "בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם, מדת בשר ודם מכה באיזמל ומרפא ברטיה והקב"ה במה שהוא מכה הוא מרפא". דהיינו, שהאתרוג עצמו שהוא שורש החטא, הוא יהא שורש התיקון. אמנם לשם כך אנחנו צריכים לגלות באתרוג עומק פנימי יותר, נביעה פנימית יותר, מקור פנימי יותר, על מנת שהוא יהיה שרש התיקון. "ולקחתם לכם ביום הראשון", באותו יום ראשון שהוא ראשון לחשבון עוונות, אנו לוקחים פרי עץ הדר, שהוא הראשון בפסוק, ומכוחו אנו באים לתקן את הראשון לחשבון עוונות. דהרי ברור הוא שה"ולקחתם לכם" ו"ביום הראשון", אינן שתי מערכות נפרדות, דא"כ מדוע הם נזכרים בחדא מחתא. אלא מערכת אחת באה לתקן את המערכת השניה. האתרוג מחד הוא הבחנה של שרש החטאים, אבל מאידך יש בו גילוי פנימי שהוא יכול להיות שרש התיקון. הכיצד, אלא בחיצוניות הוא שרש החטא, ובפנימיות הוא שרש התיקון. אמנם צריך להבין מה החיצוניות שבו שהוא שרש החטא, ומה הפנימיות שבו שהוא שרש התיקון.

הרמב"ן מחדש שאתרוג הוא תרגום להדר

והנה הרמב"ן (אמור כ"ג מ' ד"ה פרי עץ הדר), מחדש כי כמו שאתרוג הוא שם העץ בארמית (עי' בתרגום אונקלוס על אתר), כך הדר הוא שם העץ בלשה"ק. לפ"ז "פרי עץ הדר" מתפרש כפשוטו ממש. אמנם בגמרא משמע שהדר הוא שם תואר לעץ ולפירותיו, על דרך "והדר זקנים שיבה" (משלי כ' כ"ט). אבל לפי הרמב"ן הוא שם העץ, כמו אתרוג, רק שזה בארמית וזה בלשה"ק. מבאר הרמב"ן, "כי פירוש אתרוג חמדה, כדמתרגמינן, נחמד למראה – דמרגג למיחזי, לא תחמוד – לא תרוג, ואמרינן [בכתובה, להתפרע] מכל שפר ארג נכסין, ולשון חמדה והדר שוים בטעם, ונקרא העץ והפרי בשם אחד, כי כן המנהג ברוב הפירות". עולה לפי הרמב"ן שהגדרת המילה הדר היא לשון חמדה, דהרי הדר ואתרוג הם אותה מילה בשתי לשונות, ואתרוג אנו יודעים שמהותו חמדה, שהרי עליו אמרה חוה "ונחמד העץ להשכיל", ות"א "ומרגג אילנא לאסתכלא", וברמב"ן הנ"ל ישנן עוד ראיות לכך. אמנם כל מתבונן מבין שהתורה לא צייתה לקחת בסוכות את

החמדה השלילית כפי שעשה אדם הראשון בחטא אכילת עץ הדעת. דמידת החמדה לעץ הדעת היא מידה שלילית, המדה החיצונית, אבל בפנימיות היא חיובית. א"כ מהבחינה של חטא עץ הדעת, האתרוג הוא חמדה שלילית, אבל מהבחינה שהאתרוג הוא עץ שהאדמה לא חטאה בו וטעם עצו ופריו שוים, הוא חמדה חיובית. חמדה חיובית היא תיקון. חמדה שלילית היא שרש החרבן.

אכילת עץ הדעת עם עץ החיים שרי

נתבונן עתה. מהי חמדה חיצונית ומהי חמדה פנימית. והנה בפשטות, חמדה חיצונית היא מה שהאדם חומד דברים לא לו, שעל זה נאמר לא תחמוד בעשרת הדיברות. ומאידך מצינו בלשון חז"ל (וה"א פ"ה ב') חמידו דאורייתא, דהיינו כאשר האדם חומד את דברי התורה הקדושה, הרי זו בבחינת חמדה ראויה. אלו פשוטם של דברים והם אמת. אבל ביתר עומק, החמדה השלילית היא חמדה לשם חמדה. ואין בזה נפ"מ מה הוא חומד. אמנם ודאי שיש הבדל בין לחמוד ח"ו דברים שנאסרו בעשרת הדיברות, לבין לחמוד דברים מותרים, אבל החמדה לשם חמדה היא שלילית. עצם החמדה כמציאות לעצמה היא שלילית. אמנם חמדה כהיכי תמצוי להתקשר לדבר, הוא חיובי. דהנה מובא בספד"ק (עי' למשל קונטרס עץ החיים לאדמו"ר שלום דובער הוצאת חב"ד עמ' 36), מה שאמר ר' שלום בוזאגלו (מחבר פירוש מקדש מלך על הוזה"ק) בשם ר' חיים ויטאל שלא היה איסור לאכול מעץ הדעת כפשוטו, אלא האיסור היה לאכול מעץ הדעת בלי עץ החיים. משא"כ אילו היה אוכל מעץ הדעת ומעץ החיים יחדיו לא היה איסור. אמנם בפשטות הפסוקים לא משמע כך, אבל כך מבואר, שמותר היה לאכול מעץ הדעת יחד עם עץ החיים.

חמדה חיובית וחמדה שלילית

עומק הדבר במילים פשוטות הוא כך. עץ הדעת ענינו כאמור הוא חמדה, "נחמד הוא למראה תאוה הוא לעינים", ולכאורה הענין בכך היה לנסות את אדם וחוה שלא ישמעו לנחש, וזה אמת. אבל בעומק, כל חמדה יכולה להיות חיובית או שלילית. אפילו חמידו דאורייתא יכולה להיות שלילית כאשר משתמשים בחמדה לשם התענוג שבחמדה, כי לא זו התכלית. אלא החמדה החיובית היא להשתמש באותה חמדה ככלי להתקשר לעצמיות התורה הקדושה. הקב"ה נתן

לנו כלים להתקשר לקדושה. חמדה ותענוג היא אחת מהן. אבל צריך לדעת להשתמש בכלים אלו. ניקח משל מאד מגושם. אדם מקבל רכב מהחברה לנסיעותיו העסקיות. האם הוא מסתכל על הרכב ככלי לעסקיו, כפי שהוסכם עמו, או האם הוא מסתכל על הרכב ככלי לצרכיו הפרטיים. הנמשל. כתוב בפסוק "מים גנובים ימתקו" (משלי ט' י"ז). האדם בטבעו משתוקק להנות את עצמו, לספק את חמדתו, למלא את תאוותו. אמנם זה שלילי, זאת אכילה מעץ הדעת בלי עץ החיים. אבל אכילת עץ הדעת עם עץ החיים פירושה שהוא משתמש בחמדה להגיע להתקשרות פנימית לחיים. מספר הרב דסלר זצ"ל שכילד הוא היה קם ולומד עם אביו בשעה מוקדמת, ואמו היתה אופה עבורו עוגיות טעימות. ברור שאמו עשתה זאת כדי שהקימה המוקדמת תהא שכרה בצידה, ויקל עליו הלימוד. אולם יתכן שהדבר יגיע לכך שהוא יתרגל לקום עבור התענוג. מאידך אם הרצון העמוק והפנימי של האדם הוא לקום כדי ללמוד, אלא שעכירות הגוף מקשה עליו, מותר להסתייע בחמדת עוה"ז, אבל ככלי בלבד להתקשר לנקודה הפנימית, ולא כמטרה. כל הנאות עולם הזה הם תולדת אכילת עץ הדעת לבדו, הנגררות בתר ה"נחמד הוא למראה ותאוה הוא לעינים".

הבחנת חיים ומות באתרוג

כתוב בפסוק "למען ידעו דורותיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים" (אמור כ"ג מ"ג). כידוע סכך הסוכה צריך להיות בדבר שאינו מקבל טומאה (או"ח תרכ"ט א). והנה שורש כל הטומאות כולם, אבי אבות הטומאה, הוא המת. מחד יש לנו ציווי "למען ידעו דורותיכם", וידיעה היא בחינת עץ הדעת. אבל מאידך, את הסוכה יש לכסות בדבר שאינו מקבל טומאה. אם טומאה היא בחינת מיתה, אזי דבר שאינו מקבל טומאה הוא בחינת חי. א"כ זו ההגדרה שעץ הדעת הוא מחובר לעץ החיים. כאשר משתמשים בכל כלי בעוה"ז, בכל חמדה ותענוג, ע"פ גדרי התורה, אזי אנו מחברים את עץ הדעת לעץ החיים. אבל כאשר הכלי, התענוג, נעשה תכלית לעצמו, אזי זהו עץ הדעת בלא חיבור לעץ החיים. לכן האתרוג שהוא בחינת עץ הדעת, יש בו ב' הפכים, והם באמת ב' הבחנות, הבחנת עץ הדעת כשלעצמו, והבחנת עץ הדעת בחבור עם עץ החיים.

יבוא הריח שבאתרוג וילמד על טעמו

הבחנת החיים באתרוג, כפי שבארנו, היא ההבחנה שעצו ופריו שוים בטעמים. נתבונן מהו עומק הגדרת החילוק בין העץ לפריו. ברוב העצים הפרי מתחדש משנה לשנה. העץ עצמו חי משנה לשנה, אבל פירותיו מתחדשים בכל שנה. זהו החילוק בין עץ לירק, האם גזעו נשאר או מתחלף. לפ"ז עצו ופריו שוים בטעמים פירושו שישנה הבחנה בפרי שגם הוא אינו מתכלה. והנה התענוג מהאכילה בודאי שמתכלה וחולף זמן קצר לאחר האכילה. בד"א, כאשר החמדה לאכילה מטרחה היתה לענג את עצמו. אבל כאשר החמדה היא כלי להתקשר פנימה ע"י החמדה, נוצר קשר קבוע וקיים. משל למה הדבר דומה, לאדם המקדש אשה בטבעת, ומיד לאחר הקידושין לדאבון לב כולם אבדה הטבעת. אמנם פשוט שלמרות דאבון הלב, האשה נשארה מקודשת כשהיתה. הטבעת כבר מילאה את תפקידה. באם לבם חפץ, תמיד אפשר לקנות טבעת חדשה, אבל מצד הדין אין זה מעלה ולא מוריד. אבל אם האשה חשקה בטבעת עצמה, לא ככלי לחלות הקידושין, אזי אה"נ, אבדה הטבעת אבד הכל. נביא משל נוסף. הדין הוא שאסור לאדם לשאת אשה אה"כ יראנה תחילה (קידושין מ"א א'). אבל אם הוא ראה אותה ונשאה חן בעיניו, והוא נושא אותה לאשה כדי שיוכל לראותה עוד ועוד, הרי פשוט שהוא החטיא את המטרה. ראיית האשה אינה תכלית אלא אמצעי לבנות התקשרות ביניהם. אם החמדה היא חמדה לעצמה, הרי שזו בבחינת עץ שאין הוא ופריו שוים בטעמים. הפרי איננו, העץ ישנו. משא"כ עצו ופריו שוים פירושו שטעם הפרי הוא כלי בלבד להתקשר לעץ, לעצם, לפנימיות הדבר. ואינו טעם לשם טעם בלבד. נמחיש זאת ע"י מאמר חז"ל הידוע (עי' ויק"ר ל' י"ב, רבינו בחיי כי תשא ל' ל"ד), שד' המינים הם כנגד ד' מינים שישנם בכלל ישראל. האתרוג יש בו טעם וריח. בלולב יש טעם [בפירותיו] ואין בו ריח. בהדסים יש ריח בלי טעם. ובערבה אין לא טעם ולא ריח. והנה עומק הענין שיש באתרוג גם ריח ולא רק טעם, הוא שתכונת הריח אינה מסתלקת כאשר מקור הריח מסתלק. ויבוא הריח וילמד על הטעם, שכמו שהריח קיים אפילו לאחר שמקורו הסתלק, כך גם הטעם קיים אפילו לאחר שהפרי נאכל, מפני שהטעם אינו בחמדה כשלעצמה, אלא החמדה היא לשם התקשרות, לשם חיבור. נסכם אם כן ונאמר, כל החמדות וכל התאוות, כאשר הם כלים אמיתיים לחיים – הם ראויים וחיוביים, אבל אם הם מציאות לעצמם – על זה נאמר "כי ביום אכלך ממנו מות תמות".

בעץ האתרוג ישנם פירות גדולים וקטנים

כבר הזכרנו לעיל שהגמרא מביאה ד' דרשות להוכיח שפרי עץ הדר הוא האתרוג. ע"כ דנו בעצו ופריו שוים. הדרשה השניה שדורשת הגמרא היא "רבי אומר, אל תקרי הדר אלא הדר, מה דיר זה יש בו גדולים וקטנים וכו', ה"נ [עץ האתרוג] יש בו גדולים וקטנים וכו'. אטו שאר פירות לית בהו גדולים וקטנים וכו'? אלא הכי קאמר, עד שבאין קטנים, עדיין גדולים קיימים". ורש"י מבאר, שפרי האתרוג דר וגדל באילנו שתים ושלש שנים, ולכן כשחונטין של עכשיו, עדיין גדולים דאשתקד קיימין בו. מה עומק הדבר שיש בו גם גדולים וגם קטנים. הנה בטבע האדם כאשר גרים בבית הורים וילדים, ההורים מבינים שחלק מחייהם הוא לצורך גידול הקטנים. הם לא מציאות לעצמם בלבד. כמו שנאמר באברהם אבינו "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך הוי'ה" (וירא י"ח י"ט). בהבחנה מסוימת ההורים הם עבדים לילדיהם [כמובן ישנה גם הבחנה הפוכה]. לכן עץ שישנם בו פירות גדולים וקטנים, יש בו הבחנה שהגדולים משמשים את הקטנים. משא"כ בעץ רגיל, שכל פירותיו שייכים לשנה אחת, כל פרי משמש לעצמו, ולא לאחרים.

אדם ובהמה תושיע הוי'ה

והנה הנחש אמר לחוה "והייתם כאלוקים יודעי טוב ורע". משמע שמטרת אכילת עץ הדעת היא לרכוש גדלות. דהרי קטן אין בו דעת. כי דעת זוהי רמה מסוימת של גדלות. וא"כ אכילת עץ הדעת ענינו לחפש דעת, לחפש כביכול להיות גדולים כאלוקים. אבל מה היא באמת העבודה של האדם. הרי כתוב "לא מרבכם מכל העמים חשק הוי'ה בכם ויבחר בכם, כי אתם המעט מכל העמים" (ואתחנן ז' ז'). א"כ למדנו מהפסוק, שקניית דעת אינה לצורך הגדלת עצמו, אלא דוקא על מנת להקטין עצמו. משא"כ כאשר אדם מרחיב את דעתו ואין זה מביא אותו לידי הקטנה, אזי הוא נעשה לבעל גאווה, ועצם חכמתו נעשית מקור גאותו. ע"ז אמרו חז"ל "חכמתו מרובה ממעשיו" (אבות פ"ג מ"ט ומי"ז). ועוד אמרו חז"ל "עין רעה ורוח גבוהה ונפש רחבה, מתלמידיו של בלעם הרשע" (אבות פ"ה מ"ט). אבל כאשר האדם זוכה לדעת אמת, ע"ז דרשו חז"ל "אדם ובהמה תושיע ה' וכו' אלו בני אדם שהן ערומין בדעת ומשימין עצמן כבהמה" (חולין ה' ב'). כי מי שהגיע לדעת אמת, מחד הוא מתבונן בגדלות הבורא, ומאידך הוא מתבונן בקטנות

עצמו, והתבוננות זו מביאה אותו לשפלות (עי' רמב"ם יסודי התורה פ"ב, ועי' מס"י פי"ט). א"כ כאשר עץ הדעת מביא את האדם לקטנות ולהתבטלות, אזי הוא מתחבר לחי החיים, למקור החיים, לבורא ית"ש, וזה נקרא שהוא אוכל מעץ הדעת ועץ החיים בבת אחת. נחזור עתה לעץ האתרוג שישנם עליו אתרוגים קטנים וגדולים בו זמנית, כמשל הדיר. למדנו שעומק ההבחנה בכך היא שהגדול מבין שגדולתו היא לצורך הקטן, דהיינו לצורך הקטנתו. ולכן האדם צריך לדעת שהאתרוג, שהוא בחינת עץ הדעת, מחד יכול לחברו לעץ החיים, אבל מאידך יכול להפילו לחטא גימ' אגוז, כשיעור אתרוג הקטן דר"מ.

ר"ע היה לו אתרוג על כתפו ואין זה הדר

הזכרנו לעיל שישנה מחלוקת בשיעור אתרוג הקטן. והנה גם בשיעור האתרוג הגדול ישנה מחלוקת במשנה (סוכה ל"ד ב'). דעת ר' יהודה היא שלא יהיה האתרוג גדול מכדי שיוכל להחזיק ב' אתרוגים בידו האחת. לפי שיעור זה יוכלו להחזיק כל הד' מינים ביד אחת. ולדעת ר' יוסי אין שיעור לגדול האתרוג, אפילו יהא האתרוג כה גדול שיצטרך לשתי ידיו להחזיקו – כשר הוא. ומספרת הגמרא (ל"ו ב') מעשה ברבי עקיבא שבא לבית הכנסת ואתרוגו על כתפו, וזה כשיטת ר' יוסי. נבאר עתה מעשה זה. הנה ראש האדם נמצא על כתפיו. א"כ האתרוג על הכתף זוהי בחינה שהאתרוג הוא כראש. אמנם אם האדם יתן לראשו לגדול כאוות נפשו, הוא עלול ליפול בחטא הגאווה. לכן על האדם להשיב אל לבו שגאווה היא חטא. ואז יזכר באגוז, שאגוז גימ' חטא. ואזי יזכור שאגוז הוא שיעור האתרוג הקטן, ואז ישיב אל לבו שמטרת עבודתו היא להקטין את עצמו, וזה גופא יביא לתיקונו. כאן אפשר לראות את ההבחנה באתרוג שהוא אילן ואת ההבחנה שהוא ירק. האילן הוא הגדלות והירק הוא השפלות. וזה שאמרו חכמים לר"ע על אתרוגו הענק – אין זה הדר. כלומר, דוקא כאשר הגדלות בולטת, שהיא הבחינה דאילן, גם השפלות צריכה לבלוט, שהיא בחינת הירק.

פרי האתרוג דר באילנו משנה לשנה

נתבונן עתה בראיה השלישית שמביאה הגמרא להוכיח שפרי עץ הדר הוא האתרוג. "ר' אבהו אמר אל תקרי הָדָר אלא הָדָר, דבר שדר באילנו משנה לשנה". ורש"י על המקום אומר שזאת בדיוק שיטת רבי, רק שנחלקו

במשמעות הלשון, אם הדר הוא מלשון דיר או דירה, אבל עצם הפירוש הוא אותו פירוש. אמנם בודאי שבעומק ישנו חידוש בכל דרוש. א"כ יש להבין מהי נקודת העומק בכך שהאתרוג דר באילנו משנה לשנה. מה זה מלמד אותנו על מהות האתרוג. הזכרנו לעיל שרש"י פירש שהאתרוג דר על האילן ב' וג' שנים. עד"ז מצינו מחלוקת רבי ורשב"ג אי חזקה הוי בפעמים או בשלש (עי' יבמות כ"ו א, ס"ד ב.). א"כ נימא אנן שאתרוג הדר על העץ קובע לו חזקה. לאפוקי מפרי הגדל על העץ רק שנה אחת ותו לא שאין לו חזקה לכולי עלמא. ולכן זהו עומק הטעם שבכל עץ אין טעם העץ ופריו שוים. דאין חיבור מהותי בין הפרי לעץ, אלא חיבור זמני, דירת עראי. משא"כ באתרוג שהוא דר באילנו משנה לשנה, יש לו חזקה בעץ, ובגלל שזה מקומו לכן טעם עצו ופריו שוים. ואם כן בעומק הא דבאתרוג טעם עצו פריו שוים, הוא בכך שאין פרוד בין פרי האתרוג לעצו, כי הוא מקור חיותו. ולכן בעומק מהות פרי האתרוג היא מהות של עץ, שהוא אינו פרי הנפרד מעצו. משא"כ פרי שאין טעמו כטעם העץ, הפרי אין בו ממהות העץ, אלא הוא מלשון פירורים*. כי עד כמה שפרי נבחן לעצמו בלי העץ, הוא בהבחנת התפוררות, בסוד עלמא דפירודא, בסוד המות, בסוד פירוד הנשמה מהגוף, ובסוד התפרדות הגוף עצמו לד' יסודות החוזרים לשורשם. אבל כאשר הפרי הוא בחזקת עץ, הוא בגדר חי, הוא בגדר חיבור. ולכן אפילו הפרי נקטף ונאכל, מכיון שטעם עצו ופריו שוים, הרי שמקור חיותו קיים בתוכו, ובעומק אין כאן ניתוק.

דין היא תולדה של חטא

וישנו כאן עומק לפנים מעומק בענין האתרוג הדר באילנו משנה לשנה. מבחינה דינית הרי לענין שביעית אזלינן באתרוג בתר חנטה ולענין מעשרות בתר לקיטה (עי' סוכה ל"ט ב, מ' א). וקולמוסין רבים נשתברו על דינו של אתרוג שגדל על העץ מלפני השמיטה ונשאר עליו עד לאחר שמיטה, דבר שרק יכול להיות באתרוג הדר באילנו משנה לשנה (עי' למשל באור שמח הלכות מעשר שני פ"א ה"ה), ואכ"מ. אבל לעניננו, ישנה הבחנה באתרוג שהשנים אינם עושים בו הפרדה. זהו דבר דק מאד. אדם הרי חי שנים רבות והוא נידון בכל שנה ושנה מחדש. ישנו ר"ה לדון את האדם, וישנו ר"ה לדון את התבואה, וישנו ר"ה לדון את האילן,

* עי' במאמר פרה מבטלת ומטהרת את המוות בספר בלכבי משכן אבנה על פורים, שגם בפורים ובפרה אדומה ישנה הבחנה דפירור.

וכן הלאה (עי' ריש מסכת ר"ה), בפשטות השנים נחשבות לנפרדות זו מזו. אבל אילו אדם הראשון לא היה חוטא אלא אוכל מעץ החיים וחי לעולם, אין פירוש הדבר שהיה מנין לשנותיו, מאה שנה, אלף שנה וכו'. כי ברגע שיש גדר של נצחיות, כבר אין גדר של זמן המתחלק. בעץ האתרוג בארנו שישנה בו הבחנה מצד שטעם עצו ופריו שוים, שהיתה אכילה משניהם, מעץ הדעת ומעץ החיים. ומצד זה, ההגדרה שהאתרוג דר באילנו משנה לשנה, בעומק זו הבחנה של נצחיות. זו תפיסה שהשנה אינה יוצרת שינוי, שנה מלשון שינוי. החטא הוא שגורם לשינוי, לתפיסה של שנה אחר שנה, לתפיסה שישנו דין שנה אחר שנה. החטא גורם לתפיסה של פרי מלשון פירור, יוצר נפרדות בין טעם העץ לטעם הפרי, יוצר זמן של דין במועד מסוים בכל שנה. אבל הבחנת האתרוג שדר באילנו משנה לשנה, זו הבחנה של אחדות ולא פירור, זו תפיסה שטעם עצו ופריו שוים, זו תפיסה שבפרי אתרוג עצמו ישנה מהות וחיות העץ, זו תפיסה של פרי עץ. ותפיסה זו היא גופא נקראת הדר, זהו אתרוג הדר באילנו משנה לשנה, זהו הדרו.

אתרוג גדל על כל מים כירק

נתבונן עתה בראיה הרביעית שמביאה הגמרא להוכיח שפרי עץ הדר הוא האתרוג. "בן עזאי אומר, אל תקרי הדר אלא הדור [גירסת הערוך מובא במסורת הש"ס], שכן בלשון יוני קורים למים הדור. ואיזו היא שגדל על כל מים? הוי אומר זה אתרוג". כפי שהזכרנו בריש המאמר, יש לאתרוג דין ירק לענין שבשעת לקיטתו עישורו. והגמרא בקידושין (ג' א', ועי' גם ברש"י סוכה ריש מ' א') אומרת "מה ירק דרכו ליגדל על כל מים ובשעת לקיטתו עישורו, אף אתרוג דרכו ליגדל על כל מים ובשעת לקיטתו עישורו". כלומר שונה אתרוג מכל האילנות שהוא זקוק להשקיה ואינו מסתפק במי גשמים, ולכן דינו כירק לענין מעשרות. לפי בן עזאי א"כ לשון הכתוב פרי עץ הדר פירושו פרי עץ מים, כלומר פרי של עץ הזקוק להשקיה. וכאן אנו חוזרים לריש המאמר, שצריך להבין מהו ההידמות של השלשה שהוא דומה לאילן ומהו ההידמות של האחד שהוא שוה לירק.

בענין האתרוג

וכח הנתינה והקבלה

אתרוג כנגד כח המקבל שבנפש

במאמר הקודם הזכרנו את דברי חז"ל (משנה ביכורים פ"ב מ"ו, ומובא גם בגמרא סוכה ל"ט ב'), שאתרוג שוה לאילן בשלשה דברים ושוה לירק בדבר אחד. נתבונן בסוגיה של שלשה דברים כנגד דבר אחד. הנה בארבעת המינים לדעת ר' ישמעאל במשנה (סוכה ל"ד ב') ישנם ג' הדסים, ב' ערבות, לולב אחד ואתרוג אחד. ולדעת ר' עקיבא בגמרא לוקחים אחד מכל מין, והלכה כר' ישמעאל. והנה האתרוג, למרות שהוא יחידי, יש בו הבחנה של ג', דהיינו ג' מיני הקליפות (ט"ז תרמ"ח סק"ו, ועי' שם בבאר היטב סק"ז). והנה כבר הזכרנו במאמר הקודם את דברי הרמב"ן (אמור כ"ג מ' ד"ה פרי עץ הדר), ששורש המילה אתרוג היא חמדה בלשון הארמית. בעומק, ענין האתרוג הוא הנוקבא של היסוד (עי' שער הכוונות דרוש ה' לסוכות, עי' בני יששכר מאמרי חודש תשרי, מאמר י"א). ופירוש הדבר הוא שהאתרוג הוא כח המקבל שבנפש. זהו ענין החמדה, היא אותה נקודה של הרצון לקבל תענוג שבנפש האדם. ביתר ביאור, המקבל גופא מתחלק לשנים. ישנו מקבל החיצון לאדם שיוכל לתת לו, וישנו מקבל פנימי בתוכו שיוכל לתת לו. האשה היא המקבל החיצון. לכן מי שאינו נושא אשה אינו נקרא אדם (במות ס"ג א') ונקרא פלגא דגופא (של"ה שער האותיות אות ש' ערך שתיקה י"ח). ולאשה עצמה המקבל החיצון שלה הם ילדיה שהיא מעניקה להם. וכל מי שאין לו ילדים חשוב כמת (נדרים ס"ד ב'). ולכן צריך כל אדם שיהיה לו מקבל חיצוני שיוכל לתת לו. אבל ישנה גם נקודת מקבל פנימי בנפש, הכח שאדם רוצה לספק את הרצונות שבקרבו. לשם מה הוא נועד? בחיצוניות, חדא כדי שיוכל לחיות, כי מי שלא רוצה לאכול ולישון

וכד' ימות. והוא גם ניסיון לאדם, שהוא נוטה לראות רק את צרכי עצמו. אבל בפנימיות, כח המקבל שבנפש נועד בכדי שהאדם יוכל ללמוד לתת. אבל כדי לתת צריך לדעת מה זה מקבל. בכדי שהעשיר יתן לעני הוא צריך לדעת מה זה עני. ישנו סיפור, אולי היה ואולי לא היה, אבל הנקודה היא בודאי נכונה, על אותו עשיר שרצה לתת צדקה לעניים. אבל לפני שעשה כן, החליט לחיות מספר שבועות עם קבוצה של עניים, כדי לדעת בחיצוניות מה הם צרכי העני, וכדי לחוש בפנימיות כיצד זה מרגיש להיות עני.

לדעת את כח המקבל כדי ללמוד לתת

א"כ האתרוג בנפש האדם הוא הכח המקבל שבנפש. וכדי שהאדם ילמד מה פירוש לקבל שלא לצורך עצמו, אלא כדי ללמוד כיצד לתת, הוא חייב בראשית לדעת מה זה לקבל. הוא חייב לזהות את נקודת המקבל בנפש שבתוכו, את נקודת כח האתרוג שבנפשו. ידועים דברי רבותינו (זח"ג פנחס רנ"ו א', ויק"ר ל' י"ד), שארבעת המינים הם כנגד ארבעה איברים שבאדם. הלולב כנגד השדרה, ההדס כנגד העינים, הערבה כנגד השפתים, והאתרוג כנגד הלב. יש לזה עוד סוג של נוסחה בדברי חז"ל שגם הלולב כנגד הלב (עי' רבינו בחיי אמור כ"ג מ' שלולב הוא לב של התמר, ועי' זח"א רס"ו ב' שלולב אותיות לו-לב, ועי' סוכה מ"ה ב' תמר אין לו אלא לב אחד), והאתרוג כנגד הרהורי הלב. עכ"פ עומק הדבר שהאתרוג הוא כנגד הלב, הוא אותו כח בנפש שהאדם מרגיש מהי מציאות של מקבל. ואין לטעות שהכוונה ללב בבחינת עבודת הלב באהבה ויראה, שזו הבחנה אחרת של לב שאינה באתרוג. אלא הגדרת הלב שבאתרוג הוא שיש בלב האדם כח להבין מה זה מקבל. ולכן אשה מכרת באורחים יותר מן האיש (ברכות י"ב), דמפני שהיא עצמה כח של מקבל*, כח המקבל אצלה יותר מבורר, לכן היא מרגישה באורחים שהם במצב של מקבלים. והנה במצבו הרגיל, האדם משתמש בכח המקבל שבתוכו לצרכי עצמו, וזה כמובן קלקול ורוע ושורש השבירה שבבריאה. ומאידך האדם יכול להשתמש בכח המקבל שבנפשו כדי ללמוד כיצד לתת על ידי שיבין מהו מקבל. א"כ אלו הם שלשה חלקים הנמצאים בנפש האדם. האחד שהאדם צריך לדעת מהו הכח המקבל שבתוכו, השני שהוא צריך לזהות מהו כח המקבל

* וכן נאמר (ב"מ פ"ז א') שהאשה צרה עיניה באורחים יותר מבעלה, וגם זה מאותה סיבה.

בענין האתרוג

קלט

החיצוני לו, והשלישי הוא לתת לו. כלומר, ראשית הוא צריך להבין את כח המקבל שבתוכו. לאחר שהבין את כח המקבל שבתוכו, הוא יכול להבין את כח המקבל שחוצה לו. ולאחר שהוא הבין את כח המקבל שחוצה לו, אז הוא יכול באמת לתת. ואז הנתינה יכולה להיות נתינת אמת, נתינה הנובעת מהתפישה הנכונה והעמוקה שבתוכו.

אנא נפשאי כתבית יהבית

איתא בגמרא בתענית (ה' ב') "אדם שהיה הולך במדבר והיה רעב ועיף וצמא, ומצא אילן שפירותיו מתוקין וצילו נאה ואמת המים עוברת תחתיו. אכל מפירותיו ושתה ממימיו וישב בצילו. וכשביקש לילך אמר, אילן אילן במה אברכך, אם אומר לך שיהו פירותיך מתוקין, הרי פירותיך מתוקין, שיהא צילך נאה, הרי צילך נאה, שתהא אמת המים עוברת תחתך, הרי אמת המים עוברת תחתך, אלא יהי רצון שכל נטיעות שנוטעין ממך יהיו כמותך". ישנה כאן ברכה שהנותן יתן את נפשו למקבל. שכל מה שיצא ממנו, יהא מנפשו. נוטריקון של אנכ"י הוא "אנא נפשאי כתבית יהבית" (יל"ש שמות פ"כ רמז רפ"ו). המקבל היסודי שישנו בבריאה היא רחל אמנו שהיא עיקרו של בית (זח"א ויצא קנ"ד א', במד"ד י"ד ז', רש"י ויצא ל"א ד'), היא העיקרית שמקבלת מיעקב אבינו. אבל לאה – כביכול שנואה. על רחל נאמר "ויהי בצאת נפשה" (וישלה ל"ה י"ח) אז נולד בנימין, ומבואר בדברי רבותינו כי היא נתנה לו את עצם הנפש שלה, ולכן היא מתה (עי' זח"א ויצא קנ"ה ב', ועי' ע"ח של"ט דרוש ח'). מקבל אמיתי הוא זה שמקבל את העצם של הנותן. הנותן יכול לתת דברים שמחוצה לעצמותו, אבל אם הוא עושה כן, פירוש הדבר שהוא לא למד את המקבל שבתוכו. נבאר. כאשר האדם אינו מבין את כח המקבל שבנפשו, אזי הוא מחפש את הקבלה מבחוץ. אבל כאמירה הידועה "לא בדברים שמחוץ לנפש שוכן האושר" (נמצא בכתב רפואי עתיק המיוחס לרמב"ם, ועי' גם פיה"מ ברכות פ"ט ה"ה). כלומר, האדם יכול לקבל מעצמו, מהנקודה הפנימית שבתוכו, מהבורא עולם השוכן בתוך ליבו של כל אחד ואחד (פירוש האלשיך על הפסוק ושכנתי בתוכם, תרומה כ"ה ז'). קבלה אמיתית היא קבלה שהאדם מקבל מתוך תוכו. כמשל לאדם הנמצא בנקודת שרש המעין, שהוא יונק מהמקור עצמו. כאשר האדם אינו זוכה, אזי יניקתו היא מבחוץ. אבל כאשר הוא זוכה, אזי יניקתו היא מפנימיותו, ממדות עצמו. כאשר אדם לומד את המקבל שבתוכו, אין הפירוש שהוא נוכח

לדעת שהוא אוהב דבר פלוני ומשתוקק לדבר אלמוני, ולפי זה הוא יתן למקבל החיצוני לו. דהרי יכול להיות שהמקבל הפרטי שלו אוהב דבר אחד והמקבל החיצוני אוהב דבר אחר, א"כ מה תועלת ישנה בלימוד כזה. אלא ללמוד את המקבל שבתוכו, פירושו להתחבר לנקודה הנקראת חיים. כח הקבלה הפרטית שבנפש, מיקומה הוא בנקודת החיים הפרטיים של הנותן עצמו. אין זו קבלה של דבר שמחוצה לו, דא"כ, אוי פירוש הדבר שהוא לא זיהה את כח המקבל שבתוכו, אלא רק גלדים חיצוניים ותו לא. כח המקבל הפרטי שבתוך נפש האדם, צריך לקבל את שפע החיים שנגלה בתוכו, הגנוזה לאורך הקומה כולה של האדם, ושם מקור התענוג.

הלולב משפיע חיות לאתרוג

החיות הנמצאת בתוך האדם, היא הכח של הלולב, הכח הלוקח את החיות מראש הקומה עד אחרית הקומה, כמו שדרת האדם, דכפי שהזכרנו, הלולב בדברי חז"ל הוא כנגד השדרה. ובשדרה כידוע ח"י חוליות (ברכות כ"ה ב'), ח"י חוליות מחמת שהשדרה היא המעבירה את החיות. א"כ הלולב הוא כח החיות, והאתרוג הוא כח מקבל החיות, והשפעת החיות מהלולב לאתרוג הוא ע"י הצמדתן זה לזה. ולכן הברכה היא על נטילת לולב, על שם הלולב, כי הוא מקור השפעת החיות, ולא על שם האתרוג. א"כ נקודת המקבל באדם מקומה בחיות הפנימית שבו. דומיא דהדם, דכל זמן שלא פירש לחוץ והוא עדיין בפיו, יכול לבולעו, אבל משפירש לחוץ נאסר באכילה (כריתות כ"א ב'). על דרך זה, כל זמן שהקבלה היא בתוך האדם, זו טהרה, אבל כאשר כח התאוה מתאוה למילוי מבחוץ, זו כבר טומאה. הקבלה האמתית בנפש היא כאשר האדם זוכה להיות מחובר לחי החיים לבורא ית' ומשם הוא יונק את מקור חיותו, וזה כח הקבלה שיש לו בנפש. ואז הוא נותן חיים, הוא נותן את עצם החיות הקיימת בתוכו. אנא נפשי כתבית יהבית, את עצם נפש החיים שבתוכו הוא נותן. נתינה שאיננה נתינה של עצם החיים אינה נובעת מכח המקבל האמיתי שבנפש. כח המקבל האמיתי שבנפש, מקבל את החיות ממקור החיות הפנימית וזה מה שהוא נותן. זהו הכח של האתרוג. האתרוג כידוע הוא היחידי מד' המינים שיש לו טעם וריח, וזה מחמת שהוא מקבל את מקור החיות, ובמקור שבחיים יש את הכל. האתרוג הוא אותו

בענין האתרוג

קמא

כח הפנימי שבנפש האדם, שמקבל את עצם החיות. ולכן האתרוג שוה לאילן בשלשה דברים, מחמת שקיום כל דבר, הוא בשלשה דברים, דכפי שהזכרנו על שלשה דברים העולם עומד, על תורה עבודה וגמילות חסדים (אבות פ"א מ"ב). וזה בלא זה אי אפשר, דאם ינסה האדם להעמיד את העולם רק על שנים מהם, הוא לא יתקיים. ולכן האתרוג שהוא המקבל של עצם החיים, מקבל משלשת הכוחות הללו.

האתרוג דומה לאילן ודומה לירק

חיים בעצם הם כח התנועה. המת אינו מתנועע, אבל החי מתנועע. הכח של החיות הוא כח התנועה שבאדם. והנה מכיון שהתנועה חייבת להיות מצד לצד, לכן צריך להיות גם אמצע. א"כ מה שאנו מנענעים את ארבעת המינים, הוא על מנת למשוך חיים, ושורש החיות הוא בלולב, לולב בגימטריא חיים (בעל הטורים אמור כ"ג מ'). כמובן שישנן עוד סיבות לנענע את הד' מינים, כגון לבטל רוחות וטללים רעים כדברי הגמרא (סוכה ל"ח א'), אבל זה ענין לעצמו. והנה כאשר מושכים חיים צריך כלי לקבל אותו, וכלי זה הוא האתרוג. המשיכה של החיים היא מכח הלולב. אבל הכלי קבלה שלו הוא מכח האתרוג. והנה האתרוג עומד בפני עצמו, אבל הלולב אינו עומד בפני עצמו, אלא הוא אגוד עם ההדסים והערבות, וא"כ שלשה מינים הם מאוגדים, שלשה דייקא, כי כח החיות שהוא כח התנועה הוא בבחינת שלש. אבל הכח הרביעי שהוא נקרא הכח של האתרוג, הוא הכח שמקבל את כח החיות. והוא יחידי כי אין בו את כח התנועה. לפי זה נבין היטב מדוע האתרוג יש בו בחינת אילן ויש בו בחינת ירק, והוא מעין ממוצע ביניהם. דהנה כבר הזכרנו שתכונת האילן היא לעלות לצמוח כלפי מעלה, בעוד שתכונת הירק היא להשאר סמוך לקרקע. והנה כדי לקבל חיות, צריכה להיות לאתרוג תכונת עליה וצמיחה, וזו תכונת האילן שבו. והאתרוג צריך להעביר את אותה חיות לנקודת המקבל בנפש, שהיא בחינת ירק, שפלות, אדמה. א"כ האתרוג הוא הממוצע, הוא הגשר שמעביר את החיות ממקום התנועה, מקום שיש בו ימין שמאל אמצע, אחרת אין תנועה, וג' אלו הם ג' הדברים שבהם הוא כאילן, אל מקום השפל, מקום הירק, מקום האדמה, שם אין תנועה, שם אין אלא עמוד אחד, כח אחד, סדנא דארעא חד הוא, ולכן האתרוג דומה לירק בדבר אחד בלבד.

אתרוג מגלה חיות במקום המות

והנה יש להתבונן ולהבין שישנה כאן נקודה עמוקה. אם הירק הוא כח אחד ואין בו תנועה, ואין בו כח השילוש, אזי כיצד הוא מקבל את כח החיות. היכן ישנה חיות בירק, במקום האדמה. והנה לעיל הזכרנו שרחל אמנו בצאת נפשה נתנה את חייה לבנימין, והיא נקברה בדרך בית לחם, כדי שתקונן על עם ישראל בצאתו לגלות, "רחל מבכה על בניה, מאנה להנחם" (ירמיה ל"א י"ד). א"כ ישנה חיות ברחל גם לאחר שיצאה נפשה. אלא היא מגלה את החיות באותו מקום שהחיים מדולדלים. היא מתה על מנת כך שכאשר עם ישראל יצאו לגלות, היא זו שתקונן עליהם. אם כן בעומק היא מתה כדי לגלות את החיות בנקודת המות, בשעה שבני ישראל יוצאים לגלות ומתנתקים ממקור החיים, שם באה רחל לגלות את החיות. על דרך זה, מצד אחד האתרוג יונק את החיות ממקור החיות, לכן הוא דומה לאילן בשלשה דברים, ולכן הוא נקרא פרי עץ. אבל מאידך האתרוג בא לגלות את החיות בהדר, באותה נקודה ששם היה מות. לאחר שבעה מלכים שמתו, המלך השמיני שלא מת נקרא מלך הדר. הוא המלך שבא אחרי שבעה שמתו. והוא בא לגלות לא רק את עצם כך שהוא לא מת, אלא יותר מכך, הוא בא לגלות חיות במקום המות. המלך השמיני שהוא מלך הדר, חיותו אינה רק לעצמו, אלא שמגלה חיות בשבעה שמתו.

האתרוג מאחד מצד ההדר שבו בין האילן לירק

הזכרנו לעיל את דברי חז"ל הקדושים, שיו"ט ראשון דסוכות הוא ראשון לחשבון עוונות. ובאותו יום אנו צריכים לקחת פרי עץ הדר. ויש להבין מהי התכלית של אותה לקיחה. והנה כידוע (עי' ברכות ל"ג א'), לא הנחש ממית ולא הנחש מחיה, אלא החטא והעוון. א"כ יו"ט ראשון דסוכות הוא יום שמתגלה בו התחלת העוון שהוא שורש המות. ובכדי לגלות חיות במות, אנו לוקחים פרי עץ הדר, הוא ההדר המגלה חיות במקום המות. הפרי עץ מושך חיות ממקור החיות, וההדר מגלה את החיות במקום המות, זו תכליתו וזו מהותו. האתרוג דומה לירק בכך שבשעת לקיטתו עישורו, ולא אזלינן בתר חנטה אלא בתר לקיטה. ההבדל בין חנטה ללקיטה, הוא שחנטה הוא התחלת הצמיחה, התחלת החיות, בעוד שלקיטה הוא התנתקות, התחלת המות. בנקודת המות בא האתרוג לגלות את החיות. בנקודה זו אנו מגלים שטעם עצו ופריו שוה, שהוא עץ הדר, כמו

שהזכרנו ברמב"ן שהדר הוא שם העץ בלשה"ק כמו שאתרוג הוא שם העץ בארמית. א"כ הבחנת ההדר מתגלה גם בהבחנת העץ שבאתרוג, שטעם עצו ופריו שוה, וכן בהבחנת הירק שבאתרוג, שהוא נותן חיות במקום המות, במקום המלך השמיני הדר שבא לאחר שבעה מלכים שמתו. ובכך מתגלה אחדותו. א"כ מהות האתרוג היא לא רק להיות ממוצע בין האילן לירק, אלא גם לאחד ביניהם.

בשמיטה יד הכל ממשמשינ באתרוג

הנה איתא בגמרא (ר"ה ט"ו א') דקשה לעץ האתרוג הא דיד הכל ממשמשינ בפירות האתרוג בשביעית כאשר הפירות הם הפקר, ולכן אין העץ טוען פירות עד השנה השלישית. א"כ חזינן שבכח היד להזיק. ומאידך הרי היד היא זו שנותנת, כמו שכתוב "לא תקפוץ את ירך מאחיך האביון" (ראה ט"ו ז'). א"כ תכונת היד שהיא יכולה לתת והיא יכולה לקבל. ובשביעית היד משמשת לכח לקבל לעצמו, וקבלה זו מבטלת את כח החיות שבהבחנת האילן שבאתרוג עד שאינו יכול לטעון פירות עד שנה שלישית. ויש לחלק בין כאשר אדם קונה אתרוג במיטב כספו לבין כאשר הוא ממשמש באתרוג הפקר שאינו משלם עבורו. לקנות ולשלם אינו נקרא מקבל המזיק. אבל לקחת בחינם זה כבר נקרא מקבל המזיק. הרי שכמעט מפורש בגמרא היסוד שכח האתרוג הוא המקבל המתוקן. וכאשר האדם מאבד את את כח המקבל המתוקן, אלא הוא משתמש בכח המקבל לצורך עצמו, הדבר קשה לאתרוג וניזוק לשלש שנים. מפני שכל מקור החיות של האתרוג הוא מנענוע שלשת המינים, מכח התנועה של שלשת הצדדים. אבל כאשר האדם לוקח את אותו מקבל לעצמו, הוא בעצם ממית את האתרוג, הוא ממית את כח המקבל חיות. המלך הדר שהוא המלך השמיני שלא מת, הוא היה מקבל כדי ללמוד איך לקבל על מנת לתת, שזו קבלה אמיתית.

מקבל על מנת לתת

נתבונן עוד להבין מהו החיות שצריך להמשיך לכח הקבלה. פשוטם של דברים הוא כפי שבארנו שהחיות ענינה שהאדם לומד מהו כח מקבל הפרטי שלו, וממילא הוא יודע מהו מקבל חיצוני, ואז הוא נותן לו, ואם כן זו קבלה לשם נתינה. אלו הם פשוטם של דברים והם אמת. אבל נעמיק יותר. כאשר האדם משתמש עם כח המקבל לצורך עצמו, בודאי שהוא אינו מתחבר עם הנותן. והנה

כאשר ישנו נותן וישנו מקבל, והמקבל נוטל את הדבר לצורך עצמו, אמנם א"א לומר שאין חיבור בכלל ביניהם, דסוף סוף היה להם רצון משותף שהנותן יתן והמקבל יקבל, וזו מעין אחדות. אבל ההפכיות ביניהם גוברת על האחדות, מחמת שהמקבל מקבל לצורך עצמו, והרי שהקבלה יוצרת מציאות שכל אחד הוא לעצמו. כמו שאש ומים אינם מתאחדים כך כאשר הנותן נותן על מנת לתת והמקבל מקבל על מנת לקבל הם אינם מתאחדים. וקל וחומר אם גם הנותן מתכוון לתת לגרמיה, כפי שגינה רשב"י את הרומאים (שבת ל"ג ב'). משא"כ, כאשר המקבל מקבל לצורך הבנה פנימית, לתפוש מהו כח מקבל על מנת לתת, הרי שהמקבל שבו הוא מתחבר לכח של הנותן וממילא הוא מחובר לנותן עצמו. דהשתא הכוונה של הנותן והמקבל היא אחת – נתינה. ואז הם מגיעים לנקודה של אחדות. אם כן כאשר המקבל מקבל לעצמו, הוא יוצר מציאות הנקראת טעם פריו ועצו אינו שוה. משא"כ כאשר הקבלה היא לצורך נתינה, אין זו בעצם קבלה, דהרי המקבל מקבל תפישה של נתינה. את עצם התפישה לתת הוא מקבל. א"כ כאשר הנותן נותן למקבל, בחיצוניות ישנה כאן נתינה ותו לא, אבל בפנימיות ישנה כאן נתינה של כח הנותן שבו. כלומר, עצם הנתינה אינה רק הדבר שניתן בחיצוניות, אלא גם ובעיקר, הנתינה היא עצם הכח השרשי של הנתינה, ובעומק, את עצם הנפש.

רב חנינא היה אוכל מהאתרוג ולמחרת מברך על האתרוג החסר

והנה כביכול הסיבה שבורא העולם ברא את העולם הוא להיטיב לבריותיו. אנא נפשאי כתבית יהבית. פירוש הדבר ביחס לבורא הוא שקבלנו ממנו נפש בבחינת רצון. מה רצונו להיטיב, אז הוא נתן לנו נפש שברצונה להיטיב. א"כ במקבל על מנת לקבל טמון שורש המות, מוטב לו שלא נברא, כי לא לשם כך נברא העולם, לא זאת ההטבה שלמענה היתה בריאת העולם. כאשר אדה"ר אכל מעץ הדעת שהוא האתרוג, הוא הוזהר על כך כי ביום אכלך ממנו מות תמות. מפני שעץ הדעת היה האתרוג בבחינת יד הכל ממשמשין בו, שזו קבלה על מנת לקבל. וקבלה כזו היא בחינת מות. כי כל סיבת החיים, סיבת הבריאה, הלהיטיב לבריותיו, היא בבחינת אנא נפשאי כתבית יהבית, ונפש הבורא בערך בריותיו, היא בודאי בבחינת נותן. והנה האתרוג כפי שפירש הרמב"ן, היא תרגום של חמדה, ואם החמדה היא לצורך עצמו, אזי אין סיבה שיהיה קיום לחיות. אבל

בענין האתרוג

קמה

ישנה התבוננות אחרת על האתרוג. מובא בגמרא (סוכה ל"ו ב') שרב חנינא היה אוכל מקצת האתרוג, ולמחרת מברך על שאר האתרוג. אמנם ביום הראשון האתרוג צריך להיות שלם, אבל ביום השני חסר הרי כשר (רמ"א או"ח תרמ"ט ה'), א"כ אם רב חנינא אכל מקצת אתרוג לאחר שבירך עליו ביום הראשון, לא פסלו. אמנם צריך להבין למה עשה ר"ח כך, הרי בודאי לא משום חמדה. אלא עשה כן כנגד אדה"ר. עץ שאכל ממנו אדה"ר אתרוג היה, והיתה אכילתו בחטא, אכילה שאינה אמיתית, אכילה על מנת לקבל, אכילה שעליה נאמר ביום אכלך ממנו מות תמות. לא היה זה עונש, אלא זו הגדרה שזאת אכילה שלא מביאה חיים, שאינה מסובבת חיים. לכן ר"ח היה לוקח את אותו אתרוג, ואוכל אותו על צד התיקון. למרות שהגמרא מספרת לנו את מעשהו דרב חנינא ללמדנו דין שחסר אינו פסול בחול המועד, אבל כמו בכל מאמרי חז"ל, טמון כאן עומק. ללמדנו שאכילה על מנת ללמוד מה הוא מקבל על מנת לתת, זו האכילה דתיקון. אכילה כזאת הגדרתה אכילת עץ הדעת ביחד עם עץ החיים, כי יש בה את שורש סיבת החיים שהיא על מנת לתת. דהיינו זו אכילה של עץ הדעת בעל מנת למשוך חיות של נתינה, וזה נקרא אכילת עץ הדעת יחד עם עץ החיים. זו אכילת אתרוג אמיתית. לאחר שר"ח נענע את האתרוג עם הלולב ביום הראשון, ומשך חיים מהלולב לאתרוג, אזי כבר יכול היה לאוכלו בבחינת טעם עצו ופריו שוה, שזו הבחנת האילן שבו. וגם היתה באכילה הבחנת הירק שבו, שבשעת לקיטתו עישורו, דהיינו בשעת חתיכתו, עדיין נשארה באתרוג בחינת המשכת החיות.

יותר ממה שהעגל רוצה לינק הפרה רוצה להניק

הזכרנו לעיל שהאתרוג הוא כנגד לב, שהוא מקור החיות של האדם. זה אתרוג בבחינה שהוא מושך את החיות לכל חלקי הגוף, גם למקום השפל שכביכול אין בו נקודת חיות. והנה שאלנו שאם גם במקום השפל ישנה חיות, א"כ גם שם צריכים להיות שלשה כוחות, וא"כ זה אילן ולא ירק. אלא עומק הדבר הוא שיותר ממה שהעגל רוצה לינק, הפרה רוצה להניק (פסחים ק"ב א'). נבאר. כבר הזכרנו שבורא העולם ברא את העולם על מנת להיטיב לבריותיו. אבל האם זו תכלית העומק של סיבת בריאת העולם. בפשטות הקב"ה ברא את העולם ברצון להניק, דהרי אם יש מישהו שצריך לינק, צריך שיהיה רצון להניק. זו ההבנה הבסיסית שהקב"ה ברא עשירים כדי לתת לעניים (עי' תמורה ט"ז א', שמ"ר

ל"א י"ד, יל"ש קהלת פ"ו רמז תתקע"ו). והנה אם הרצון לתת והרצון לקבל היו שוים, אז בעצם כל רצון לתת היה לו כיסוי מצד הרצון לקבל. דהיינו, בכל מקום שישנו רצון לתת, מיד היינו מבינים שהרצון לתת התעורר לצורך מקבל. אבל כאשר ישנו רצון לתת ואין מי שרוצה לקבל, אז אנו מבינים שהרצון לתת אינו מסובב רק מכך שישנו רצון לקבל. א"כ ייסדנו יסוד שהרצון לתת אינו רק מחמת שישנו רצון לקבל. אלא הרצון לתת הוא הויה לעצמו. הרצון לקבל אינו יכול לכסות את כל הרצון לתת, כי יותר ממה שעגל רוצה לינק, הפרה רוצה להניק. א"כ מהי התכלית של אותו רצון לתת שאין לו כיסוי ברצון לקבל. אלא עומקם של הדברים הוא שהרצון לתת עדיף על הרצון לקבל מחמת שיש בו רצון שהמקבל יהיה לנותן. כי אם הרצון לקבל היה שווה לרצון לתת, אז לעולם המקבל ישאר מקבל ולא יהיה לנותן. אבל כאשר הרצון לתת הוא למעלה מהרצון לקבל, אזי המקבל מקבל גם את התפיסה הזאת. הוא תופס שהרצון לתת הוא יותר ממה שהוא מקבל, ואז הוא מקבל גם את הרצון לתת. וכאשר אין למקבל כלי קיבול לרצון לתת, אזי הרצון לתת הוא למעלה מהרצון של המקבל. כי המקבל האמיתי צריך לרצות לקבל את הרצון של הלתת, אבל אם אין לו כלי קיבול, אזי הוא נשאר להיות מקבל שאינו רוצה לתת, רק רוצה לרצות את הרצון לתת. וכן אם הנותן רוצה לתת רק כפי מידת המקבל, ולא בהבחנת מה שחז"ל אמרו יותר מה שהעגל רוצה לינק הפרה רוצה להניק, דהיינו שהוא רוצה לתת רק מה שהמקבל רוצה לקבל, שם לא מתגלה רצון של נתינה בעצם.

שורש ההשפעה היא לתת למקבל יותר ממה שהוא יודע לבקש

החכמה היא לתת למקבל את מה שאינו יודע על קיומו. כאשר האדם בא ומבקש כסף, צריך להסביר לו שישנו זהב. זה נקרא בלשון חז"ל הקדושים, מי שאינו יודע לשאול, את פתח לו (מכילתא בא סוף פרשה י"ח). צריך לפתוח שתהיה לו תפיסה שהרצון שלו לקבל הוא שלילי. כאשר האדם רוצה לקבל, אז בעצם מה שצריך לתת לו הוא רצון לתת. אם הנותן יתן רק את מה שמקבל רוצה לקבל, אזי הרצון של הנותן והמקבל היו שוים. לכן הגדרת הדבר שהרצון לתת הוא למעלה מהרצון לקבל הוא רצון בעצם לתת למקבל את הרצון לתת ולעקור ממנו את הרצון לקבל. לכן אנו נפשאי כתבית יהבית, כאשר האדם נותן מעומק נקודת נפשו, אז הוא נותן את הרצון לתת, כי זהו העומק של הרצון. השאלה מאיזה

מקום בנפש אדם נותן. כאשר האדם נותן מנקודת המקבל החיצונית שלו, אז הוא יכול לתת רק מה שמקבל רוצה לקבל. אבל אם הוא נותן מעומק נקודת נפשו, אז הוא נותן את עצם הרצון לתת, וזה מה שהשני מקבל. השאלה היא מאיזה עומק מגיעה הנתינה. אם כן זה שעצם הרצון לתת הוא יותר מה שהמקבל יכול לקבל, זוהי שרש ההשפעה שבדבר.

האם יש צורך בחמדה לאחר שישנה התקשרות

בארנו שהאתרוג הוא ההבחנה של המקבל הפרטי שבתוך נפש האדם שהוא מקבל את החיות, את הרצון לתת. זו נקודת האתרוג. אבל זו אינה עדיין שלמות נקודת האתרוג. כלשון חז"ל הקדושים שוחד שנעשים חד (כתובות ק"ה ב'). כפי שבארנו, ישנה חמדה שהיא חמדה לעצמה, וישנה חמדה שהיא בעל מנת להתקשר. חמדה לעצמה היא שלילית. חמדה על מנת להתקשר, היא חיובית. ויש לשאול, האם לאחר ההתקשרות עדיין יש צורך בחמדה או שוב אין צורך. והנה ברור כלפי אותה מדרגה שבה נמצא, שוב אינו צריך את החמדה. כמו במשל שאדם מקדש אשה בטבעת, א"כ לצורך הקידושין הטבעת נחוצה, אבל לאחר הקידושין הטבעת אינה נחוצה, אבל עתה צריך את הכתובה. א"כ הגדרת הדבר היא שלאחר שנוצר הקשר, שוב אין צורך בסיבת המקשר. אלא שאם הקשר אינו שלם, וזה מצבנו בשתא אלפי שני בעוה"ז, לכן תמיד אנו צריכים את הסיבות. אמנם אילו אדה"ר לא היה חוטא, הוא היה מגיע לתכלית על ידי הסיבה באופן גמור, ואז לא היה צורך יותר בנקודת הסיבה. הטעם שאנו צריכים השתא את הסיבות היא מחמת שהקשר שלנו אף פעם אינו שלם. אם כן בעומק הדבר, החמדה הוא ענין של שלב זמני בהגדרת הדבר על מנת להגיע לקשר העמוק שבתוכו. כאשר נגיע לקשר העמוק שבתוכו, נוכל להשיל את סיבת החמדה שהביאה לדבר.

בשתא אלפי שני אין נתינה גמורה

הפסוק אומר "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ" (ראה ט"ו י"א). בפשטות הטעם לכך הוא כדי שתהיה אפשרות לתת. והנה היסוד שבני אדם יכולים להתאחד על ידי הרצון לתת, קיים בתוך הנבראים עצמם. כי על ידי הרצון לתת של האחד, הוא מגלה אצל השני את הרצון לתת, ומכח כך הם מתאחדים. אבל כיצד יתאחד

האדם עם הבורא ית'. הרי לכאורה אי אפשר לומר בו ית' שהוא רוצה. אלא שהוא ברא את הנבראים עם רצון, והוא מתגלה אליהם כבעל רצון. לכן בערכנו, ע"י הרצון לתת אנו יכולים להתאחד עם הבורא. והנה כדי שתהיה לנו את תכלית האחדות עם הבורא, א"כ כמו שעליו נאמר כביכול שיותר ממה שהעגל רוצה לינק הפרה רוצה להניק, כך גם עלינו צריך לומר כן. אולם איננו יכולים לתת מילוי גמור לרצון לתת. איננו יכולים לתת בשלמות, כי לשם כך צריך שהמקבל יגיע להזדככות גמורה. אם כן ראשית צריך להבין דהאדם אינו יכול למצות את עצם הרצון לתת, כי אין מי שמוכן לקבל אותו. ושורש הדבר נובע מכך שלנותן עצמו אין רצון גמור לתת. אילו באמת היה לו רצון גמור לתת, אזי כתוב בנועם אלימלך (עי' בריש פקודי) שהוא כבר היה מאיר את זה לכל העולם כולו. אבל מחמת שהרצון שלו לתת תמיד מתלווה גם רצון לקבל, אז על אף שיותר משהעגל רוצה לינק הפרה רוצה להניק, אבל גם לרצון הזה להניק, מתלווה רצון לקבל, ולכן אין רצון לתת בלי לקבל כלל. אז בעצם האדם מתכתש כל הזמן בתוך עצמו, מחד יש לו רצון לתת, ומהרצון לתת עצמו הוא רוצה לקבל בחזרה, וחוזר חלילה זהו בעצם מתהפך וחוזר ומתהפך דבר שאין לו סוף.

לעתיד לבוא האתרוג יהיה מאוגד עם הג' מינים

א"כ מהי התכלית של כל אותה כתישה. זהו בעצם סוד איגוד ד' המינים. הנה בגמרא (סוכה ל"ד ב') מובאת שאלה האם צריך לאגוד גם את האתרוג. אפשרות זו נדחתה בגמרא מדרשה דקרא, אבל אם היתה כזאת שאלה, א"כ קיימת כזאת הבחנה. ובאמת זו ההבחנה של ימות המשיח. כאשר יתבטל השלא לשמה שבנפש, וכל הרצון לקבל יהיה רק על מנת לתת, אז באמת תהיה אגידה של האתרוג. כל זמן שהרצון לקבל בנפש האדם קיים בתוכו גם בעל מנת לקבל ולא רק ללמוד כיצד לקבל על מנת לתת, אזי א"א לאגוד את האתרוג. כי באותה נקודה שהוא מקבל לצורך עצמו, שם שורש המות, שורש הפרוד. האתרוג מקבל משלשת המינים, שזו ההבחנה שהאתרוג דומה לאילן בשלשה דברים. אבל יש בו הבחנה של ירק בדבר אחד. דהיינו, בכך שאינו מתבטל לגמרי כרצון גמור של נתינה, אלא קיים גם כרצון לקבל לעצמו, ולכן האתרוג אינו מאוגד עם ג' המינים. אמנם כאשר הרצון לתת יהיה רצון מוחלט, אזי אפשר יהיה לאגוד את האתרוג עמם.

לעתיד לבוא הרצון לתת יתבטל כי לא יהיה מי שרוצה לקבל

והנה התכלית שיהיה רק רצון לתת לכאורה הוא סתירה מיניה וביה, כי עד כמה שנאגוד את כולם וכולם יהיו אחד, אז לא יהיה למי לתת. א"כ היכן היא הכתישה העמוקה של אותו רצון לתת. ולהבדיל אלף אלפי הבדלות, אדם שהיתה לו תאוה בעולם הזה, ששורשה בעץ הדעת שהוא אתרוג שהיא החמדה. וככלות שנותיו יצא מן העוה"ז, והגיע לעולם התיקון. כיצד יודרך מאותה תאוה? מבואר בדברי רבותינו שמכיון שלא יוכל למלא תאוותו, אזי לאט לאט, תוך יסורים רבים, הוא ייגמל מהתאוה, כמו שגומלים תינוק ממוצץ. בתחילה קשה לו להרדם בלילה בלי מוצץ, אבל בסוף הוא מסתגל. כלומר עצם הידיעה שאין אפשרות למלא את התאוה, מאפשרת לו לאט לאט להתנתק ממנה. על זה הדרך, אם אדם היה יודע שאין אפשרות לתת, שאין ולא קיים מושג כזה, אזי הרצון לתת סופו שהיה בטל. א"כ לעתיד לבוא עד כמה שנצליח באמת, ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם, ויתר על כן "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (זכריה י"ד ט'), ויהיה באמת מצב גמור של אחדות, אזי הרצון לתת יתבטל מחמת האחדות המוחלטת.

מדוע אין אוגדין את האתרוג

אם כן הגדרת הדבר שאיננו אוגדים את האתרוג, היא מחמת שאין לנו ביטול גמור של חטא עץ הדעת וחטא העגל. ולמרות שבהר סיני פסקה זוהמתן (שבת קמ"ו א', ע"ז כ"ב ב'), אין כוונת הדבר שזוהמתן התבטלה ואינה קיימת, אלא פסקה היא לשון הפסק, כדבר המקוטע. דאם זוהמתן היתה פוסקת לגמרי היו נגאלים בגאולה השלימה. לכן בעומק, כוחות חטא עץ הדעת וחטא העגל קיימים, וקיימים כוחות החמדה ההדר והאתרוג, עץ שאכל ממנו אדם הראשון אתרוג היה, והאדם רוצה לקבל, ולכן אינו יכול להתאחד בשלמות. ולכן האיגוד של האתרוג הוא למעלה ממדרגת האדם, ולכן לדינא אין אוגדין אותו. לעתיד לבוא שנוכה בס"ד במהרה בימינו שנקודת השלא לשמה שבנפש תתבטל, אזי הכל יעשה אחד, ואז גם הרצון לתת ייכחד מיניה וביה, כי לא קיים הרצון לתת אלא בכדי לבטל את הרצון לקבל שבנפש. א"כ הבנו בס"ד מדוע לדינא אין אוגדין את האתרוג.

בענין הדר בלולב

דין הדר בלולב מנלן

כתוב בפרשת אמור (כ"ג מ'), "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפות תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל". במסכת סוכה פ"ג מובאות משניות הדנות בפסולי ד' המינים. במשנה הראשונה (כ"ט ב') פסולי הלולב. במשנה השניה (ל"ב ב') פסולי ההדס. במשנה השלישית (ל"ג ב') פסולי הערבה. במשנה הרביעית (ל"ד ב') פסולי האתרוג. במאמר זה נעסוק בפסולי הלולב. איתא בריש מתניתין "לולב הגזול והיבש פסול". בפסול דיבש פירש רש"י, "דבעינן מצוה מהודרת דכתיב ואנוהו". כלומר פסול דיבש הוא מצד שאינו מהודר. ותוס' דחו פירוש רש"י, דתנאי דואנוהו אינו מעכב, בעוד דפסול דיבש מעכב, עי"ש. אלא ס"ל לתוס' דבגמרא גופא כתוב (ל"א א'), דמקור פסול יבש בלולב משום דהוקש לאתרוג, ובאתרוג יש דין הדר, ויבש אינו הדר. האחרונים (כפות תמרים, פני יהושע, ערוך לנר, ועוד), מבארים את שיטת רש"י, ואכ"מ. והנה מקור הדין דזה א'לי ואנוהו הוא במסכת שבת (קל"ג ב'), "דתניא זה א'לי ואנוהו, התנאה לפניו במצות, עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה וכו', אבא שאול אומר ואנוהו, הוי דומה לו, מה הוא חנון ורחום אף אתה היה חנון ורחום". א"כ הברייתא דורשת את הדין בשני פנים. ולפי הדרשה השניה דאבא שאול, אנוהו הוא נוטריקון אני והוא דומים (רש"י בשבת שם). ועוד נדון לקמן לפי איזה משני דרשות אלו פירש רש"י את פסול היבש.

לרש"י כל הדר נלמד מאנוהו ואינו דין חדש

והנה בב"ק (ט' ב') איתא "אמר ר' זירא בהידור מצוה עד שליש", ופירש רש"י שם, "שאם מוצא ב' ספרי תורות לקנות ואחד הדור מחבירו יוסיף שליש הדמים ויקח את ההדור דתניא זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות עשה לך ספר

תורה נאה לולב נאה טלית נאה ציצית נאה". א"כ חזינן דלרש"י הידור ואנוהו הם היינו הך. ומה שהקשו התוס' שאנוהו אינו מעכב, י"ל שרש"י מודה לכך בד"כ, אלא שכאן (סוכה ל"א א'), שהדר כלולב נלמד מאתרוג ובאתרוג הוא מעכב, דכתיב ביה הדר, א"כ בא הדר דכתיב באתרוג ולימד שבאתרוג וממילא כלולב, אנוהו מעכב. אבל לימוד דהדר בכל מקום הוא מאנוהו, ואינו דין חדש. כך נראה לבאר את שיטת רש"י. אבל לתוס' זהו דין חדש ולא נלמד מאנוהו.

מה ענין הדר לקב"ה

ועדיין יש לעיין, מאיזו משתי הדרשות למד רש"י. הנה בב"ק שהבאנו לעיל, משמע שרש"י למד ואנוהו מהדרשה הראשונה. עתה נבאר מה ענין הדרשה השניה להדר. והנה על הפסוק באיכה (א' ו'), "ויצא מן בת ציון כל הדרה", מפרש במד"ר באיכה (א' ל"ג) "כל הדרה זה הקב"ה שנא' הוד והדר לבשת". א"כ יכול היה רש"י ללמוד דין הדר כלולב מדרשה זו, במובן מה הוא רחום אף אתה רחום. והנה מצד שהלולב יהא נאה אין מקום לדרשה זו, אבל לקמן נראה שיש מקום לדרשה זו מצד אחר.

לר' יהודה אין דין הדר כלל בד' מינים

והנה הגמרא (ל"א א') מביאה ברייתא "תנא יבש פסול, רבי יהודה מכשיר". א"כ פסול יבש אינו לכ"ע. והגמרא שם מביאה תוספתא, בה ר' יהודה מביא ראיה לכך שלולב היבש כשר, ממעשה שהיה שהיו בני כרכין מורישין לולביהן לבני בניהן. והנה הגמרא שם מאריכה לברר את דעת ר' יהודה בהדר, ולמסקנה אין לר' יהודה דין הדר כלל בד' המינים, ואפילו לא באתרוג, ומה שכתוב בפסוק פרי עץ הדר, היינו הדר באילנו משנה לשנה, ואינו אלא סימן זיהוי לאתרוג, כי אין פרי אחר שיש לו תכונה זו (רש"י שם). לכן אין פסול יבש בכל ד' המינים לר' יהודה.

ב' מחלוקות נוספות בין חכמים לר' יהודה בענין איגוד

עד כאן דנו במחלוקת אחת בין ר' יהודה לחכמים בענין פסול יבש. נביא עתה עוד שתי מחלוקות ביניהם. הנה איתא בברייתא (ל"ג א'), "לולב בין אגוד בין

שאינו אגוד כשר, ר' יהודה אומר אגוד כשר שאינו אגוד פסול". ועי' בהמשך הגמרא שם שלת"ק מצוה לאגוד משום ואנוהו, ואין זה לעיכובא. וזה שלר' יהודה איגוד מעכב אין זה מדין אנוהו, עי"ש. זו מחלוקת שניה. ומחלוקת שלישית, היא במשנה קמא דפירקין, לאחר שהמשנה פוסלת לולב יבש, איתא התם "נפרצו עליו פסול, נפרדו עליו כשר, ר' יהודה אומר יאגדנו מלמעלה". רש"י מבאר שנפרדו עליו היינו שהעלים מחוברים בשדרה אלא שפונים לכאן ולכאן במקום להיות ישרים עד למעלה כדרך הלולב. ובגמרא (ל"א א') מבואר דטעמו דר' יהודה אינו משום הדר אלא משום שהוא דורש כפות תמרים בפסוק בלשון כפות, כלומר העלים צריכים להיות מחוברים זה לזה. והנה הר"ן (דף י"ד ב' בדפי הר"ף) כותב שב' מחלוקות אלו באיגוד אינן תלויות זו בזו. וכ"ש לכאורה דלא תלי במחלוקתם בלולב יבש. אבל לקמן נבאר שכל ג' המחלוקות תלי האי בהאי.

מבנה הלולב

והנה ברכת ד' המינים היא על הלולב, ובגמרא (ל"ז ב') כתוב שמזכירין רק את הלולב בברכה הואיל וגבוה מכולם [והגמרא שואלת למה אין מברכין על האתרוג ונדון בכך במאמר הבא]. וביתר עומק, הנה לולב הוא אותיות בלול. דהיינו הלולב בלול מכל המינים, והוא המרכז, וכולם כלולים בו ואגודים בו [חוץ מהאתרוג שהוא סוגיה בפני עצמה ונדון בכך במאמר אחר]. והנה הלולב עצמו יש בו שדרה ועלים יוצאים מהשדרה לכאן ולכאן, וכל עלה הוא כפול. בד"כ כל עלה שמקורו יותר למטה בשדרה מלביש ונוגע לכל אורכו בעלה שמעליו בשדרה [בציני הר הברזל נדון לקמן]. לפי הרמב"ם (הלכות לולב פ"ח ה"ד) כל עלה כפול נקרא תיומת. אמנם ברש"י (ל"ב א') משמע שרק העלה הכפול האמצעי או שני העלים הכפולים האמצעיים נקראים תיומת*. עכ"פ בעצם מבנהו, שדרת הלולב מאגדת אליה את העלים משני צידיה, זו צורתה וזו מהותה.

* רוב המפרשים (עי' תוס' ורא"ש והגר"א בתרמ"ה ס"ג) הבינו ברש"י שתיומת היינו שני העלים הכפולים האמצעיים, שבד"כ הם דבוקים זה לזה, ופסול דנחלקה התיומת הוא ששני עלים הכפולים הללו נחלקו זה מזה. לפ"ז האידנא כל הלולבים פסולים, דהרי אצלנו ב' העלים האמצעיים אינם מדובקים (עי' ברא"ש). אמנם הגר"א שם מביא פירוש אחר של רש"י בנחלקה התיומת שאינו לפנינו, שלפיו תיומת היינו העלה הכפול האמצעי, והפסול הוא שב' העלים בעלה האמצעי נחלקו זה מזה. ולכאורה זהו פירוש רש"י בב"ק (צ"ו א'). ולכאורה אפשר גם ברש"י שלפנינו בסוכה לפרש כן, ולא לעשות מחלוקת בין

לחכמים כח החיות שבלולב הוא המאגד את המינים

לפי זה עולה שלחכמים הלולב עצמו מאגד את ההדס והערבה, גם ללא אגד חיצוני, למרות שגם לחכמים צריך אגוד לכתחילה [לכאורה גם לא שייך אחרת מבחינה מעשית], אבל לר' יהודה הלולב אינו מאגד כלל אלא רק הכפיתה החיצונית מאגדת. אמנם לחכמים אם בלולב לא היה כח האיגוד, איגוד חיצוני לא היה מועיל. ויש לבאר שלחכמים מהות הלולב שמאגדת היא חיות הלולב. דלולב גימ' חיים. ולולב כנגד יוסף ששניהם בחינת היסוד (זח"ג רע"מ פנחס רל"ו א', רנ"ו א'), ויסוד הוא בחינת חי, עוד יוסף חי (ויגש מ"ה כ"ו). דחזינן שדבר חי מתבר ודבר מת מפריד, כי המות יפריד ביני ובינך (רות א' י"ז). גוף חי הוא חטיבה אחת, ומשמת מתפורר. ממילא לחכמים לולב יבש אינו חי, וא"א לברך עליו, כדברי הירושלמי (פ"ג ה"א י"ב ב') על פסול יבש, "לא המתים יהללו י"ה" (תהלים קט"ו י"ז). א"כ חזינן דכח הלולב לאגד, ופסול יבש, נובעים מאותו מקור. אבל ר' יהודה, שאינו מחשיב את תכונת החיים של הלולב, א"כ מצד החיים אין בכח הלולב לאגד, דהרי לולב היבש כשר, וצריך איגוד חיצוני, ועוד נחזור לכך. וכן המחלוקת השלישית שנפרדו עליו מובנת לפי הנ"ל. לחכמים מכיון שהעלים מחוברים לשדרה עדיין נחשב שהלולב מאגד אותם, משא"כ לר' יהודה, שאין ללולב כח לאגד, א"כ העלים שנפרדו כאילו התנתקו וצריך לכופתם חזרה בפועל.

ציני הר הברזל

איתא בסיפא דמשנה קמא בפ"ג "ציני הר הברזל כשרות". אביי בגמרא (ל"ב א') מפרש, "לא שנו אלא שראשו של זה מגיע לצד עיקרו של זה", ואם לא מגיע פסול. כלומר בלולבים אלו העלים הם קצרים ורחוקים זה מזה, כך שקצה העליון של העלה התחתון, או שאינו מגיע לקצה התחתון של העלה שמעליו, או שאם הוא מגיע, הוא חופף עליו רק מעט [ואין מבואר כמה עלים תחתונים צריכים להגיע לעליונים כדי שיהיה הלולב כשר, וכנראה שרובם]. עכ"פ לפי מה שנתבאר לעיל נוכל לבאר דין זה. עד כה הזכרנו שני הבחנות בכח האיגוד

רש"י בסוכה לרש"י בב"ק, למרות שינויי הלשון, ובפרט שלפי רש"י בסוכה כל הלולבים פסולים, כנ"ל, וצ"ע.

בלולב. הראשון שמאגד את העלים לשדרה. השני שמאגד את ההדס והערבה ללולב. ועתה נזכיר הבחנה שלישית. היינו מה שהעלים שוכבים ומלבישים זה על זה, כפי שאכן קורה בלולב רגיל. הלבשת העלים והצמדותם זה לזה עושה את הלולב כאגוד, כחטיבה אחת. וכל ג' כוחות האיגוד הם מעכבים בכשרות הלולב לפי חכמים. לכן בציני הר הברזל אם אין העלה התחתון מגיע לתחילת העלה שמעליו הרי חסר באיגוד השלישי, והלולב פסול. אבל אם ישנה חפיפה כלשהיא, זה כבר חשיב כאיגוד, וכשר.

ציני הר הברזל הם פתחו של גיהנם

והנה בסיום הגמרא על ציני הר הברזל איתא בגמרא "אמר רבי מריון וכו' שתי תמרות יש בגיא בן הינם, ועולה עשן מביניהם, וזהו ששנינו ציני הר הברזל כשרות וזו פתחה של גיהנם". ועי' גם בעירובין (י"ט א'), שם מובאת אגדתא זו במסגרת דיון רחב בגיהנם, ועולה משם שפתח זה לגיהנם הוא רק אחד משלושה. עכ"פ יש להבין מה ענין פתחו של גיהנם לציני הר הברזל. כפי שבארנו, איגוד לולבי הר הברזל הוא גבולי בד"כ, שהרי העלים התחתונים מתקשים לחפוף את אלו שמעליהם. והנה אם ניכר לעין שאין העלים התחתונים חופפים את אלו שמעליהם, הלולב פסול וזה פשוט. אולם גם אם העלים התחתונים נוגעים באלו שמעליהם, אין כאן הלבשה גמורה כמו בלולב רגיל. דגם אם בעין לא ניכר מרווח בין העלים, ולכן הלולב כשר, זה משום שא"א לצמצם, אבל בודאי ישנו מרווח דק מן הדק ביניהם רק שאינו ניכר. והנה עשן ענינו אֵין, דבר שהיה ונשרף וכלה כל הנשאר ממנו הוא עשן. העשן מרמז על אותו מרווח שאינו ניכר בין העלים, שהוא כביכול אין, ומלמדנו שהאיגוד בלולבים אלו הוא באמת תחילת פירוד. אין בין ג"ע לגיהנם אלא כחוט השערה בלבד (ביל"ש קהלת רמז תתקע"ו כתוב שיש ביניהם כותל שרוחבו טפח, ועי' גם בסוכה נ"ב א'). בגיהנם ז' מדורים (עי' עירובין י"ט א'), וכל העמוק יותר והקשה יותר הוא יותר נפרד. פתחו של גיהנם מראה על התחלת שורש נקודת הפירוד. ולכן לולבי הר הברזל כמעט אינם מאוגדים. אבל בלולב רגיל שהעלים שוכבים זה על זה ומלבישים זה על זה אין זה גיהנם אלא גן עדן.

ר' יהודה מביא ראיה שלולב יבש כשר

הנה ר' יהודה הביא ראיה לשיטתו שלולב יבש כשר ממעשה בבני כרכים שהיו מורישים לולביהן לבני בניהן (ל"א א'). למרות שבד"כ כבר אחר שנה לולב מתיבש, ויש להבין למה היה צריך ר' יהודה להרחיק עדותו כ"כ, מ"מ י"ל שכך היה מעשה, א"נ לרווחא דמילתא הביא בני בניהם. אבל באמת אפשר לבאר ביתר עומק. אדם מוריש לבנו כמובן לאחר מותו, דאין ירושה מחיים. אבל לר' יהודה לולב היבש כשר, פירושו שלר' יהודה גם המתים יהללו י"ה. דהרי שלושה דורות עושים איגוד, כדכתיב (ישעיה נ"ט כ"א) "ודברי אשר שמתי בפיו לא ימושו מפיו ומפי זרעך ומפי זרע זרעך אמר ה' מעתה ועד עולם". והגמרא (ב"מ פ"ה א') מביאה מפסוק זה ראיה שלאחר שלושה דורות תורה מחזרת אחר אכסניא שלה. עצם זה שהבן מחזיק בשלשלת עושה איגוד. לכן בעוד שלחכמים רק חיות ממש מאגדת, לר' יהודה גם מיתה יכולה לאגד, על דרך שנאמר ביעקב (תענית ה' ב') "מקיש הוא לזרעו מה זרעו בחיים אף הוא בחיים". ומ"מ צריך איגוד חיצוני.

שיעורי יבשות

והנה בשיעור היבשות שחכמים פוסלים, מצינו ג' שיטות. התוס' בריש פירקין מביאים ב' שיטות. הראשונה שיעור יבשות ב"ב חודש, שמקורה בע"ז (ל"ד למרות שהתוס' דוחים שיטה זו, עי"ש, מ"מ ע"י בר"ן על הרי"ף בריש פרקין שי"ש מי שסובר כך. שיטה שניה שמביאים התוס', יבשות בשיעור שנפרך בצפורן כמו אוזן בכור, ומקור שיטה זו בבכורות (ל"ז א'). והרא"ש והר"ן דוחים גם שיטה זו, דאין הלולב נפרך גם לאחר שנים. לכן מביא הרא"ש את שיטת הראב"ד ששיעור יבשות לפסול הוא משנשתנה מראהו מירוק ללבן. ושיעור זה קצר משיעור נפרך, והחוש מעיד שהוא קצר גם מ"ב חודש. והנה בשו"ע (תרמ"ה ס"ה), פסק המחבר כראב"ד להחמיר, והרמ"א הקיל כשיטה שניה בתוס', כי לא היו לולבין מצויין במקומותיהם. נבאר עתה ג' שיעורים אלו. והנה בענין י"ב חודש איתא בברכות (נ"ח ב, ועי' או"ח רכ"ה א'), "אמר רבי יהושע בן לוי הרואה את חבירו וכו' לאחר שנים עשר חדש אומר ברוך מחיה המתים, אמר רב אין המת משתכח מן הלב אלא לאחר שנים עשר חדש". א"כ י"ב חודש זה הגדרה של מת בזמן. קודם י"ב חודש המת עוד קשור בחי, כי הזכירה היא חיבור. כאשר אדם פוגש מי שלא ראהו י"ב חודש, הוא מברך עליו ברוך מחיה המתים כי יש לו דין של

חי חדש. ולענין נפרך מחמת יבשות, ברור שדבר מחובר אינו נפרך, לכן דבר שאפשר לפרכו בשפשוף אפילו הוא שלם קודם השפשוף, אין בו חיות, אין בו חיבור, אין בו איגוד, הוא מת. ולענין שינוי מראה מחמת יבשות, הנה ידוע שישנם ד' צבעים, לבן אדום ירוק תכלת, וסימנם איל"ת (עי' מגלה עמוקות אופן ר"ד), וירוק הוא האמצע של הגוונים (עי' זוהר וירא צ"ח ב'). הוא המאגד את הקצוות. ולכן כאשר הירוק נעשה לבן, כח האיגוד נאבד והלולב נפסל.

האם שם לולב הוא על השדרה או על העלים

והנה בענין מה שכתוב במשנה נקטם ראשו פסול, רוב הפירושים מתייחסים לעלים, אבל הראב"ד המובא ברא"ש (פ"ג אות ב') הסתפק שמא מדובר בשדרה, ולבסוף פשט שמדובר בשדרה. אבל הרא"ש שם דחה דעתו, ובשו"ע לא הובאה דעה זו כלל. והנה לדעת הראב"ד השדרה היא הנקראת לולב, והעלים אינם נקראים לולב, אבל הרא"ש שם הוכיח ששמואל (מובא לקמן) מכנה גם את העלים בשם לולב ולא רק את השדרה. והנה כתוב במשנה בריש פרקין "לולב שיש בו שלשה טפחים כדי לנענע בו כשר". ובגמרא (ל"ב ב') מובאת מחלוקת, לדעת שמואל צריך הלולב להיות ד' טפחים עד סוף העלים, ולר' יוחנן השדרה צריכה להיות ד' טפחים. בעוד שהדס וערבה שיעורם ג' טפחים. ותוספת אורך הלולב יתר על ההדס והערבה הוא לצורך הנענוע. והנה ישנו חילוק בין הלולב לבין ההדס והערבה, כי בלולב העלים לעולם עולים למעלה מהשדרה, בעוד שבהדס ובערבה פעמים שהעלים יורדים מטה (רא"ש פ"ג אות ב'). והנה יש להבין מהו שורש המחלוקת באם הלולב הוא רק השדרה או גם העלים. והנה כפי שכבר ביארנו, לחכמים כח הלולב הוא כח החיים והוא כח האיגוד. ובלולב מה שמאגד הוא בודאי השדרה. אמנם יש להבחין בין מה שמאגד לבין מה שמתאגד. השדרה היא המאגדת, והעלים הם אלו שמתאגדים לשדרה. א"כ לחכמים העיקר הוא השדרה. אבל לר' יהודה שהאיגוד הוא חיצוני, א"כ עיקר הלולב הם העלים, שהרי אותם מאגדים. עולה שלחכמים, רבי יוחנן ולראב"ד עיקר הלולב הוא השדרה. בעוד שלר' יהודה, לשמואל ולרא"ש עיקר הלולב הוא העלים. אין כוונתנו לומר שישנה כאן מחלוקת אחת שנחלקו בה תנאים אמוראים וראשונים, אלא שישנם כאן ג' מחלוקות ששורשם הוא אחד.

איגוד ד' המינים זה לזה ואיגודם לקב"ה

והנה במדרש (ויק"ר אמור ל' י"ב, ועי' בספר סדר היום בענין כוונת הלולב ואגידתו שהרחיב טפיו), כתוב שד' המינים כנגד ד' סוגי ישראל, הדס כנגד בעלי מעשים טובים ואין בהם תורה, ערבה כנגד אלו שאין בהם לא תורה ולא מעשים טובים, אתרוג הוא כנגד אלו שיש בהם תורה ומע"ט, ולולב כנגד אלו שיש בהם תורה ואין בהם מע"ט. כלומר, התורה היא כנגד הטעם ומע"ט הם כנגד הריח. והמדרש אומר שצריך לאגד את כולם יחד. והנה כדי להעמיק יותר באיגוד זה, נחזור לשיטת רש"י בהדר, הלומד דין הדר בד' מינים מאנוהו, וראינו שאפשר ללמוד הדר מאנוהו בשני אופנים. הראשון – התנאה לפניו בלולב נאה וכו', וא"כ הדר קאי על הלולב וכד'. השני הוי דומה לקב"ה מה הוא רחום וכו'. לפי זה הדר קאי על הקב"ה. והנה לפי הפירוש הראשון באנוהו, האיגוד הוא בד' המינים והנמשל הוא לאגד את ד' מיני ישראל. אמנם לפי הפירוש השני, צריך לדעת כיצד מקשרים את ההדר שהוא הקב"ה לד' המינים. ונראה שהתשובה היא שהאיגוד אינו רק לאגד הד' מינים זה עם זה, אלא לקב"ה, וכן הוא בנמשל שהוא ד' מיני ישראל, האיגוד הוא לקב"ה. דהנה במדרש (ויק"ר אמור ל' ט', מובא ברמב"ן על הפסוק), איתא "פרי עץ הדר זה הקב"ה שכתוב בו הוד והדר לבשת, כפות תמרים זה הקב"ה שכתוב בו צדיק כתמר יפרח, וענף עץ עבות זה הקב"ה דכתיב והוא עומד בין ההדסים, וערבי נחל זה הקב"ה דכתיב ביה סולו לרוכב בערבות ביה שמו". א"כ שכל ד' המינים הם הקב"ה, פשוט שגם איגודם הוא לקב"ה.

הדר לפי ר' יהודה והדר לפי חכמים

והנה לפ"ז המושג של הדר אינו מושג של יופי בלבד אלא הוא מושג של איגוד לקב"ה. א"כ בכל לולב אפשר לדון את הדרו או חוסר הדרו, בין מצד יופיו או חוסר יופיו, ובין מצד איגודו או חוסר איגודו לקב"ה. והנה לפי ר' יהודה מושג האיגוד ע"כ אינו לקב"ה אלא בג' המינים ביניהם, וכן בין העלים לשדרה. דר' יהודה מחפש את האיגוד במקום שיש פירוד, על פתחו של גיהנם, בגבול בין החיים למות. וכמו כן בכנסת ישראל ישנם ד' מיני ישראל, והם מפורדים וצריך לאגוד אותם. א"כ לר' יהודה החיים הם ההיפך של המות, האיגוד הוא ההיפך של הפירוד. הגן עדן הוא ההיפך של הגיהנם. והדר הוא מושג של יופי. אבל חכמים שלומדים שהאיגוד הוא לקב"ה, הרי בקב"ה לא אמרינן חיים שהם היפך המות.

הקב"ה הוא חי החיים, ואין בגדרו כלל לא מות ולא פירוד ולא גיהנם. לחכמים האיגוד הוא כמו הארון הנושא את נושאינו (סוטה ס"ה א'), האיגוד הוא ממילא, אין צריך לפעול אותו, וההדר הוא הקב"ה. אבל לר' יהודה האיגוד אינו ממילא, אלא צריך כפיתה. לכן לר' יהודה הלולב הוא העלים, חיצוניות הלולב, מפני שהם צריכים איגוד. ולחכמים הלולב הוא השדרה, הוא פנימיות הלולב, הוא כח המאגד.

חיים והדר

והנה דין ההדר נאמר באתרוג ולא בלולב, ומלך השמיני שמו הדר (וישלה ל"ו ל"ט), והוא לא מת, ומשם ישנה חיות הקשורה באתרוג. וכן ישנה חיות בלולב שהוא בגימ' חיים, כפי שראינו, וכן ישנה חיות בהדס שהוא גימ' ס"ט, חיים ועוד הכולל (שער הכוונות דרושי סוכות דרוש ה' בסופו). ונחזור לכך במאמר הבא בס"ד.

בענין לולב ואתרוג – מיהו הראשון

ב' הבחנות בלולב, הבחנת יצחק והבחנת יוסף

כבר הזכרנו במאמר הקודם את מחלוקת ת"ק ור' יהודה במשנה (סוכה כ"ט ב'), לולב שנפרדו עליו, לת"ק כשר, לר"י צריך לאוגדו מלמעלה. ובגמרא (ל"א א'), מבואר שר' יהודה דורש כפות תמרים, מלשון כפות. למעשה המנהג היום הוא לכפות את החלק העליון של הלולב גם אם אין צורך בכך, מלבד הכפיתה של ההדס והערבה ללולב. והנה המדרש (ויק"ר אמור ל' י') משווה את ד' המינים לאברהם יצחק יעקב ויוסף, "פרי עץ הדר זה אברהם שהדרו הקב"ה בשיבה טובה וכו' כפות תמרים זה יצחק שהיה כפות ועקוד על גבי המזבח וכו'". והנה כפיתה זו דיצחק אינה הכפיתה של ר' יהודה. דהקב"ה צוה לאברהם "והעלהו לעולה" (וירא כ"ב ב'). זוהי כפיתה לצורך עליה. אבל בפשטות הלולב הוא כנגד יוסף ושניהם כנגד היסוד (זח"ג רע"מ פנחס רל"ו א', רנ"ו א'), ויוסף נכפת בבית האסורים כנגד רצונו, שלא לצורך עליה. לכן לר' יהודה דין כפות בלולב הוא כנגד יוסף לא כנגד יצחק. אבל לולב כנגד יצחק הוא ענין מש"כ בזוהר (רע"מ כי תצא פר"ג א') "אמרתי אעלה בתמר אעל"ה סימן א'תרוג ע"רבה ל"ולב ה"דס". זו ההבחנה בלולב שהד' מינים עולים לתמר, ועוד נדון בזה.

שדרת האדם מקבילה לשדרת הלולב

והנה איתא במדרש (ויק"ר אמור ל' י"ד), "רבי מני פתח כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך, לא נאמר פסוק זה אלא בשביל לולב, השדרה של לולב דומה לשדרה של אדם, וההדס דומה לעין, וערבה דומה לפה, והאתרוג דומה ללב וכו'". אמנם מצינו שהגמרא (ל"ו א'), דימתה אתרוג לריאת בהמה ללמוד פסולי אתרוג מפסולי טריפה בריאה. עד"ו המג"א (תרמ"ה סק"ב), רצה לחלק בלולב בין נשברה שדרתה

לבין נפרצו עליה, כמו שמצינו חילוק בטריפות דבהמה בין נשברה שדרתה לנשברו צלעותיה. ועי' באליהו רבה ובמחצית השקל ובפמ"ג מה שדנו בדבריו, ואכ"מ. אמנם כאן נדמה את שדרת הלולב לשדרת האדם, כפי שהבאנו מהמדרש הנ"ל. לענין שדרת האדם כתוב בכרכות (כ"ח ב') "הני שמונה עשרה כנגד מי, וכו' כנגד שמונה עשרה אזכרות שאמר דוד בהבו לה' בני אליהו, וכו' כנגד שמונה עשרה אזכרות שבקריאת שמע, וכו' כנגד שמונה עשרה חוליות שבשדרה. וכו' המתפלל צריך שיכרע עד שיתפקקו כל חוליות שבשדרה". א"כ בשדרת האדם ישנם ח"י חוליות. מבנה השדרה באופן כללי אחד הוא בבהמה ובאדם, והרמב"ם בפיה"מ (חולין פ"ג מ"א) מתארה כך "ושדרה הוא חוליות השדרה, וחוט שלה הוא החבל היורד מן המוח, ויש לו קרום מקיף אותו". החוט הוא המעביר את החיות לשדרה מהמוח, ממעלה למטה. גם בלולב צריך להיות חוליות חוט וקרום, אבל לעין הגשמית אינם נראים, אלא לעין הרואה את פנימיות תורת הלולב. והנה העלים של הלולב שעולים מעל השדרה (כפי שהזכרנו במאמר הקודם בשם הרא"ש) הם כנגד החוט שעולה למוח, וכמו שהמוח רך והחוליות קשות, כך העלים רכים והשדרה קשה. והנה השם עלה בא ללמדנו שהעלים הם למעלה מהשדרה, דאפשר היה לכנותם צדים על שם שהם מצדי השדרה, ומ"מ שמים עלים. והנה העצם העליונה בשדרה [למעלה מהח"י חוליות], במקום קשר של תפילין של ראש היא עצם הלזו (עי' בר"ר כ"ח ג', שער לקוטי תורה ס' שופטים פס' ודבורה אשה נביאה), ובזוהר (תולדות קל"ו א' אות נ' בסולם) הוא נקרא בתואל רמאה, וכן נקרא בשם נסכוי (עי' ב"י אור"ח ש'), וממנה מתחילה תחית המתים, ועוד נדון בכך. וזה כנגד המעין תחית מתים שהיתה ליצחק.

השדרה היא בהבחנת יוסף והעלים העליונים בהבחנת יצחק

המהלך שאנו הולכים בו הוא לראות שישנם ב' הבחנות בלולב, אחת היא השדרה, והיא כנגד יוסף, ואין בה תכונת עליה, והשניה היא העלים והיא כנגד יצחק, והיא בתכונת עליה. והנה כבר הזכרנו במאמר הקודם את המחלוקת בין שמואל לרבי יוחנן (דף ל"ב ב'), לענין ד' הטפחים דשיעור לולב האם הם כוללים את העלים או רק את השדרה. והנה במשנה משמע שהעודף על ההדס הוא בשביל הנענועים. אבל בדברי שמואל ורבי יוחנן משמע שהעודף הלולב על ההדס הוא כדי להדגיש את יתר גובהו של הלולב על ההדס. ואלו הן שתי

ההבחנות דלעיל. הנענועים הם לצורך לחבר את הלולב למקורו, בחינת יצחק. אבל הבחינה להדגיש את יתר גובהו של הלולב על ההדס, הוא מצד עצמו, מבחינת יוסף שבלולב, גם לשמואל שלשיטתו ד' הטפחים כוללים את העלים. והנה ישנה עוד הבחנה שאפשר לעשות בכפות. יש כפות מלשון כפוף וכריעה. ויש כפות מלשון כף. כפוף הוא הבחנה שהמשיע נותן באופן שמקבל יכול לקבל. אם המשיע רוצה להניק יותר מאשר המקבל רוצה לינק, אזי המשיע אינו יכול להשפיע. לכן כדי להשפיע כראוי צריך המשיע להתכופף ולהתבטל כדי שלא תהיה חציצה בין המשיע למקבל. זו מבחינת לולב דיצחק. אבל כפות מלשון כף, הוא מושג של כלי קיבול, המתייחס לח"י חוליות, וזה מבחינת לולב דיוסף.

ב' הבחנות באתרוג, אתרוג ראשון ללולב ולולב ראשון לאתרוג

והנה במסכת אהלות (פ"ב מ"א) איתא דגלגולת ושדרה מטמאין באהל המת, ופירשו הברטנורא ותפא"י שמתמאים גם כשאין בשר עליהם, וחוט השדרה מחבר אותם. נבאר עתה מה עניין הגלגולת לד' מינים. והנה בפרשת אמור (כ"ג מ') כאשר הביאה התורה את ד' המינים הקדימה את האתרוג בראש, ואח"כ הלולב וההדס והערבה. מאידך במשניות בפ"ג דסוכה, הקדימה המשנה את דיני הלולב בראש, ואת דיני האתרוג הביאה בסוף. וצריך ביאור בכך. ונראה לנו לחדש שיש באתרוג שתי הבחנות. הבחנה אחת, שלפיה לולב ראשון לאתרוג, והבחנה שניה שאתרוג קודם ללולב. ונבאר. הנה האתרוג דומה לגולגולת. והלולב דומה לשדרה. הדין הוא שאתרוג ככדור פסול (סוכה ל"ו א'), ובאמת אין גולגולת שצורתה ככדור. הגולגולת איננה המוח, אלא היא מעל למוח. המוח הוא מעל לשדרה והגולגולת היא למעלה מהמוח. לעומת זאת השדרה ישרה, ולולב כפוף ודומה למגל – פסול. אבל לא כן בהדס וערבה, דכתב הרמב"ן (בהשגות להלכות לולב לראב"ד) "הדס וערבה בין כפוף בין עקום ברייתן של ענפים הם להיותן כך". והב"י (תרמ"ה ד"ה כתב בא"ח), כתב שלא נאמרו פיסולי לולב באתרוג כגון אתרוג כפוף ועקום ודומה למגל. לכאורה צ"ע למה הוצרך לאשמועין דא, דאין האתרוג מטבע ברייתו ישר שנצטרך לדון בפיסולים אלו. עכ"פ החילוק בין שדרה לגולגולת הוא ברור. הלולב הוא כח הישרות בבריאה. והאתרוג הוא כח העיגול

בבריאה. הלולב הוא כנגד יוסף. והאתרוג הוא כנגד משיח בן דוד. מצד משיח בן יוסף הלולב בראש, אבל מצד משיח בן דוד האתרוג בראש.

לעת"ל יברכו על האתרוג

כבר הזכרנו במאמר הקודם שהגמרא (ל"ז ב') אומרת שברכת ד' המינים היא על הלולב, הואיל והוא גבוה מכולם. והנה הגמרא שואלת למה אין מגביהין את האתרוג ונברך עליו. שמעינן שמעיקרא דדינא דגמרא אין חיוב לחבר את האתרוג ללולב בשעת הברכה, והאתרוג יכול להיות למעלה מהלולב. אמנם בכתבים (שער הכוונות סוכות דרוש ה') מפורש שצריך לחברם, ומובא בשו"ע (תרנ"א י"א) שצריך לחברם, ובבאר היטב שם מובא החלום שמובא בשעה"כ. אמנם נראה לקמן שלעת"ל באמת יברכו על האתרוג, ועיקרא דדינא דגמרא קאי אלעת"ל. וכן הסדר דתורה שהאתרוג מוזכר ראשון מד' המינים – קאי אלעת"ל, והלכה דהאידינא היא לאחר החטא, ולכן הלולב נמצא ראשון בסדר המשניות. ולכן בזמן הזה הלולב הוא כנגד יוסף, והאתרוג כנגד דוד, יסוד למעלה ממלכות, ו"ה בשם יקו"ק הוא לולב ואתרוג. והעבודה שלנו היא בבחינת קו ויושר, בחינת מלחמה, דידן נצח (ויק"ר קדושים כ"ד ג'). אבל בשורש העליון האתרוג ראשון, וענינו מרמז על הלעת"ל, על משיח בן דוד, על קודם החטא, ועל טעם עצו פריו שוה, ועל עץ הדר שאין בו חטא. ולכן הוא עגול, כי הגלגלת למעלה ממקור יניקת השדרה, למעלה מהמוח שהוא מקור השדרה, שמשם יוצא החוט. אמנם בזמן הזה אתרוג עגול פסול, אבל לעת"ל יהיה כשר, כי השעבוד של האתרוג ללולב היום גורם לכך שהאתרוג אינו עגול.

פסול דיבש לפי הירושלמי

כבר הזכרנו במאמר הקודם שישנה מחלוקת בבבלי (ל"א ב') האם יבש פסול, ולחכמים שפסול כי יש היקש מאתרוג ללולב, הפסול הוא משום הדר. וא"כ לפוסקים שפסול הדר הוא רק ביום הראשון, יבש כשר לכ"ע בשאר הימים. אמנם הזכרנו שם שהירושלמי (פ"ג ה"א י"ב ב'), מביא טעם אחר לפסול דיבש, דהיינו דלא המתים יהללו י"ה, ולולב יבש הוא מת. משמע שיש דין הילול בד' המינים, ומנהגנו לומר הלל עם ד' המינים כל הז' ימים, וא"כ לכאורה פסול יבש יהיה אסור כל הז' ימים. אמנם יש לעיין בעצם דין הילול עם ד' המינים. דהרי בארנו

לעיל שדין ד' המינים האינדנא הוא מצד מלחמה, דידן נצח, וא"כ מה שייך הילול. אלא צ"ל שההילול קאי אלעת"ל, שאז עיקר ד' המינים אינו הלולב אלא האתרוג. ולקחתם ביום הראשון פרי עץ הדר. כשאין חטא, אז יש דין הדר. אבל ביום שני אין דין הדר, כי יום שני הוא לאחר החטא, ואז הלולב עיקר, ואז הדר אינו עיקר. ולכאורה צריך ביאור לפ"ז למה אומרים הלל בשאר ימים. וי"ל דלכו"ע לכתחילה יש דין הדר כל ז' רק שאינו מעכב. ועוד צריך ביאור למה לפי הכתבים יש לברך על הלולב דוקא לפני ההלל, בעוד שבהלל האתרוג הוא העיקר. וי"ל דהברכה היא על כולם והשתא על הלולב, אולם לשם הלל לא ישנו את מטבע הברכה. דלא הברכה היא העיקר לפני הלל, אלא הנענוע.

דין חיים בד' המינים

והנה כבר הזכרנו במאמר הקודם שלולב עולה בגימ' חיים. והדס עולה בגימ' ס"ט, חיים ועוד אחד, כי חיות ההדס גדולה מחיות הלולב (עי' שער הכוונות סוכות דרוש ה'). והנה אתרוג עולה בגימ' תר"י, וזה קרוב לט' פעמים חיים שהוא תרי"ב. וערבה עולה בגימ' רע"ו, וזה ד' פעמים חיים שהוא רע"ב ועוד הכולל של כל אחד שזה רע"ו, ועוד כולל כללי. ב' הגימטריות הללו של אתרוג וערבה מקובלות בשם ר' פנחס מקוריץ. והנה סוגית החיים של האתרוג שונה מסוגית החיים של הלולב, וסימן לזה ששיעור פסול יבשות בהם שונה מאד. דיבשות באתרוג נמדד בלחותו, ע"י שמעבירים בו מחט וחוט (רא"ש פ"ג אות כ' בשם הראב"ד וכן נפסק בשו"ע תרמ"ח ס"א). בעוד שבשיעור יבשות הלולב כבר הבאנו ג' שיטות במאמר הקודם, י"ב חודש, נפרך בצפורן, וירוק שבו נעשה לבן. והנה הלולב הוא ישר דהרי הוא שדרה, ולכן אלו חיים של בחירה בין שני קצוות, בין חיים למות ובין טוב לרע, ובחרת בחיים, ופעמים הרבה שני הצדדים אינם טובים וצריך מיצוע כדברי הרמב"ם (הלכות דעות פ"א ה"ד). אבל האתרוג הוא עגלגל, לכן אלו חיים שממשיכים את עצמם ממילא, ולכן האתרוג דר באילנו משנה לשנה, ואין פירותיו נושרים כבשאר אילנות, היפך השיעור של יובש בי"ב חודש. שורשו של האתרוג הוא קודם החטא, קודם המוות, בנצחיות. אבל לאחר החטא החיים תלויים בבחירה, הבחירה ממשיכה לחיים את חיותם. לאחר החטא, גם באתרוג שייכת מיתה, מ"מ גם סימן מיתתו מצביע על המשך החיים ממילא שהוא בשורשו. דהיינו חיות האתרוג תליא בלחלוחיתו, ולחלוחית הוא ענין מים

המרמזים לחיים הנצחיים. כי מים ממתבע בריאתם הם ראויים לאדם ללא עמל והכנה, גם מצד שהם מגיעים מהשמים, ואין צריך לגדלם בשדה, וגם מצד שאין צורך להכניסם לשתייה, דלא כמו פת, וגם מצד שאין צורך לגוף לעכלם. מאידך בלולב חסרון לחלוחית אינו סימן יובש כלל, לולב מעיקרו אינו מאכל, ולא לחלוחיתו היא שמגדירה את חיותו.

מה משותף לגזול ויבש

הנה בריש המשנה דפסולי לולב שנינו "לולב הגזול והיבש פסול". והנה המשנה מונה את הפסולים בקבוצות, וא"כ ע"כ שגם גזול ויבש יש בהם ענין המחבר אותם. והנה פסול דגזול, לכ"ע ביום הראשון הוא משום לכם, שצריך להיות משלכם, ולא שנא משאול. אבל ביום השני ישנה מחלוקת בגמרא (סוכה ל' א') אם הפסול הוא מצד מצוה הבאה בעבירה, וכן נחלקו בכך הראשונים (עי' שו"ע תרמ"ט ס"ה). על הצד שגזול דפסול ביום השני הוא מצד מצוה הבאה בעבירה, מביאה הגמרא דרשה על הפסוק בישעיה "כי אני ה' אוהב משפט, שונא גזל בעולה". ומביאה שם הגמרא משל על מלך המשלם מכס ללמד אחרים לעשות כמותו ולהתרחק מהגזול. והנה יש לעיין למה הפסוק מזכיר דוקא גזל בקרבן עולה ומ"ש משאר קורבנות. אמנם לעיל בארנו שישנו חילוק בין השדרה בלולב לבין העלים שעולים מעל לשדרה. ועלים הללו הם בהבחנה של יצחק שהוא עולה תמימה, אעל"ה בתמר. והנה ביום הראשון, הפסול דגזול מצד לכם משלכם, פוסל את בחינת יוסף שבלולב. אבל מצד הפסול דמצוה הבאה בעבירה, הוא חסרון גם בבחינת יצחק שבלולב, שהיא בחינת העליה שבו לאתרוג, שהיא הנקודה הפנימית שבלולב. א"כ הפסול דגזול הוא בעליה מתתא לעילא. מאידך, יבש הוא פסול במלעילא לתתא. דעד כמה שהלולב הוא בחזקת מת, אין השפע יורד מעילא לתתא. אמנם השפע מעילא לתתא תלוי בעליה מתתא לעילא, שהוא מצד התדמות הצורה ליצורה, כמו במשל דמלך במכס. לכן עד כמה שאין אני והוא דומים (עי' במאמר הקודם בדרשה דאנוהו), שהוא הפסול דגזול מצד מצוה הבאה בעבירה, גם אין העליון משפיע לתחתון, שהוא פסול דיבש. א"כ חזינן דפסול דגזול ויבש אולו אהדדי.

תחיית המתים ע"י עצם בשדרה

והנה הזכרנו לעיל שתחיית המתים היא מעצם הלזו שהוא במקום קשר תש"ר, והוא שייך לשדרה. א"כ תחיית המתים תליא בלולב ולא באתרוג, דהאתרוג הוא מבחינת קודם החטא, כפי שכבר הזכרנו. וכן הזכרנו במאמר הקודם את המדרש שד' המינים הם כנגד ד' מיני ישראל, ולולב הוא בעל טעם וחסר ריח, כנגד בעלי התורה וחסרי מע"ט, והטעם בלולב הוא פריז – התמר. והנה טעם הוא ענין של אכילה, ואכילה היא כנגד החטא הראשון. לכן לקחת הלולב אינה כנגד התמר בכפות תמרים, אלא כנגד הכפות בכפות תמרים. אבל לא רק כפות מלשון כפיפה שהיא ירידה, אלא כפות מלשון כף שיש בו הבחנה של עליה. והנה הזכרנו במאמר הקודם את הגמרא של ב' תמרים ועשן ביניהם בגיא בן הנום. התמרים שם אינם דבוקים, ולכן עשן עולה ביניהם. אבל אנו לוקחים את הלולב כדי להגיע לתמר שבו, כדרשת חז"ל (סנהדרין ס"ד א'), ואתם הדבקים בהו"ה אלקיכם, כשתי תמרות הדבוקות זו בזו. והנה ידוע שמלוה מלכה היא למען עצם הלזו (עי' ב"י או"ח ש'), כי עצם זה לא נהנה באכילת אדה"ר (עי' בזהר שהזכרנו לעיל), ובסעודה זו אדם אינו נהנה, ולכן אין פגם בסעודה זו, ועצם הלזו יכול להנות בה.

לעת"ל גם האתרוג יהיה מאוגד עם הג' מינים אחרים

אם כן מה שעלה בידינו הוא שהאידינא איננו מתחברים לתמר שבלולב אלא לכפות שבלולב. אבל התיקון של הלולב הוא בכך שהוא מתחבר למעלה מכח השדרה דרך החוט למוח. וכאשר תהיה התאחדות עם האתרוג, יהיה איחוד בין יוסף ליהודה. האידינא אוגדים ג' מינים והאתרוג אינו באיגוד. אבל לעת"ל יהיה איגוד של כל ד' המינים, והאתרוג יהיה למעלה מכולם, והברכה תהיה על האתרוג, והיו לאחדים בידך (יחזקאל ל"ז י"ז).

בענין לולב דעיר הנדחת

כתותי מיכתת שיעוריה

איתא במשנה דסוכה (ריש פ"ג), "לולב של וכו' עיר הנדחת פסול". ואיתא בגמרא (סוכה ל"א ב'), "דכתותי מיכתת שיעוריה", כלומר כיון דלשריפה קאי לכן כאילו חסר בשיעורו (רש"י). ויש לשאול, אם לשריפה קאי, אזי לא רק בשיעורו חסר, אלא בכלל אין כאן חפצא דלולב, וכאילו רוצה לברך על מין חמישי, ולמה נקטה הגמרא רק משום שיעורו. וי"ל דכל חפצא הוא תרכובת של שיעורי ד' היסודות, וכאשר שורפים אותו, אבד השיעור שהיה בו. כלומר כל חפצא מורכב מד' היסודות, עם שיעור מסוים לכל יסוד, בדרך התכללותו עם שאר היסודות. אבל כאשר החפצא נשרף, אזי היסודות הפרטיים שבחפצא, חוזרים ומתכללים ביסודות הכלליים, וממילא השיעורים הפרטיים של כל יסוד נעלמים. א"כ לומר שהשריפה מכלה את החפצא הוא כמו לומר שהשיעורים של היסודות שבחפצא חסרים. ולכן חסר בשיעור של לולב דעיר הנדחת, כי עד כמה שהוא עומד להשרף, אנו רואים את היסודות שלו כאילו שכבר נפרדו וחזרו ליסודות הכללים השורשיים. ויש לדקדק שאיבוד הצורה הוא תולדה של איבוד השיעור הפרטי שלו, ולא להיפך.

הדומה והשונה בלולב הגזול ובלולב דעיר הנדחת

כפי שביארנו במאמר הקודם, ישנם בלולב ב' חלקים. האחד, חלק השדרה המקביל לח"י חוליות שבשדרת האדם. והשני, העלים העליונים מעל השדרה המקבילים בשדרת האדם לחוט המתחבר למוח. והנה בלולב העומד להישרף, מצד הח"י חוליות, העתיד נחשב להווה, ולכן הלולב פסול. אבל מצד החיבור למוח, אין צריך לעתיד כדי לבטל את הלולב בהווה, אלא כבר בהווה אין

בענין לולב דעיר הנדחת

קסז

המשכה מהמוח. מפני שהחיות נאבדת מהזמן שנחתם דינו להשרף, ולא בגלל שכאילו כבר נשרף. א"כ לולב דעיר הנדחת דומה ואינו דומה ללולב הגזול [ע'י] מה שבארנו בלולב הגזול במאמר הקודם]. מבחינת השדרה, בלולב הגזול השדרה חיה וקיימת, ולכן אם יחזור הלולה לבעליו, יוכל לברך עליו. בעוד שבלולב דעיר הנדחת, אפילו השדרה אינה קיימת, מצד שרואים את העתיד בהווה. אבל מצד החיבור לעליון, הם דומים, שאין חיבור למעלה כבר בהווה. כלומר הבחנת העליה מתתא לעילא נאבדה כי נפסקה ההשפעה מעילא לתתא.

השקר שבשקר

והנה לאחר החטא הקדמון סוף כל חי הוא למות. לכן אם לא היה עצם הלוז בשדרה, אזי סוף כל אינשי היה כמו לולב דעיר הנדחת, דזה עומד להשרף וזה עומד להתבטל, וא"כ כבר בהווה הוי כמי שכבר בטל. אבל מכיון שעתידים אינשי לעמוד בתחיית המתים, בזכות עצם הלוז שבשדרה, הרי נחשבים כבר עכשיו כחיים. והנה הזכרנו במאמר הקודם שבזוהר נקרא עצם זה בשם בתואל רמאה. לא נבאר כאן למה נקרא בתואל, אבל רמאה נק' משום שכאשר אדה"ר אכל מעץ הדעת, אותו עצם היה רמאי ולא נהנה מהאכילה, ולכן לא חלה עליו גזרת המות, ע'י במדרש בבר"ר שהזכרנו במאמר הקודם. ולכן ממנו תהיה תחית המתים. ויש להבין הכיצד תחה"מ תלויה ברמאות. ויש לומר דאמנם זה על דרך שיעקב שמידתו אמת דכתיב תתן אמת ליעקב (בר"ר ע' ז) התפתל עם אותו עקש רמאי לבן, ואמר על עצמו אחיו אני ברמאות (רש"י ויצא כ"ט י"ב). דהאמת מטבעה באה לאפוקי מא"ס שקרים. האמת היא גבולית, מפני שחותמו של הקב"ה אמת (שבת נ"ה א'), וחותם מלשון תחום (ע'י ע"ה שער ל"ה פ"ג). אבל תחה"מ שהיא גילוי של הא"ס, אינה יכולה לבוא דרך האמת, מפני שהאמת אינה א"ס. ודוקא ע"י השקר שהוא א"ס יבוא הגילוי של הא"ס, ע"י עצם הלוז הרמאי, שרימה את החטא ואת המות ואת השקר, והוא השקר שבשקר.

תורת משה ותורת משיח

הגמרא בב"ב (ע"ה ב'), דורשת את הפסוק בזכריה (ב' ו'), על אותו מלאך ששלחו הקב"ה למוד את ירושלים כמה אורכה וכמה רוחבה, שטענו מלאכי השרת כלפי הקב"ה, לכל כרכי אוה"ע לא נתת מידה ודוקא לירושלים נתת מידה.

וענה להם הקב"ה שלעת"ל פרוות תשב ירושלים מרוב אדם (זכריה ב' ח'). ויש לבאר מדרש זה על דרך הנ"ל. ירושלים היא אמת וכרכי אוה"ע הם שקר. לאמת יש גבול, ולשקר אין גבול. לעת"ל יאיר אור שאין לו תחום ויבטל את השקר, אבל דוקא השקר שבשקר יכול לגלות את אותו אור. התורה שלנו היא ממש, יושר דברי אמת (קהלת י"ב י'), משה אמת ותורתו אמת (תנחומא קרח פי"א), כשנולד נתמלא הבית אור (סוטה י"ב א'). תורה זו אינה יכולה להביא את התיקון השלם. ולא ממנה תצא תורתו של משיח, שהיא שקר שבשקר, שנשמתו באה בחשאי בדרכים עקלקלות, דרך לוט ובתו, יהודה ותמר, בועז ורות, ישי ונצבת בת עדאל, דוד ובת שבע, שלמה ונעמה (עי' ב"ב צ"א א', ועי' רמ"ע מפאנו מאמר חיקור הדין ח"ג פ"י, ועי' מאור ושמש פ' וישב במעשה דיהודה ותמר).

לולב מאשרה דמשה פסולה

והנה המשנה פוסלת את לולב עיר הנדחת יחד עם לולב של אשרה, כלומר לולב מאילן שעבדוהו לע"ז. אמנם הגמרא (סוכה ל"א ב') מקשה שבדיעבד לולב של ע"ז כשר, דמצוות לא ליהנות ניתנו, ומתרת דמיירי באשרה דמשה, אותם שהיו בכיבוש הארץ ונצטוו לשורפן. לדרכנו, יש לבאר שאותם אילנות נקראו אשרה דמשה, מפני שמשה הוא כנגד האמת והיושר, והיושר יש בו תחום ושיעור כנ"ל, ולא יבוא ממנו התיקון השלם. לכן תיקונו של האשרה דמשה הוא ששורפין אותו ואז אין לו שיעור. והנה אתרוג הוא משורש העיגול, שהוא קודם החטא, כפי שנתבאר במאמר הקודם, ועיגול הרי אין לו שיעור, כי בעיגול אין נקודת התחלה וממילא אין נקודת סיום. לכן האידנא הלולב הוא העיקר, ורק לעת"ל יהיה האתרוג עיקר, מפני שלעת"ל לא יהיו שיעורים כפי שישנם השתא בתורת משה, לכן תהיה זו תורת המשיח. ואין זה ענין לשאלה האם מצוות בטלות לעת"ל כפשוטו או שלא כפשוטו. אין דברינו אלא בשורשים הפנימים של ד' המינים.

רק לאתרוג יש שיעור למעלה

והנה כל הד' מינים יש להם שיעור למטה (סוכה ל"א ב', ל"ב ב'), ואין להם שיעור למעלה מלבד האתרוג (סוכה ל"א ב'), שר' יהודה מצריך שיוכל לאחוז שנים בידו אחת (ולא קי"ל הכי להלכה, עי' או"ח תרמ"ח כ"ב). ולמרות שהאתרוג בשורשו הוא עיגול ואין בו שיעור, מ"מ בזמן הזה הלולב מכריח עליו שיעור מלמעלה לעצור

בענין לולב דעיר הנדחת

קסט

את ההתפשטות שלו לא"ס. דד' המינים האידנא שורשם במלחמה ודידן נצח. אבל כבר הזכרנו במאמר קודם את המדרש המובא ברמב"ן שכל המינים נקראים על שם הקב"ה, וזה ע"ש הלעת"ל שלא יהיו שיעורים, ואז יהיה האתרוג בראש. בגמרא מבואר הטעם לשיעור עליון באתרוג, כי פעמים צריך להחליף ימין בשמאל ואם הוא גדול מדי, עלול האתרוג ליפול ולהיפסל. וזה מצד שהאידנא האתרוג בשמאל הלולב, אבל לעת"ל יתהפך מקומו והלולב יהא לשמאל האתרוג. א"כ טעם השיעור העליון באתרוג בא לרמוז שלעת"ל יתהפך הימין והשמאל בלולב והאתרוג.

בענין הדקל (א)

ערבות ולולבים במזבח

מצינו מחלוקת במשנה בסוכה (מ"ה א'), ש"ל"ק מביאים ערבות למזבח, ולר' יוחנן בן ברוקה מביאים חריות של דקל. ל"ל"ק זוקפין את הערבות על המזבח. ולריב"ב חובטין את חריות הדקל בקרקע בצדי המזבח (רש"י במ"ד ב' ד"ה חביט, מפרש חבטה לענין נענוע, אבל הרמב"ם בהלכות לולב פ"ז הכ"ב מפרש כפשוטו). והנה בגמרא (סוכה מ"ה ב') ישנה מחלוקת בדעת ריב"ב. ר' הונא סובר שריב"ב דורש לשון רבים דכפות, דיש אם למקרא, דהיינו שני כפות תמרים, האחד לד' מינים והשני למזבח. אבל רבנן (לכאורה הוא ת"ק דמשנה), ס"ל דיש אם למקרא, וכתוב כפת בלשון יחיד, ואין אלא לולב לד' מינים ולא למזבח. לענין הדעה השלישית, דעת ר' לוי, שזוכירו במאמרים הבאים, עי' בהערה*.

* וישנו גם פירוש שלישי בדעת ריב"ב, והוא דעת ר' לוי. בהקדם, הנה במצות ערבה ישנם ג' חלקים. האחד, הערבה שבלולב, והיא דאורייתא ביום הראשון ודרבנן בשאר הימים, כמו האתרוג הלולב וההדס. השני, הערבה שזוקפין על המזבח (עי' ל"ד א' ומ"ד א'), והיא כל ז' ימי סוכות. לאבא שאול גם היא דאורייתא, דדורש ערבי לשון רבים, ולרבנן היא הלכה למשה מסיני, וכן הוא לר' אסי בשם ר' יוחנן. השלישי, הן הערבות שאנו חובטין בהו"ר, והוא או מנהג נביאים או יסוד נביאים (סוכה מ"ד א' ומ"ד ב'). ולפי הרמב"ם (הל' לולב פ"ז הכ"ב) הוא זכר לערבה שבמקדש שהיתה כל ז'. א"כ מין הערבה השני אינו נוהג כאשר נוהג מין הערבה השלישי. והנה התוס' (סוכה מ"ה ב' ד"ה אחת) סוברים שלר' הונא אליבא ריב"ב לא ערבות זוקפין על המזבח, אלא חריות של דקל, והוא חולק על אבא שאול שדורש ערבי, וחולק על רבנן ור' יוחנן שסוברים שהוא הלמ"מ, אמנם הריטב"א סובר דלא פליגי, ועי"ש בדבריו. והנה לפי ביאור ר' לוי בריב"ב כל ענין חריות של דקל אינו אלא מנהג יפה, ולכ"ע אין כאן מחלוקת, אלא היו גם ערבות וגם חריות של דקל במזבח, ואפשר שהחריות של דקל היו רק יום אחד, בעוד שזוקפין הערבות על המזבח כל ז'. והנה מלבד זקיפת הערבות על המזבח גם היו מקיפין את המזבח כל

קורא בדקל

והנה באתרוג כתוב (סוכה ל"ה א') שטעם עצו ופריו שוה. דלמרות שבכל העצים, האדמה לא הוציאה עץ בטעם פרי (עי' רש"י בראשית א' י"א), אבל באתרוג כן שוה טעם העץ והפרי. ע"פ ביאור הכפות תמרים (למשה ן' חביב מחבר יום תרועה ותוספת יום הכיפורים) כאן, קליפת האתרוג טעמה חריף ומר כטעם העץ, ובאתרוג העיקר הוא הקליפה כי היא עבה מאד, והמיץ החמוץ שבו הוא מעט וטפל. משא"כ בלימון קליפתו דקה ועיקר טעמו הוא המיץ החמוץ שבקרו, שאינו דומה לטעם העץ. אמנם מלבד זאת גם בפנימיות יש ביאור ענין טעם עצו ופריו שוה באתרוג, ואכ"מ. והנה בלולב בודאי שאין טעם עצו ופריו שוה, דעצו הוא הלולב והפירות הם התמרים. אמנם ישנם חלקים בלולב שהם ברי אכילה, ונדון בהם כאן. הנה במשנה בעוקצין (פ"ג מ"ז), כתוב "הקור, הרי הוא כעץ לכל דבר, אלא שהוא נלקח בכסף מעשר". והרמב"ם פירש שהוא עץ רך על הדקל. ורע"ב הוסיף שהקור מתקשה בימות הגשמים. ובמסכת ברכות (ל"ו א'), איתא מחלוקת בברכת קורא. ורש"י פירש שם שכל ענף חדש בדקל בשנתו הראשונה הוא רך ונק' קורא, ובשנה השניה מתקשה ונעשה עץ. א"כ קורא דברכות הוא הקור דעוקצין. והנה לשון לולב בלשון חז"ל פירושו גידול ראשוני שהוא עדיין רך כמו לולבי גפנים (עי' למשל ב"ק נ"ט א'), או "האי מאן דנפיק ביומי ניסן וחזי אילני דקא מלבלבי וכו'" (ברכות מ"ג ב'). א"כ לכאורה לולב דד' המינים נקרא בשם זה על שם תחילת גידולו כאשר היה רך.

פרי יש כאן אוכל אין כאן

והנה קורא זה למרות שהוא בר אכילה, אינו ככל מאכל, ונבאר. דהנה רב יהודה ושמואל שם בברכות נחלקו בברכתו. רב יהודה ס"ל דברכתו בורא פרי האדמה, משום שהוא פרי, ושמואל ס"ל שברכתו שהכל, משום שהוא עתיד להתקשות ושוב לא יהיה בר אכילה. ובעירובין (כ"ח ב') מובאת ברייתא האומרת

יום ובהור"ר מקיפין ז' פעמים (משנה סוכה מ"ה א'). ונחלקו בגמרא (סוכה מ"ג ב') האם היו מקיפין בערבות או בלולבים, והרמב"ם (פ"ז הכ"ג) פסק כמד"א שמקיפין בלולבים. ולכן כזכר לכך גם אנו מקיפים את התיבה כל יום עם הלולב, ובהור"ר ז' פעמים (עי' כס"מ שם). א"כ בלולב ישנם ב' ענינים, האחד בר' מינים, והשני ליד המזבח, לחבוט בו וגם להקיף עמו את המזבח.

שקורא ניקח בכסף מעשר ואין מטמא טומאת אוכלין. והתוס' שם (ד"ה קור) מבארים שקורא מחד הוא פרי אבל מאידך אינו אוכל. כלומר, הוא נק' פרי כי הוא ראוי למאכל, ולכן מברכים עליו וקונים אותו בכסף מעשר. אבל מאידך אין עליו שם אוכל ולכן אין לו טומאת אוכלין. הרי זה דומה בצד מה לעץ הדעת, שפריו ראוי לאכילה אבל לא הותר באכילה. וזה נקרא בכתבים שבא אדה"ר על אשתו בחול קודם השבת, ואכלה פגה (עי' ספר ליקוטי הש"ס לאר"י על סנהדרין מ"ו א' מעשה בא' שהטיח וכו', ועי' בספר הליקוטים לאר"י מהד' ברנדווין עמ' כ"ו ט"ב). ואין לדמות את איסור האכילה מעץ הדעת לדין מאכלות אסורות, דהרי מאכלות אסורות מותרות לנכרים. אלא דין האיסור בעצה"ד הוא מדין בוסר שאינו ראוי לכל אדם קודם שהגיע לגמר בישולו, ולכן לא נחת עליו עדיין שם אוכל. [אמנם בעץ הדעת זה שאין עליו שם אוכל הוא לענין אכילה, משא"כ בקורא הוא לענין טומאת אוכלין. מ"מ בין בקורא ובין בעץ הדעת ישנה הבחנה של – פרי יש כאן, אוכל אין כאן]. והנה המדרש (תנחומא על אמור פכ"ב) דורש את הפסוק "ולקחתם לכם ביום הראשון" (אמור כ"ג מ'), שראשון הוא לכם לחשבון עוונות, כלומר שע"י ר"ה ויוה"כ וד' המינים נמחלים כל העוונות, ועתה מתחיל חשבון חדש. והנה עיקר התיקון בד' המינים הוא באתרוג, כי טעם עצו ופריו שוה, ולא היה בחטא האדמה שהוא שורש כל החטאים. אבל בלולב, אין טעם עצו ופריו שוה, וא"כ מדרגתו פחותה, וכח תיקונו הוא פחות משל אתרוג. לכן הקורא שהיא החלק הראוי לאכילה בלולב, אין עליו שם אוכל ממש, לפי הגדרים הנ"ל. ואפשר שלכן הקורא הוא מאכל גרוע למינקה, דבכתובות (ס' ב') נמנה הקורא בין המאכלים הרעים לחלב, כגון שמפסיקין חלב האשה או עוכרין אותו. ומסתמא אם הקורא מזיק לחלב המינקה הוא גם מאכל גרוע לכל אינשי, דאין ראוי לאכול עץ שאין טעמו כטעם הפרי.

דקדוקים בברכת בורא פרי האדמה

כאמור רב יהודה סובר שברכת הקורא היא בורא פרי האדמה, ולכאורה זו הסברא הפשוטה. אמנם נתבונן מעט במטבע הלשון בורא פרי האדמה. עצם מטבע הלשון בורא פרי האדמה, הרי זו לשון הווה. אמנם אם פרי האדמה קאי על המאכל הנאכל, הרי בשעת האכילה כבר אינו באדמה, א"כ לכאורה ראוי היה לומר אשר ברא פרי האדמה. וגם לולי זאת, קשה השילוב של לשון הווה עם

בענין הדקל (א)

קעג

לשון בריאה. וכי עתה נברא פרי האדמה, והלא נברא בששת ימי בראשית. ומאז כל חידוש בבריאה הוא יש מיש ולא יש מאין, דהיינו יצירה ולא בריאה [ע'י רמב"ן על פסוק ראשון דבראשית, שיש מאין היה רק ביום הראשון, ואפילו בשאר ששת ימי בראשית הכל הוא יצירה יש מיש]. אם נצרף את שתי הקושיות, אזי לכאורה במקום לברך בורא פרי האדמה היינו צריכים לברך אשר יצר פרי האדמה. לישב זאת יש לומר שלשון פרי האדמה לא קאי בדוקא על הפרי שביד האוכל, אלא קאי על המין כולו, שבריאנו מיוחסת לששת ימי בראשית, אפילו אם מין המאכל זה עצמו עדיין לא היה בששת ימי בראשית. א"כ הברכה היא שבח לבורא על הבריאה שבששת ימי בראשית שממנה השתלשל הפרי הזה שביד האוכל. לכן דרך השבח על שורש המין, חלה הברכה על הפרי שביד האוכל. ולשון הווה שבמטבע הברכה נמשך מכך שקיום המין נובע מכה הבריאה המתמדת בו בכל רגע (ע'י נפש החיים בתחילתו). דלמרות שהבריאה היתה בעבר, אבל כח הבריאה הוא שורש החיות שבכל יצירת יש מיש מעולם ועד עתה. ולכן כל הברכות הם במטבע הווה, כי כח העבר שליט בהווה [מלבד ברכת אשר עשה לי נס במקום הזה, ששם לשון הווה היא זרה]. ואפילו בפרי תלוש, עצם זה שהוא ממשיך להיות ראוי לאכילה לזמן מה, הרי זה מחמת שכח האדמה ממשיך לפעם בו, והברכה היא גופא על כח האדמה הממשיך להתקיים בו. ע"כ בארנו את לשון הברכה בורא פרי האדמה.

באור ברכת שהכל על קורא

נבאר עתה את סברת שמואל הסובר שיש לברך על הקורא שהכל. דשמואל ס"ל דלמרות שהקורא יש בו כח חיות האדמה, אבל מכיון שבשנה השנית יעשה קשה ולא יהא ראוי למאכל, לכן אין ראוי לברך עליו בפה"א גם כאשר הוא ראוי לאכילה. והנה פרי שמאבד צורת מאכל בד"כ נרקב ומתכלה, או מתכווץ ומתקטן כמו אתרוג, ובכל מקרה מאבד את חיותו. אבל הקורא אינו נרקב ומתכלה, אלא נעשה חלק מדבר גדול יותר שיש בו חיות. בד"כ כאשר פרי נעשה אינו ראוי למאכל, הדבר נובע מהעדר חיות ולא מהתפשטות חיות. אבל לא כן בקורא. כל פרי הנשאר על העץ יותר מדי זמן נושר או מתקלקל, אבל הקורא אינו נושר ואינו מתקלקל, אלא מתפשט. בניגוד לכל פרי, המשך יניקת החיות גורם לו להפסיק להיות אוכל. כח החיות מפקיע ממנו את שם המאכל, בעוד שבכל פרי

כח החיות נותן לו שם מאכל. הבדל זה גורם לכך שמברכים על הקורא שהכל ולא בפה"א.

קנין דעת התורה לאחר החטא ע"י קושי ועמל

נחזור לדון באדה"ר. הבאנו לעיל ביאור שישנו דמיון מסוים בין הקורא לפרי עץ הדעת. בשניהם ישנה הבחנה שפרי יש כאן אבל אוכל אין כאן. דמיון נוסף הוא שקורא אינו ראוי למאכל בשנה השניה, וא"כ אפילו שם פרי אין כאן. ובדומה לכך, לאחר שאדה"ר גורש מגן עדן, שוב אין לו אפשרות לאכול מעץ הדעת, וכל זה מתולדת החטא שהוא בבחינת קשיות עורף, שהיא בחינת קושי, וא"כ ישנה הבחנה בפרי עץ הדעת שנפקע ממנו אפילו שם פרי. ואפשר לדמות את הקורא לפרי עץ הדעת בדרך נוספת, יותר פנימית. הקורא כאמור הוא ראוי למאכל בשנה הראשונה ואינו ראוי למאכל בשנה השנית כי מתקשה כעץ. אפשר לדמות זאת לאכילת פרי עץ הדעת לפני ואחר החטא. אמנם סוף סוף לא באכילה גשמית עסקינן אלא בקניית דעת, דעת התורה. והנה קודם החטא קניית הדעת היתה קלה. אבל לאחר החטא ולאחר הגירוש מגן עדן, נעשתה התורה לתורה של ק"ו (עי' זוהר ח"א בראשית כ"ז א', זוהר ח"ג רע"מ פנחס רכ"ט ב'), הקל שמלפני החטא נעשה לחומר לאחר החטא. חומר מלשון חומריות, מלשון חמור, במובן של קושי. א"כ קנין התורה והדעת לאחר החטא בא ע"י קושי ועמל. קודם החטא, כדאיתא בגמרא (סנהדרין נ"ט ב'), "אדם הראשון מיסב בגן עדן היה והיו מלאכי השרת צולין לו בשר ומסננין לו יין". אבל לאחר החטא "בזעת אפיך תאכל לחם", ישנו קושי להשיג אוכלין, ואפילו לאחר שמשיגין אותן בד"כ צריך לבשלם ולרככם לעשותם ראויים למאכל אדם.

תיקון ע"י קושי

והנה בקורא גנוז כבר בתחילתו שסופו להתקשות, ולכן אינו טוב למינקת, ומסתמא גם לכל אינשי. אבל מ"מ חיות הקורא אינה נעלמת, אלא הופכת מחיות של מאכל לחיות של עץ, שמבחינה מסוימת היא מעולה יותר. וכן בקנין הדעת, למרות שלאחר החטא קנין הדעת נעשה קשה יותר ע"י עמל וצער, אבל סוף סוף הא גופא נעשה לחיינו ואורך ימינו, דהתורה שלאחר החטא היא תורה של תשובה והיא שתביא לחזרה השלימה לאין סוף. וכן בקורא התכלית אינה

בענין הדקל (א)

קעה

להשאר קשה אלא להיתקן. ורמז לכך בגמרא (ברכות מ"ג ב'), תלה לחזיר קורא בצוארו, במקום לאוכלו כשהוא נקי, מגלגלו באשפה וכך אוכלו מטונף (רש"י בעין יעקב). חזיר הוא כידוע מלשון חזרה (עי' ויק"ר סוף פרשה י"ג, ועי' או"ח הקדוש שמיני י"א ז'), וענינו הוא להחזיר את הרע לטוב, אבל רק לאחר שנתגלגל בכל שערי הטומאה.

צדיק כתמר יפרח כארוז בלבנון ישגה

והנה יש להתבונן שעץ הדקל הוא שורש בחינת החיות. חדא, שאפשר לאכול מהעץ, כלומר את הקורא, כפי שראינו לעיל. דבר נוסף, הדבר ניכר באופן גידולו של הדקל. דכתב הטור (או"ח תרמ"ה), "דרך הלולב כשיוצא מן הדקל יוצא כולו עץ אחד כחץ, ולאחר שגדל מעט נפתח מעט וכל מה שמוסיף ליגדל נפתחין עליו יותר וגו'". א"כ כאשר עולים בדקל מתתא לעילא ניכרת התפצלות התרחבות והתפשטות. הרי זה כמו פרו ורבו שהיא המצוה הראשונה בתורה. שבתחילה היה אדם לבדו, ואח"כ אדם וחוה, ולאט לאט התרחבה והתרבתה האנושות. עוד נראה הדבר מהדרשה בתענית (כ"ה ב'), "צדיק כתמר יפרח כארוז בלבנון ישגה וכו' אילו נאמר תמר ולא נאמר ארוז הייתי אומר מה תמר אין גזעו מחליף אף צדיק ח"ו אין גזעו מחליף וכו' אילו נאמר ארוז ולא נאמר תמר הייתי אומר מה ארוז אין עושה פירות אף צדיק ח"ו אין עושה פירות וכו'". אין גזעו מחליף פירושו שאם נקצץ אינו חוזר, והנמשל שלאחר שצדיק ימות, ח"ו לא יקום לתחיה"מ. והקושיה על הגמרא בתענית ברורה, למה לא המשיל הדרוש את הצדיק לאילן שגזעו מחליף ויש לו פירות, ולמה הוצרך להמשילו לב' אילנות שבכל אחד יש חסרון. וצ"ל שהמעלה שבארוז ובתמר היא מעולה מבשאר האילנות. המעלה בדקל שהוא התמר, שכל פירותיו למעלה בצמרת העץ ולא למטה. אבל חסרונו שאין גזעו מחליף [ואולי אפשר לומר דזה שבדקל אין גזעו מחליף, הוא מפני שאין גזעו מתייבש, דהרי לא גדלים פירות בגזעו, ואינם יונקים את חיותו להכריחו לחדש את גזעו]. והנמשל למעלת הדקל שכל פירותיו בצמרתו, היא מה שכמדומה מובא בשם האדמו"ר מקוצק שהוא רוצה לחיות רק במוחין דגדלות בלי נפילות. בעוד שבשאר האילנות הפירות גדלים למעלה ולמטה, לרמז שמדרגת האדם עולה ויורדת, והוא כל הזמן בעליות וירידות. הרי שבתחילת עבודתו צדיק הוא כארוז, שמעלתו מכל האילנות היא שככל שקוצצים בו הוא חוזר ומחליף,

והרי זה כצדיק שנופל וקם, וחוזר ונופל, וחוזר וקם עד ז' פעמים. אבל בסופו של דבר צדיק כתמר יפרח, ששוב לא יפול, וכל פירותיו יהיו למעלה. והנה לאחר שצדיק זכה למדרגה ששוב אינו בעליות וירידות, אלא תמיד במוחין דגדלות, א"כ הוא מת רק בעטיו של נחש (שבת נ"ה ב.). אבל כדי שיוכל לקום לתחיית המתים, הוא זקוק לתכונת הארו המחליף את גזעו.

דקל ושיעור סתירה

עוד בענין שאין פרי גודל מגזע הדקל, עי' בגמרא בסוטה (ד' א') ששיעור סתירת סוטה כדי הקפת דקל. לכאורה צ"ע מה ענין דקל לסתירה, וכי דרכם של אנשים למדוד זמנים בהליכה סביב אילנות. אלא י"ל שבמקום שאין פירות ואין קורא, אין שם חיים ואין חיבור, וכך גם החיבור בין הסוטה לבין זה שנסתרה עמו לא יצלה. הסוטה הרוצה לרדת ולהוציא פירות ממקום האיסור הרי היא כמי שרוצה להוציא פירות מגזע הדקל.

מרור ודקל

הנה איתא במשנה בעירובין (פ"ב מ"ו, דף כ"ג א') "יוצאין בעקרבים בפסח", ורע"ב פירש סיב הגדל סביבות הדקל ויוצאין בו ידי מצות מרור. וכן פירש התפא"י. ואיתא במשנה בפסחים (פ"ב מ"ו, דף ל"ט א') "ואלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח, בחזרת בתמכא ובהרחבינא וכו'". ורע"ב פירש "תמכא – סיב הגדל סביבות הדקל". ותיו"ט תמה עליו, דהרי איתא בגמרא "חרחבינא, אמר רשב"ל אצוותא דדיקלא", ורש"י פירש "סיב הגדל ונכרך סביב הדקל", כלומר מה שרע"ב פירש על תמכא, בגמרא נאמר על חרחבינא. עכ"פ עולה שיש סוג מרור הגדל על הדקל, והוא עוד חלק שראוי למאכל, מלבד הקורא. אמנם בעוד שהקורא לפחות בשנה הראשונה הוא ראוי למאכל לכתחילה [למרות שגרוע למינקת], הרי הסיב מכיון שהוא ראוי למצות מרור, צ"ל שמחד גיסא הוא ראוי לאכילה רק בדיעבד, שהרי הוא מר, ומאידך גיסא אפשר לאוכלו בדוחק ולכן צריך לברך עליו, ומסתמא ברכתו שהכל וצ"ע. א"כ אכילת הסיב היא עבודה קשה, קרוב לאכילת הקורא בשניה השניה, וזה התיקון שלם. כמו שהעבודה הקשה במצרים היתה תיקון לחטא, כך לעיסת הסיב, דהרי אסור לבלוע מרור, מרככת את הסיב, וזה התיקון לפעולה בקורא שנעשתה מרך לקשה.

בענין הדקל (ב)

חיזרא להגן על הדקל

מלבד שגדלים על דקל תמרים ולולבים, בארנו במאמר הקודם שגדל עליו קורא הראויה לאכילה בתנאים מסוימים, וכן סיב הראוי למרור. דבר נוסף הגדל סביב הדקל הם קוצים הקרויים חיזרי (שבת ס"ג ב', ב"מ ס"ג ב') או חיזרא (נדרים מ"א ב'), השומרים על הדקל ממזיקים [אבל חיזרא בברכות י"ב ב' יש לו פירוש אחר]. והנה על אדה"ר כתוב בתורה שהקב"ה שם אותו בג"ע לעבדה ולשמרה. לכאורה יש לשאול מה ענין אותה שמירה, וכי היו שם מזיקים. אמנם ישנם ב' מיני שמירות. האחת, שמירה מהיזק, שמזיקים לא יבואו. השניה, שמירה על האדם שלא יצא ולא יפול ממדרגתו, וזו היתה השמירה בגן עדן. והנה בגשמיות בודאי שהחיזרא מגינה על העץ ממזיקים. אבל בפנימיות, בארנו במאמר הקודם שפירות הדקל גדלים רק בצמרת הדקל, וזה כנגד הצדיק שכבר עבר את מדרגת שבע יפול צדיק וקם, ועתה שוב אינו נופל ממדרגתו, אמנם צריך שמירה לכך, והחיזרא בפנימיות היא כנגד אותה שמירה.

חבל מסיב הדקל למדידת תחום שבת

נדון עתה בסוגיה נוספת הקשורה בדקל. איתא במשנה בעירובין (נ"ז ב'), "אין מודדין אלא בחבל של נ' אמה וכו' ולא ימדוד אלא כנגד לכו וכו'". המדובר שם הוא במדידת אלפים אמה תחום שבת לצורך עיבור העיר. מדאורייתא מותר לאדם לצאת עד י"ב מיל, אבל מדרבנן אסרו עליו לצאת מעבר לאלפים אמה (ירושלמי עירובין פ"ג ה"ד דף כ"ג ב', מובא ברי"ף עירובין ה' א'). והנה תחום שבת הוא שמירה על האדם בדומה לשמירה על הצדיק שלא יפול ממדרגתו. מפני שכאשר האדם יוצא מחוץ לתחום שבת, ימצא שם יום חול ויאבד את השבת, דדוקא בתוך

התחום הוא שובת, אבל מחוץ לתחום הוא מופקע משביתה, וממילא אינו נמצא בתוך השבת. וישנה כאן בחינה שיציאה מהתחום הוא כיציאה מגן עדן, דשבת הוא בחינת גן עדן, כדכתיב וקראת לשבת ענג (ישעיה נ"ח י"ג), וענג הוא ר"ת עדן נהר גן (ראשית חכמה שער הקדושה פט"ו). והנה הגמרא (עירובין נ"ה א'), אומרת שהחבל של נ' אמה עשוי מדיקלא דחד נברא, ופירש רש"י סיב של דקל. לכאורה זהו אותו סיב שהזכרנו לעיל שהוא משמש למרור. אין מבואר בגמרא מדוע השתמשו דוקא בחבל ממין זה. אבל יש לומר שבחרו בסיב מפני השמירה שישנה בדקל על הפירות בצמרתו, וכנגד כך התחום הוא שמירה על האדם כפי שנתבאר לעיל. אמנם עיקר השמירה בדקל הוא ע"י החיזרא, ולא על ידי הסיב, אבל לא שייך לעשות חבל מקוצים.

לולב נוטריקון לו־לב

ראינו במשנה עוד שני דינים, שאורך החבל הוא נ' אמה, וכן שמודדים כנגד הלב. והנה ברור שהמדידה צריכה להיות כנגד אבר מסוים בגוף, ולא יתכן שהמודד בקצה אחד של החבל ישימנו כנגד לבו, והמודד בקצה השני ישימנו כנגד בטנו, דאו התחום יתקצר. אמנם מבחינה זאת, לית נפ"מ אם שניהם ישימו כנגד לבם או שניהם כנגד בטנם. וא"כ יש לדעת מדוע דוקא קבעו לשימו כנגד הלב. והנה איתא במדרש (ויק"ר אמור ל' י"ד), שהלולב הוא כנגד השדרה, וההדס כנגד העין, והערבה כנגד הפה, והאתרוג כנגד הלב. א"כ האתרוג הוא כנגד הלב. מאידך, איתא בברכות (נ"ז א'), "הרואה לולב בחלום אין לו אלא לב אחד לאביו שבשמים". וכן לולב הוא נוטריקון לו־לב. פירוש, דאיתא במדרש (בר"ר נח ל"ד י') שצדיקים לבם ברשותם, אבל רשעים ברשות ליבם, ולכן אין להם לב. א"כ גם הלולב הוא כנגד הלב, וצ"ע מנין באה הבחנה של לב ללולב שבד' מינים. בשלמא באתרוג, אמרינן מבשרי אחזה אלוך. אבל בלולב שהוא כנגד השדרה, מנלן. והנה במאמר הקודם הזכרנו את המשנה בסוכה (מ"ה א') שלת"ק היו זוקפין ערבות על המזבח בחג הסוכות, ולר' יוחנן בן ברוקה היו מביאים חריות של דקל. והנה הגמרא שם (מ"ה ב') הביאה שני פירושים בדעת ריב"ב. הראשונה לפי רב הונא, ריב"ב דרש כפות תמרים לשון רבים, כלומר שישנם שני לולבים, אחד לד' המינים והשני למזבח. עוד הזכרנו בהערה שם את ביאור ר' לוי בריב"ב, שלפיו ריב"ב אינו דורש כפות תמרים בלשון רבים, ואינו חולק כלל על ת"ק, ואין הבאת

בענין הדקל (ב)

קעט

לולבים למזבח אלא מנהג יפה לקילוסו של מקום, מה תמר זה אין לו אלא לב אחד, אף ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים, ונאה לקלס במקום המזבח, בפרט שבמזבח הלולב הוא בלא איגוד עם שאר המינים. וביאור הענין שיש לאילן דתמר שהוא הדקל לב אחד, מבאר רש"י שהדקל אין לו מוח אלא בגזע האמצעי, לאפוקי מעצים אחרים כגון האגוז והגפן שיש בהם מוח גם בחירותיו ומכבודותיו. וצ"ל שרש"י הבין שהמוח באילן הוא כנגד הלב באדם. אמנם אכתי קשה קצת, דהרי בלולב עצמו אין מוח, וא"כ מנלן שהלולב עצמו הוא כנגד הלב, כמאמר הגמרא בברכות. בפשטות אפשר לומר שלולב נגרר אחר האילן. אולם לקמן נביא פירוש יותר עמוק.

חבל בן נ' אמה

נחזור עתה למשנה בעירובין. בארנו שהחבל עשוי מסיב הדקל ומודדים כנגד הלב. לפי מה שנתבאר כי דקל ולב הם היינו הך, דינים אלו מובנים. וענין מה שאורך החבל הוא נ' אמה, הנה ידוע (ר"ה כ"א ב'), שנ' שערי בינה נבראו בעולם, אבל משה לא קיבל אלא מ"ט, "לא ניתנו דברי תורה חתוכין, אלא כל דבר ודבר שהיה הקב"ה אומר למשה היה אומר מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא" (מדרש תהלים י"ב). אבל בשער הנ' אין שני פנים, אין שני לבבות. בשער הנ' ישנו רק לב אחד. צדיק יש לו רק יצר טוב, כמו שאמר דוד "ולבי חלל בקרבי" (תהלים ק"ט כ"ב), דהרגו ליצר הרע שבקרבו (ירושלמי סוטה ה' דף כ"ה א'), בעוד שרשע יש לו רק יצר הרע, ובינוני יש לו זה וזה (ברכות ס"א ב'). א"כ מי שלולב, לבו ברשותו, זכה לשער הנ', ומודד כנגד לבו בחבל בן נ' אמה.

דקלים רעים בבבל

מצינו בגמרא בהרבה מקומות שנמצאו תמרים בבבל, ורובם היו טובים מאד (עי' איכה רבה פתיחה אות ל"ד, ועי' שו"ת חוות יאיר סימן קנ"ב), אבל היו דקלים שהיו גדלים על מים רעים ולא נשאו פירות (עי' רש"י סנהדרין צ"ו ב' ד"ה אלו, וד"ה צנייטא). ויש להבין על מה מרמזין אלו דקלים. הנה ידוע דבבל מלשון בלול (נח י"א ט'), והתוס' מביאים את דעת ר"ת (קידושין ל' א', ע"ז י"ט ב') שהלומד תלמוד בבלי יוצא ידי לימוד מקרא משנה וגמרא, משום שתלמוד זה בלול מכולם. והנה לולב הוא אותיות בלול, ולכן התמרים מצויים בבבל. וגם ברוקח (הלכות סוכות סימן ר"כ) מובא

רמז על אותיות לולב מסוף להתחלה, ב – תחילת בראשית, מילה ראשונה בתורה. ל – סוף ישראל, מילה אחרונה בתורה. ו – תחילת ויהי, מילה ראשונה בנ"ך, ביהושע. ל – סוף ויעל, מילה אחרונה בנ"ך, בדבה"י. הרי זה מראה שלולב כולל הכל, כי הוא כלול מהכל. אמנם כלול אין פירושו לב אחד. כלול כולל הכל אבל אינו אחד, ואין בו אחדות. כפי שכתוב בסנהדרין (כ"ד א), "במחשכים הושיבני כמתי עולם, זה תלמודה של בבלי", כי הלומד תלמוד בבלי כמגשש באפילה, ומי שאינו מתיגע עליו אינו משיגו. כלול ענינו שהדברים מעורבבים, כמו שאמרו חז"ל (ירושלמי ר"ה פ"ג ה"ה י"ז א), "דברי תורה עניים במקומן, ועשירים במקום אחר", צריך להתיגע לחפשם, כמו סוגייתנו סוגיית הדקל, שאנו רואים שהיא מפוזרת בכל הש"ס. ואין הכוונה בהכרח כפשוטו שבמקום אחר הם עשירים, אלא שבד"כ נעשים עשירים ע"י צירוף מפה ומשם. אותם דקלים הגדלים על מים מרים הרי הם מורים על החושך והקשיות בתלמוד בבלי. א"כ תכונת כלול דלולב יש בה צד טוב, שיש בה הכל, ומאידך צד רע, במחשכים הושיבני. כמעשה האדם שבד"כ אינו כולו טוב, כי יש חסר בכוונה, ואינו כולו רע, כי לולי שהאדם הטעה את עצמו לא היה עושהו.

כפות תמרים, בא באו הכפות ללמדנו

ומאידך ישנה הבחנה אחרת כלולב, עליונה יותר, שזו ההבחנה של לב אחד לאביו שבשמים. הנה לב אחד היינו לב בשר, ולא לב אבן (עי' יחזקאל י"א י"ט), לב בשר הוא לב רך והלולב הוא גידול רך בתחילתו. אבל לב האבן הנצרך ללימוד ביגיעה ובחושך הוא מצד הבחנת הבלול כלולב. והנה הזכרנו שלפי רב הונא, ר' יוחנן בן ברוקה דורש מלשון רבים דכפות דישנם שני לולבים. לשון כפות הוא מלשון כף, וענין כף כלולב אפשר לפרשו כפשוטו על שם הדמיון לכלי שהוא כף. ואפשר לפרשו ביתר עומק על כך שהלולב אוגד עמו ג' הדסים וב' ערבות, כמספר האצבעות שבכף היד. לפי זה לשון כפות כלולב מיוחס לכך שהוא אוחו בג' הדסים וב' ערבות כמו שכף היד אוחות חפצים בה' אצבעותיה. ונראה גם לבאר שמחלוקת ריב"ב ורבנן בכפות וכפת, היא מחלוקת ר' יהודה ורבנן במנחות (כ"ז א) לענין אגד. לריב"ב שדורש ו' דכפות, הו' אינו רק ו' הרבוי, אלא גם ו' החיבור, פירושו שהוא בא ללמד שהלולב וג' הדסים וב' ערבות, שמספרם ו', הם יחידה אחת, וממילא צריך איגוד, כשיטת ר' יהודה במנחות.

בענין הדקל (ב)

קפא

משא"כ לפי רבנן שלא דורשים הו' דכפות, דיש אם למסורת, א"כ אין צורך לאגוד אותם אלא לנוי, אבל אין זה מעכב, ולכן סגי שבשעת המצוה יהיו כולם לפניו, אבל מעיקר הדין אינם צריכים להיות מאוגדים, ואפשר אפילו להגביהם בזה אחר זה (עי' תוס' מנחות כ"ז א' ד"ה לא שנו בשם הבה"ג, ועי' רמב"ם הלכות לולב פ"ו ה"ו, ועי' או"ח תרנ"א סי"ב). ע"כ בארנו לשון כפות.

כפות תמרים, מה באו התמרים ללמדנו

אבל התורה קראה ללולב לא רק כפות, אלא כפות תמרים. וצריך לבאר מה בא ענין תמרים ללמדנו. בפשטות כמובן אפשר לומר שהתורה באה ללמדנו שאת הכפות לוקחים מאילן המגדל תמרים, וזה בודאי אמת. אבל פירות הדקל, התמרים, הם עגולים, והם באים לרמז על ענין העיגול בלולב, ועיגול הוא ענין הלב. והנה כאמור בלולב דד' מינים לכאורה אין הבחנה של עיגול, אלא של יושר. אבל בלולב שבמזבח נראה עתה שישנה הבחנה של עיגול. דכאמור לריב"ב ישנו לולב לד' המינים ועוד לולב למזבח. לכל דיני ד' המינים, הלולב הוא בהבחנה של יושר, ולולב עקום פסול (סוכה ל"א ב', ל"ב א'). מאידך בלולב למזבח ישנם הבחנות של עיגול. חדא דמקיפין עמו את המזבח, והקפה היא הבחנת עיגול. ומלבד זאת הרי על הערבות למזבח כתוב שראשיהן היו כפופין על גבי המזבח. והנה במאמר קודם הבאנו שהרמב"ן (בהשגות להלכות לולב לראב"ד), פסק שאין דין כפוף בהדס וערבה מצד שבטבע ברייתן להיות פעמים כפופין. ויש לשאול למה לא הביא הרמב"ן ראייה לכך ממשנתנו. ויש לתרץ שבמשנה מדובר שהכיפוף נעשה ביד אדם. אבל תירוץ יותר אמיתי הוא שכאן מדובר בערבות למזבח, ובמזבח דיני עיגול שולטים ולא דיני יושר, ולכן אין הכרח כלל שאפשר ללמוד היתר לערבה כפופה בד' מינים, מכך שהערבות במזבח היו כפופים. והשתא דאתינן להכי, ה"ה אפשר שלדעת ריב"ב פסול כפוף בלולב הוא דוקא בלולב דד' מינים, ולא בלולב דמזבח, ולכן אפשר שלדעת ריב"ב מותר לכופף את לולבי המזבח, וא"כ מצינו עוד דין עיגול בלולב דמזבח. ונראה לומר שכל דיני העיגול בלולב דמזבח שורשם הוא בפירות הדקל, שהם התמרים שצורתם עגולה. ודרך הבחנת הלולב שבמזבח, ישנו החיבור בין הלולב שבד' מינים לאתרוג שעליו מצינו במדרש שהוא כנגד הלב, וכן צורתו כעין הלב, ולב הוא עגול.

טעם עצו ופריו שוים הוא ענין לב אחד ויהיה לעת"ל

א"כ עלה בידינו שהלולב דמזבח הוא החיבור בין הלולב דד' מינים לבין האתרוג, שהוא החיבור דלב אחד. מדידת התחומין שהחבל הוא כנגד הלב, היא לחבר את האתרוג ללב. כל זמן שהלולב והאתרוג אינם מחוברים, ישנם ב' לבבות. הרי זה כבינוני דזה וזה שופטן. אבל ענין התחום הוא בשביל הצדיק, שלבו ברשותו כי יש לו לב אחד. משא"כ בינוני וכ"ש רשע, התחום לא שייך להם, לא יועיל להם התחום שלא יצאו מתחום שבת, כי הם כבר בחוץ, דהרי הרע נמצא בקרבם. והנה החיבור השלם הוא כאשר טעם עצו ופריו שוה. ולמרות שבאתרוג כבר מצינו זאת, אבל בלולב עדיין לא. הנה בסוכה (ל"ה א') דורשת הגמרא "פרי עץ הדר, עץ שטעם עצו ופריו שוה, הוי אומר זה אתרוג". הפשטות היא שהגמרא דורשת את המלים "פרי עץ" לזהות באיזה אילן מדובר, אבל המילה הדר אינה נדרשת לזיהוי אלא על פרי האילן עצמו, כגון שהוא צריך להיות מהודר, או שהוא פרי שדר על העץ משנה לשנה. אמנם אפשר גם לפרש שמילת הדר קאי על העץ, לומר לך שהעץ הוא הדר, ומה הוא הדרו, שטעמו כטעם הפרי. א"נ שהפרי דר עליו משנה לשנה. אמנם גם לפי דרשה זו, עדיין צריך ללמוד מהדר שצריך לקחת אתרוג מהודר, דאין לכך מקור אחר, וגם הגמרא (סוכה ל"א א', ע"י רש"י ד"ה אבל אתרוג) לומדת דין הדר בכל ג' המינים האחרים מאתרוג, וע"כ מדכתיב ביה הדר. ואמנם הירושלמי (סוכה פ"ג ה"ה י"ד ב'), דורש את הפסוק כך – "פרי עץ הדר, עץ שפריו הדר ועצו הדר", וא"כ הדר קאי בין על הפרי ובין על העץ, הדר דקאי אפרי מלמדנו שהאתרוג צריך להיות מהודר, והדר דקאי אעץ מלמדנו שטעם העץ ופריו שוה, ותו לא קשה מידי. העולה מהג"ל הוא שבכל ג' המינים עדיין חסר בהם ההדר של טעם עצו ופריו שוה, ולכן אין אוגדין את האתרוג עם ג' המינים. ורק לעת"ל יהיה איגוד שלם של כל ד' המינים, ואז בכולם יהיה טעם עצו ופריו שוה, ואז באמת יהיה לב אחד לאביהם שבשמים, אבל היום לרובא דאינשי ישנם ב' לבבות.

דקל זכר ודקל נקבה

איתא במשנה בפסחים (נ"ה ב'), ששה דברים עשו אנשי יריחו, על שלושה מיחו בידם ועל שלושה לא מיחו בידם. והנה יריחו היא עיר התמרים (וזאת הברכה

בענין הדקל (ב)

קפג

ל"ד ג), ולכן עשו ששה דברים, דשדרה דלולב הוא כוא"ו. אחד מהדברים שלא מיחו בידם הוא שמרכיבין דקלים כל יום ערב פסח. ובגמרא (נ"ו א) לפי אחת הדעות הו"ו "מנחי כופרא דיכרא לנקובתא", ופרש"י באחד הפירושים שמרכיבים זכר שעושה פירות לתוך נקבה שאינה עושה פירות, כדי שתעשה פירות. וכן כתבו התוס' במנחות (ע"א א' ד"ה מרכיבין). ותורף הענין הוא שדקל הזכר לבדו אינו עושה אלא פירות גרועים, ודקל הנקבה אינה מצליחה לעשות פירות כלל אלא ע"י הרכבת הזכר, ואז היא מוציאה פירות יפים. אמנם ההרכבה צריכה להיות בזמן מסוים מאד ואסור לאחורו, ולכן אנשי יריחו שעשו את ההרכבה בערב פסח שהיה זמן מתאים, לא מיחו בידם חכמים שעשו זאת כל היום, ועי"ש בתיו"ט בשם הערוך ובתפא"י, ועי' בבית לחם יהודה (לר"י פתייה על ע"ח שכ"ח פ"ב), לפרטים נוספים. עכ"פ עולה שלדקל זכר יש כח הולדה מצומצם בלא עזרת הנקבה, אבל לדקל נקבה אין כח הולדה כלל בלא עזרת הזכר.

זכר ונקבה בהולדה

והנה כתוב בגמרא (שבת ל' ב) שעתידה אשה שתלד בכל יום. והנה האידנא לאיש יש כח הולדה בכל יום, אבל לאשה אין. דישנם זמנים שאינה יכולה להתעבר, וגם משנתעברה, יש לה תקופת הריון. א"כ צורת ההולדה השתא היא שהזכר עליון והוא משפיע לנקבה התחתונה. והנקבה כאשר היא מולידה, מקום ההולדה הוא במקום היסוד שהוא תחתון. משא"כ בזכר, כאשר הוא מוליד באופן של צדיק כתמר יפרח, שגזעו אינו מחליף, אזי פירותיו הם בצמרת הדקל. ובאדם, זכר המוליד מוליד למעלה, דהזרע בא מן המוח (עי' רבינו בחיי בראשית א' ד). א"כ בזמן הזה הזכר עליון על הנקבה בכל המובנים. וכמו בקטרוג הלבנה, הלבנה נתמעטה, ולא החמה, ואנו מבקשים בקידוש הלבנה שתחזור למדרגת החמה. ועד"ז אדם וחיה בתחילה היו במדרגה אחת, "זכר ונקבה בראם ויברך אתם ויקרא את שמם אדם ביום הבראם", אבל אח"כ לאחר החטא, "והוא ישלט בך". אבל לעת"ל תחזור למדרגתה כבתחילה. א"כ עומק ענין הרכבת הזכר לתוך הנקבה, הוא כדי שהזכר יתן לנקבה את כח ההולדה שבכל יום שיש לו, כדי שתוכל ללדת במדרגת הזכר, במדרגת הצדיק שיש לו פירות רק למעלה.

לידה ומות כרוכים בעונש האשה

נעמיק יותר. יש לחיים שתי פנים. האחת, שעת הלידה, שהוא דבר חד פעמי. השנייה, עצם הקיום מרגע לרגע. החיים הרי הם מתחדשים בכל רגע, מנשימה לנשימה וחוזר חלילה בכל עת. בחינת ההתחדשות של כל רגע ורגע, זוהי מדרגת הזכר, זהו עצם החיים. זוהי מדרגת לולב, לולב בגימ' חיים. אבל הלידה, בעומק מקורה במוות, המוות והלידה ירדו כרוכים בשעת קללת האשה. האשה יכולה למות בעת לידתה, כמו רחל בלידתה את בנימין, ועם כל זה הולד יישאר בחיים. ואיפכא, גם לידת נפל שמה לידה (עי' נדה כ"א א'), א"כ אין הכרח שלידה מוציאה חיים. הלידה אינה מוסיפה חיות לאם, להיפך, "בעצב תלדי בנים". ורחם האשה קרוי קבר (עי' שבת קכ"ט ט'). והיולדת "בשעה שכורעת לילד קופצת ונשבעת שלא תזקק לבעלה לפיכך אמרה תורה תביא קרבן" (נדה ל"א ב.). מבחינת הנקבה, ההולדה היא של גוף, גוף שיש לו תאריך לידה, ותאריך שנכנס למצוות וכו'. אין בגוף התחדשות. אין אומרים בכל רגע פנים חדשות באו לכאן. כי זו בחינת הנקבה, שהיא מולידה מתוך מוות. אבל הזכר אינו מוליד באבר מת, רק באבר חי (עי' חגיגה ט"ו א', רש"י יבמות נ"ה ב' ד"ה למשמש). אין הזכר יכול למות בעת ההולדה, דעד כמה שהוא מת אין הולדה.

תפקיד הזכר לא ניכר בפרו ורבו של היום

ההרכבה של דקל הזכר בנקבה, זו הרכבה לגלות סוגיה חדשה של חיים, של לולב בגימ' חיים, חיים בלי הפגם שבהם, בלי העכירות שבהם. עומק הסוגיה של הלולב היא להחזיר את המצב כמו שהיה קודם החטא, ששם אין מוות. ויותר מזה, לצביונן נבראו (ר"ה י"א א'), דהיינו לא היתה לידה של קטן ההולך ומתגדל, כי לידה כאמור תולדתה מוות, אלא היו אלה חיים שאין בהם מוות, חיים שאינם מתחילים בלידה. וקודם החטא גם מצד הנקבה לא היה מוות. החטא חידש מוות בנקבה, והקללה נמצאת בשורש הנקבה לאחר החטא (מהר"ל נתיבות עולם נתיב הצניעות פרק א'), ונקבה היא מלשון "ויקב את ה'" (אמור כ"ג י"א), מלשון "מה אקוב לא קבה א'ל" (בלק כ"ב ח'). ושורש תיקון הנקבה הוא לגלות את כח ההולדה ללא הפסק הנקרא זכר, שהוא חיי הלולב, שאין גזעו מחליף, שפירותיו נמצאות בצמרתו. בשורש, מצות פרו ורבו הוא לגלות חיים. אבל היום הוא שורש למוות. שהרי היום מצד הזכר לא ברור כלל כיצד הוא מקיים את המצוה. דהרי

בשעת המעשה אין לידה. בשעת הלידה אין מעשה. רק מצד הנקבה נגלה מעשה ותולדה, לידה וולד, ולא מצד הזכר. לכן היום לידה היא שורש למוות, כי שורשה במוות, בנקבה. והדבר נגלה בלולב שבתחילה הוא ישר כשדרה, האלקים עשה את האדם ישר (קהלת ז' כ"ט), אבל עם חלוף הזמן הענפים מתפצלים לצדדים, והשמחה מתחלפת בצער הלידה ובצער גידול בנים, כח הזכר שבחיים הולך ונחלש, עד שמשתיים במוות הבלתי נמנע. כך הוא הפרו ורבו של השתא.

מי דקל

לאחר החטא, בכל מאכל ישנו אוכל וישנה פסולת. אבל המן שאין בו פסולת, שורשו מקודם החטא. נתבונן בענין זה במשנה במסכת שבת (ק"ט ב'). המשנה דנה מה אסור לאכול משבת מצד שאינו מאכל בריאים וניכר שאוכלו לרפואה. אבל מתירה המשנה לשנות מי דקלים לצמאו. ובגמרא (שבת ק"י א') מבואר שמי דקלים הם מי מעיין היוצא מבין שני דקלים מזון מסוים, והשונה מהם נגרם לו שלשול חריף מאד כך שלאחר הכוס השלישית מאותם מים, יוצאים המים צלולים מהגוף כפי שנכנסו לפה. והנה בכל מאכל מה שהוא פסולת – נפלט מחוץ לגוף, ומה שטוב ורך – נשאר באדם ונעשה חלק ממנו. יוצא אם כן שבכוס השלישית אין יצה"ר, אין בו חלק רע שממנו יוצא פסולת, אין בו נקודה של רע בכלל. בדקל עצמו אדם יכול לאכול את התמר, את הקורא, את הסיב למרור. אבל כאן ישנה מדרגה רביעית, שיכולים להביא נקודה של חיים בלי שום רע כי אין שום פסולת שצריך לבררה מתוך האוכל, וזוהי שלמות הדקל.

מה בין ב' דקלים, עשן שדים או מעיין מים

והנה איתא בפסחים (ק"א א'), "אמר ריש לקיש ארבעה דברים העושה אותם דמו בראשו. הנפנה בין דקל לכותל והעובר בין שני דקלים וכו'". ורש"י מבאר שכולם בגלל רוח רעה, היינו שידא. א"כ עד כאן ראינו שלוש סוגיות לענין מה נמצא בין שני דקלים. בסוגיין בפסחים יש ביניהם שידא. בסוגיה הקודמת דמסכת שבת בין שני הדקלים ישנו מעין. במסכת סוכה (ל"ב ב') בין שתי תמרות עלה עשן מביניהם. ויש לבאר כל זה. הזכרנו שלר' יוחנן בן ברוקה ישנם שני מיני לולבים, אחד לד' המינים שעיקרו יושר ושדרה, ולולב שני למזבח, שבארנו שהוא בהבחנת תמר, היינו שהוא בהבחנת עיגול. עבודתנו היא לאחד את שני

הלולבים שיהיה לאדם לב אחד לאביו שבשמים. אומר הפסוק בקהלת (ו' כ"ט), "אשר עשה האלקים את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים". בתחילה אדם יוצא ישר, ואח"כ מתעקם. כך הלולב בתחילה יוצא ישר, אח"כ ענפיו מתחילים להתפצל לצדדים. והנה במסכת סוכה מדובר שעולה עשן בין תמרות. זה מצביע על המצב ששני הלולבים אינם מאוחדים, שהלולב אינו בהבחנה של לב אחד לאביו שבשמים. לכן עולה ביניהם עשן. בסוגיה בפסחים ישנו שד בין הדקלים. השדים כידוע (בר"ר ז' ה') נבראו בלא גוף, דהם כח רוחני בלי גוף. לכן השדים מחפשים גוף להתלבש בו, וכאשר אדם עושה חשבונות רבים ואינו ישר, הרי הוא חוטא, וכאשר הוא חוטא נשמתו מסתלקת, ויש לשדים גוף להכנס לתוכו. לכן כאשר ישנם ב' דקלים שאינם מחוברים, ויש לאדם ב' לבבות וחשבונות רבים, אזי השדים הם בין הדקלים. אבל כאשר אדם מאחד את לבבו, ואין לו יצה"ר בצד שמאל ויצה"ט בצד ימין, אלא הוא לב אחד, אזי יוצא מעיין מים מבין הדקלים. כאשר האדם ישר, הכוס השלישי יוצא נקי. אבל כאשר אין לאדם לב אחד, ויש בו פסולת, הרי הוא צריך להיפנות, ועל כך דמו בראשו.

כח של שלש וכח של חמש

היושר והעיגול

איתא בגמרא (חולין קכ"ה א'), "א"ר אלעזר קולית ששפה לארכה – טמאה, לרחבה – טהורה, וסימניך דיקלא". ורש"י בד"ה דקל מפרש, "אם תטול ממנו רצועה סביב הוא מתיבש שלא הנחת דרך לשרף לעלות מן הקרקע למעלה ממקום שנקלף, ואם תקליפנו לארכו ותשייר צדו אחד יש דרך לשרף לעלות". מבואר כאן שבדקל ישנם שני כוחות, כח היושר וכח העיגול. נטילת כח היושר מצד אחד אינה מייבשת את הדקל. אבל נטילת כח העיגול מייבשת את הדקל. עומק הדבר, לפי מה שנתבאר במאמר קודם, ישנה בדקל הבחנה של שדרה שהיא לצורך מצות נטילת לולב. וכמ"כ ישנה הבחנה בדקל שמקיפים עמו את המזבח (רמב"ם הלכות סוכה ולולב פ"ז הכ"ג). והנה גם באדם רואים שכאשר ניטל ממנו כח היושר, ככתוב "אשר עשה האלקים את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים" (קהלת ז' כ"ט), אינו מת מיד למרות שודאי מתמעט ממנו כח החיות. אבל כאשר ניטל כח העיגול, אזי אין אפשרות להתקיים. אמנם יש לדעת מהו כח העיגול. והנה יש בזה שתי הבחנות, הבחנה חיצונית והבחנה פנימית. ההבחנה החיצונית של העיגול הוא הקלקול וההבחנה הפנימית של העיגול הוא התיקון. כל עיגול נבנה באופן שכל ג' נקודות עליו אינן מהוות קו ישר. נקודות העיגול הולכות וסוטות, הולכות ומתעקמות. זוהי נקודת הקלקול שבעיגול. אבל נקודת התיקון שבעיגול היא שהסטייה וההתעקמות הן קבועות, כך שבסופו של דבר חוזרות נקודות העיגול לנקודת ההתחלה, נקודת המוצא. הנה אנו אומרים בהלל, "אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח". חג הוא מלשון מחוג שהוא עיגול, וכתוב בגמרא (תענית ל"א א') "עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים". מחול הצדיקים היא בעיגול, שבו שורש הקלקול ושורש התיקון, ואין מחול בלא תיקון ואין תיקון בלי קלקול.

שומת נזק קציצת דקל

איתא בגמרא (ב"ק נ"ח ב'), "ההוא גברא דקץ קשבא מחבריה, אתא לקמיה דריש גלותא, א"ל [הריש גלותא] לדידי חזי לי ותלתא תאלתא בקינא הוו קיימי, והוו שוו מאה זוזי, זיל הב ליה תלתין ותלתא ותילתא". רש"י פירש שקשבא הוא דקל, ועי' בתוס' ד"ה קשבא, שהוכיחו שגם תאלתא הוא דקל. א"כ מדובר שהיו ג' דקלים זה אצל זה, ולכן נשומו שלושתם כאחד, והשומא היתה במאה זוז, וממילא המזיק דקציץ אחד מהשלושה, חייבו הריש גלותא לשלם שליש ממאה. ממשיכה הגמרא לספר שהמזיק "אמר, גבי ריש גלותא דדאין דינא דפרסאה למה לי". ורש"י פירש שהמזיק התלונן שלא דן אותו לפי דיני התורה. והתוס' הביאו פרוש אחר, שהמזיק התלונן שהריש גלותא דן אותו כאילו קציץ דקל פרסי, ולקמן נבאר מהו דקל פרסי. "אתא [המזיק] לקמיה דרב נחמן, אמר ליה בששים". כלומר, משערים כמה היו שוים ס' דקלים בתוך קרקע זה, וכמה הם שוים כאשר דקל אחד נפחת מהם, ואת ההפרש נותן המזיק לניזוק (לחם משנה נזקי ממון פ"ד הי"ד). הגמרא אח"כ עוברת לדון מענין לענין עד שחוזרת להכריע בין ריש גלותא לר"נ (ב"ק נ"ט סוף ע"א). "רב פפא ורב הונא בר"י, עבוד עובדא כוותיה דר"נ בששים. לישנא אחרינא, ר"פ ור"ה בר"י שמו דיקלא אגב קטינא דארעא. והלכתא כוותיה דר"פ ור"ה בר"י בדקלא ארמאה, והלכתא כוותיה דריש גלותא בדקלא פרסאה". ישנם פירושים רבים בסוגיה זו, וכאן נלך בעקבות הלחם משנה הנ"ל. את דעת רב פפא בלישנא קמא כבר בארנו. לפי הלישנא אחרינא, הלח"מ מבאר שהפירוש הפשוט הוא כמה ערך הקרקע למכירה עם הדקל שנקציץ, וכמה ערך הקרקע למכירה בלי הדקל, ואת ההפרש משלם. א"כ זו שומא שונה משומת רב נחמן בלישנא קמא בתרתי. חדא, שלרב נחמן לא מדובר על מכירת הקרקע עם הדקלים אלא רק מכירת הדקלים ללא הקרקע רק לצורך הפירות, ואידך בלישנא קמא עושה שומא בששים ולישנא אחרינא אינה עושה שומא בששים. והנה דקל ארמאה הוא דקל רגיל, ובזה כאמור ישנם שתי שיטות בשומא, לישנא קמא ולישנא אחרינא. בעוד שדקל פרסי הוא דקל חשוב מאד שיש לו תמרים יפים ביותר, וכאן השומא היא בדקל עצמו ולא בששים, להחמיר על המזיק, כדעת הריש גלותא. אמנם גם בדקל פרסי עצמו שייך ב' שומות, האחת לצורך מכירתו עם הקרקע שעליו והשניה לצורך מכירתו לפירותיו בלא הקרקע. אבל השומא לצורך מכירתו עם הקרקע, זו למעשה השומא בלישנא אחרינא. לכן כאן נלמד

כח של שלש וכח של חמש

קפט

שהשומא בדקלא פרסאה הוא בדקל עצמו, כמה הוא שוה להמכר לפירותיו בלבד. א"כ מצינו ג' שומות. דעת ריש גלותא ששמין את הדקל לפירותיו לבדו [וזה דוקא בדקל פרסי]. דעת ר' נחמן והלישנא קמא ששמין ששים דקלים לפירותיהם לעומת נ"ט דקלים. ודעת הלישנא אחרינא, ששמין את הקרקע כמה היא שוה עם הדקל ובלי הדקל. ולישנא קמא ולישנא אחרינא דנות בדקל פשוט*.

דיוקים בסוגיה

והנה יש להתבונן. לענין פסק הריש גלותא, ששמין את הדקל לעצמו, צריך להבין למאי נפ"מ שהיו שם שלושה דקלים זה ליד זה. והנה בשו"ת בית יעקב (סימן שצ"ד), תירץ שהג' דקלים ינקו זה מזה, וא"כ לא רק הדקל שנקצץ הוזק אלא גם השניים האחרים, וא"כ הו"א שנחייב את המזיק גם בנזקם, קמ"ל הריש גלותא שאין מחייבין אלא על קציצת הדקל. עכ"פ מכך שדן הריש גלותא בג' דקלים, וקבע את ערך הנזק בתלתין ותלתא ותילתא, הרי שמודגש כאן בגמרא כח השלש שבדקל, שהוא כח האמצע שמתוכו הוא יכול לאגד את הצדדים. וזהו כח השדרה שבלולב המאגד את ההדסים והערבות. והנה לענין השומא בשישים, ששים הוא ו' פעמים עשר, ו' הוא הו' בכפות תמרים, שהוא מלמד על האיגוד שבדקל. דכפי שבארנו במאמר קודם, כפות תמרים הוא מלשון כף היד שיש לה ה' אצבעות, וא"כ הכף עם אצבעותיה עולה ו', וה"ה הלולב עם ג' ההדסים וב' הערבות עולה ו'. א"כ מכח השלש שהוא כח האמצע, בא האיגוד שהוא ו'. והנה לענין השומא השלישית, הקרקע עם הדקל, בציוור שמחיר הקרקע עם הדקל משתנה ללא הרף תוך כדי שנקצץ, יש לחקור באיזה רגע קובעים את שומת הקרקע עם הדקל. האם בתחילת הקציצה, או בסוף הקציצה, או שמא ברגע שנקצץ בשיעור ששוב אינו יכול להבריא. לכאורה צ"ל ששומת הקרקע עם הדקל תהיה ברגע האחרון של הקציצה, ושומת הקרקע ללא הדקל תהיה

* המהלך בסוגיה המובא בפנים הוא לכאורה המהלך הפשוט בגמרא, אבל הוא שונה ממהלך עיקרי הראשונים. למשל, לפי רש"י לכאורה עולה, שלישנא קמא ולישנא אחרינא הם אותה שיטה רק הלשונות שונים, ובדקלא פרסאה מדובר שהשומא היא עם הקרקע. בעוד שברא"ש ישנו פירוש שונה לחלוטין בדקלא פרסאה וארמאה. וגם הרי"ף והרמב"ם מפרשים את הסוגיה בשונה מבפנים, למשל שבלישנא אחרינא מדובר בשישים, ואכ"מ.

ברגע שלאחריו, כאשר הדקל התנתק לחלוטין מהקרקע. לכאורה זו הפשטות. עכ"פ יוצא שבלישנא אחרינא המזיק משלם את השפעת חסרון הדקל על ערך הקרקע. משא"כ בלישנא קמא, לא את ערך הקרקע שמים, אלא את ערך הפירות.

אדה"ר קודם ואחר החטא

בהקבלה לדקל הנקצץ, הנה אדם הראשון קודם החטא שהיו לו חיים נצחיים, הרי הוא נבחן למחובר. משא"כ לאחר שחטא ונגזר עליו המות וגורש מגן עדן, הרי הוא נבחן למנותק. והנה אדם הראשון נברא מהאדמה כמו שכתוב בפסוק (בראשית ב' ז'), וכמו שמבואר במדרש (תנחומא פקודי פ"ג), "התחיל [הקב"ה] מקבץ את גופו של אדם הראשון מארבע רוחות העולם, כדי שלא תאמר הארץ, אין עפר גופך משלי. אם לוקח ממזרח ויפטר [כלומר ימות] במערב, כדי שלא תאמר ארץ מערב, אין עפר גופך משלי, לא אקבלך. ולפיכך נטלו מארבע רוחות העולם כדי שבכל מקום שיפטר שיקבלו הארץ". לכן כאשר האדם חטא, אמר עליו הקב"ה "עפר אתה ואל עפר תשוב" (בראשית ג' י"ט). בודאי כפשוטו זו קללה, אבל בעומק זהו תיקונו, כי הוא חוזר למקור יצירתו, כמו כלי חרס ששבירתו זו טהרתו (כלים פ"ב מ"א), כי אחר שבירתו, עשייתם לכלים מביא פנים חדשות. כך האדם, רק לאחר מיתתו יש תיקון לחטאו.

תיקון הנזק בשומת דבר חי

נחזור עתה לסוגיין. כפי שכבר הזכרנו במאמר קודם, לולב בגימטריא עולה חיים. והנה ההוא גברא דקץ את הקשבא, ניתקו ממקור חיותו. וכאשר שמים את הניתוק ממקור חיותו, אין שמים את מה שהתנתק, אלא שמים את מקור החיות, הקרקע שמשם נקצצה. כלומר אין שמים את אשר התנתק מהחיים, אלא את אשר נשאר בחיים. א"כ בעומק, שמים את החי ולא את המת. זהו סוד התיקון של נזיקין. דהרי זה כל ענין נזיקין, דמה לי קטלה כולה מה לי קטלה פלגא (ב"ק ס"ה א'). כאשר שמין את הנזק על גבי דבר חי, הרי בכך מיתקן כח הנזק שבו.

ענין הלולב לעשות מהפרוד אחדות

הנה הגמרא (עירובין ע"ה א') דנה לגבי ב' חצירות אשר ביניהן כותל, האם אפשר לערבם כחצר אחת. עולה מהגמרא שאם מניח חתיכות דקל בבלי סמוך לכותל, אחת מצד זה ואחת מצד זה, הרי הן משמשות כסולם לעלות על הכותל, ולכן יכול לערב שני החצירות לאחת (עי' רמב"ם עירובין פ"ג ה"ז, או"ח שע"ב ס"ח). ואין צריך לקבוע את החתיכות באדמה, דכיון שהם כבדים, לא יבואו ליטלם ממקומם. א"כ בהלכה זו תלוש כמחובר דמי. כלומר הגדר הדיני שלו אינו כתלוש אלא כמחובר למקור חיותו. וזה בעצם סוד התיקון שיש בדקל. זו ההבחנה שהתחלנו לבאר במאמרים הקודמים, שדקל ענינו דבר שיש בו כח של ניתוק, אבל אפילו הכי, יש בו את הכח לחזור למקורו ולתקן את הניתוק. כמו שהבאנו מהמשנה בסוכה (כ"ט ב'), "נפרדו עליו – כשר, רבי יהודה אומר – יאגדנו מלמעלה". שמענין ממתניתין דאע"פ שהעלים כבר החלו להפרד, יש בלולב היכולת להחזיר את נקודת פירוד למקורה. והנה כבר עוררנו את השאלה מדוע הגדירה התורה את הלולב בלשון "כפות תמרים" (אמור כ"ג מ'). מה ענין כפות כאן. ובארנו שענין כף הוא לחבר חמישה דברים נפרדים, כלומר כף היד וחמש אצבעותיה. הכח של הלולב בעצם הוא לגלות במקום הפירוד את נקודת האחדות. ובארנו שנקודת האחדות מתגלה בדרשת ר' לוי (סוכה מ"ה ב'), "מה תמר זה אין לו אלא לב אחד, אף ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים". א"כ הגדרת הלולב היא שבאותו מקום שישנם ב' לבבות, שם אנו באים לגלות לב אחד לאבינו שבשמים. זו נקודת האחדות.

שיחת דקלים

הגמרא (סנהדרין צ' ב') מביאה את הפסוק (ואתחנן ד' ד') "ואתם הדבקים בה' אלוקים חיים כולכם היום", לענין הבטחת תחיית המתים לכנסת ישראל. ואמנם פירות התמר מצד טבעם הם נדבקים זה לזה. משא"כ הדקלים מצד טבעם אינם נדבקים זה לזה, ולא עוד אלא כפי שהזכרנו במאמר קודם, בחלקו התחתון נמצאים החיזרי, שהם הקוצים הגורמים למזיקים להתרחק. וזה כפי שבארנו שנמצא בדקל כח הפירוד, ומאידך כח האחדות. והנה הגמרא (סוכה כ"ח א', ב"ב קל"ד א') מזכירה שיחת דקלים. ורש"י בסוכה כותב שאינו יודע מה היא. והרשב"ם בב"ב פירש "שבני אדם רגילים לדבר על הדקלים, כדכתיב בשלמה וידבר על

העצים". ודבריו סתומים וחתומים. וראה גם בערוך ערך סח מה שפירש. והזוה"ק (פנחס רע"מ רכ"ח א') מפרש ששיחת דקלים היינו שיחת ענפי הדקלים. והנה כל שיחה ענינה ויהי האדם לנפש חיה, לרוח ממללא, דהיינו נקודת החיבור. א"כ שיחת דקלים ענינה כיצד הדקלים מתחברים זה לזה. הכח שמחבר את הדקלים הוא גופא שיחתם. אבל לא כחיבורם של פירות התמר זה לזה, שהוא מעצם טבעם, כי לא זו התכלית. אלא התכלית היא כמו שהזכרנו במאמר קודם את דברי הגמרא בשבת (ק"ט ב'), שמבין שני הדקלים יצא מעיין. כלומר שבמקום הפירוד של הדקל, שם תהיה נקודת החיבור. ואין די שבמקום פירות התמר תתגלה נקודת החיבור, אלא דוקא במקום הדקל שבו – שם עיקר גילוי נקודת החיבור.

דינא דפרסאה

כפי שהזכרנו לעיל, ההלכה היא שדקלא פרסאה שמים אותו לעצמו, מפני שהוא חשוב מאד, כפי שפירש רש"י. והנה פרסאה הוא לשון פרס, דהיינו לפרוס לחתוך ולחלק. א"כ בעומק נראה לחדש מדוע דקלא פרסאה נישום בפני עצמו, דהיינו מחמת שהוא פרוס חתוך מחולק. כלומר, דקלא פרסאה הוא דקל שכאשר מזיקין אותו, אין לו נקודת תיקון. לכן הריש גלותא רצה לשום אותו בפני עצמו. פירוש הדבר, לחתוך אותו מהזולת, לא לשום אותו בששים או אגב הקרקע, אלא בפני עצמו. לכן אמר אותו מזיק שהריש גלותא דן דינא דפרסאה. יוצא שמה שדקל פרסאה נידון בפני עצמו, ומה שהתלונן המזיק שהריש גלותא דן דינא דפרסאה, זה היינו הך. דהיינו באופן חתוך ולא באופן של חיבור.

כח החמש וכח השלש

כח התיקון הגמור כמו שבארנו, נמצא באתרוג. והנה האתרוג הוא פרי עץ הד"ר, בעוד שהלולב הוא כנגד השדרה, שדרה משורש שד"ר. ומה שמשותף לשד"ר והד"ר הוא אותיות ד"ר, וההבדל ביניהם הוא שבאחד נמצא אות ה' ובשני נמצא אות ש'. והנה אלו בעצם הן שתי נקודות החיבור שבבריאה. הש' מרמזת לכח החיבור שבבריאה מכח שלש, כדאיתא בי"ג מידות דרבי ישמעאל, שני כתובים המכחישים זה את זה, עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם. וההכרעה הוא חיבור, ואינה חילוק. בעוד שהה' לעומת זאת מרמזת על סוג שני של חיבור שישנו בבריאה. כפי שבארנו, ענין כפות תמרים הוא שהכף מחברת את חמשת

האצבעות. אתרוג שהוא בבחינת הדר, ה-דר, הוא צירוף של החמש מצד עצמו. אמנם לולב, מצד אחד הוא אוגד הדסים וערבות ואז זה איגוד של שלש. אבל בעומק הוא אוגד שלשה הדסים ושתי ערבות וזהו איגוד של חמש. ואיגוד דחמש הוא שורש הלולב מצד מה שהוא מדמה עצמו לאתרוג. וזה מה שבארנו במאמר קודם שבמדידת אלפים אמה תחום שבת, מודדין כנגד הלב. כי הצרוף של האתרוג והלולב הוא בנקודת הלב, לולב אותיות לו-לב. נבאר עתה את החילוק בין החיבור של חמש לבין החיבור של שלש. כתוב בפסוק "כי ב'ה הוי'ה צור עולמים" (ישעיה כ"ו ד'). ודרשו חז"ל (מנחות כ"ט ב') את הפסוק, שבה' ברא [צור מלשון ציר, ברכות י' א'] הקב"ה את העולם הזה, ובי' את העוה"ב. והנה הה' מצד בריאתה, אינה מאחדת דבר שנפרד, אלא דבר שמעיקרא הוא צירוף של חמש. הראיה לכך מכף היד. דהרי כף היד אינה מאחדת חמש אצבעות שהיו נפרדות, אלא מעיקרא נבראה כף היד עם חמש אצבעות. לעומת זאת, ההדסים והערבות לא נבראו עם הלולב. א"כ ישנן כאן שתי סוגיות של חיבור. ישנה סוגיא של חיבור מכח שהדבר נברא מעיקרא מחובר. זהו כח חיבור דהה'. וישנו כח של חיבור הפועל על דברים מנותקים, כדוגמת שתי כתובים המכחישים זה את זה, שההכחשה מפרידה ביניהם, עד שבא הכתוב השלישי ומכריע ביניהם, דהיינו שמחבר אותם לאחר שהיו נפרדים. זהו כח החיבור של שלש. למשל, ישנו כח השלש בכנסת ישראל מצד האבות אברהם יצחק ויעקב. מאברהם יצא ישמעאל. מיצחק יצא עשו. ואז בא יעקב וחיבר את אברהם ויצחק לאחר שהיו דברים שהפריעו לחיבור. אילו מאברהם לא היה יוצא ישמעאל ומיצחק לא היה יוצא עשו, לא היה צורך לחבר בין אברהם ליצחק, דהרי הם אב ובנו. אלא מחמת שעשו וישמעאל הם כוחות מפרידים, לכן היו צריכים ליעקב שיחבר אותם. כמו שדורשים חז"ל (בר"ר ס"ג ב') את הפסוק "לכן כה אמר ה' אל בית יעקב אשר פדה את אברהם" (ישעיה כ"ט כ"ב), שאברהם ניצל מכבשן השם בזכות יעקב. א"כ מצד טבע יצירתם לא היו אברהם ויצחק מחוברים.

ההפרש בין פרי האתרוג לפרי התמר

אבל חיבור הה' אינו כן, והמשל לכך הוא כף היד עם חמש אצבעותיה. הנה כבר בארנו שכח החיבור של האתרוג בא מה-דר, שהוא דר באילנו משנה לשנה. עצם הענין שאתרוג דר באילן משנה לשנה, הוא מחמת שלא נברא כצירוף

לנפרדים, אלא כצירוף למחוברים מעיקרא, ונבאר זאת. הנה תמרי הדקל אינם דרים בדקל משנה לשנה, אלא לאחר י"ב חדש הם נושרים. והטעם הוא כי כל שנה שונה מחבירתה, שנה מלשון שינוי, ולכן בכל שנה חדשה העץ מתנגד לפירות השנה הקודמת ומשיר אותם. אבל בעץ אתרוג אין זה כך. אלא עץ אתרוג דומה לכף היד עם חמש אצבעותיה. והנה האצבעות שונות זו מזו, ולכל אחת שם, אגודל אצבע אמה קמיצה זרת, וכל אחת משמשת לשיעור שונה (עי' ספר מדות ושיעורי תורה לר"ח בניש, וע"ד הסוד עי' בליקוטי הש"ס לאריו"ל סדר אלפ"א בית"א שבאצבעות, ובהמשך שם סדר קציצת הצפרניים), ובכל זאת הם נבראו מחוברים, כי נקודת השינוי מעיקרא לא הפרידה אותם. וכן עץ האתרוג נברא מעיקרא באופן שהשנים מצטרפות זו לזו ואינן מתנגדות זו לזו. משא"כ הלולב אשר הוא מצרף את ההדסים ואת הערבות, הרי הלולב שונה וההדסים שונים והערבות שונות, וכל האגד כאן הוא מכח שלש ולא מכח חמש. אבל כנסת ישראל היא בהבחנה של אתרוג, לא של לולב. כלומר על אף שאין פרצופיהן ודעותיהן שוים, מ"מ הם נבראו מצורפים. ושלשת ההדסים הם כנגד אברהם יצחק ויעקב (עי' פע"ח שער הלולב פ"ג), וכבר בארנו שאחדות האבות היא מכח השלש ולא מכח החמש, דמעיקרא אינם מחוברים. כח השלש בהדסים ניכר גם בטבע בריאת עליהם כמפורסם. מאידך שתי הערבות הן כנגד הרשעים, כי חסר להם כח השלש, כח האמצע, שיחברם.

תשובה – תשוב ה'

א"כ מה שנתבאר עד עתה הוא שישנו כח של שלש וישנו כח של חמש. כח השלש מצרף דברים נפרדים, בעוד שכח החמש מצרף דברים שנבראו מצורפים מעיקרם. כח השלש נמצא בלולב. כח החמש נמצא באתרוג, מכח הה-דר, שדר בעץ משנה לשנה. אבל כמו שבארנו, גם בלולב עצמו ישנה הבחנה של כח החמש, בכך שהוא מצרף את שלשת ההדסים ושתי הערבות, כדוגמת כף היד המצרפת את חמשת אצבעותיה. והבחנה זו באה בעומק מכח האחדות של הלולב והאתרוג. כל המהלך במאמר זה וקודמיו הוא לבאר את האחדות של הלולב עם האתרוג. אמנם הלולב מצד עצמו שהוא שדרה, ש-דר, יש בו רק כח השלש. משא"כ האתרוג הוא ה-דר, יש בו כח החמש. אמנם מכח האיגוד שבלולב, לאגד ג' הדסים וב' ערבות, מתחדש גם בלולב מהלך של חמש, שהוא כח הצירוף שלו

לאתרוג. ולמרות שג' ההדסים וב' הערבות אינם מצורפים מעיקרא כשלעצמם, אבל מכח האתרוג שהוא בבחינת מעיקרא, ישנה שם נקודה של צירוף. על זה אמרו חז"ל (במנחות כ"ט ה') "מפני מה נברא העולם הזה בה', מפני שדומה לאכסדרה שכל הרוצה לצאת יצא, ומ"ט תליא כרעיה, דאי הדר בתשובה מעיילי ליה". והנה סוד מילת תשובה היא תשובה (עי' ראשית חכמה שער האהבה פ"ט, ועי' נועם אלימלך פרשת חקת). לכאורה ביאור ענין השבת הה' הוא כך. הה' מצד מטבע יצירתה היא חמישה דברים שונים המצורפים מעיקרא. אבל כאשר מחלקים את אותם חמישה דברים, זוהי נקודת השבר שישנה בבריאה. א"כ הה' נותנת מקום לחטוא, מקום ליפול. ודוקא בגלל שהיא בנויה מעיקרא מדברים שונים, לכן היא נותנת מקום לאפשרות של חטא. דהיינו, כאשר האדם תופש את הה' בתפישה של שלש, זהו מקום החטא. כלומר, כאשר האדם תופש את האחדות הפנימית בתפישה של אחדות חיצונית, כגון שהוא תופס את אגוד הלולב בתפיסה חיצונית, אזי הוא יכול להגיע לתפישת פירוד. הוא אוגד אותם וביום השביעי מפריד את האחדות. עומק השבירה בבריאה נובעת מכך שהאדם תופש את האחדות באופן מוטעה, ואז ממילא הוא נופל ממנה.

משה מלגו ויעקב מלבר

מצינו שני שרשי אחדות בבריאה, אחדות פנימית ואחדות חיצונית. ישנה אחדות בבחינת משה מלגאו וישנה אחדות בבחינת יעקב מלבר (עי' תק"ז תיקון י"ג עמ' כ"ט א'). יעקב מחבר במקום שבא לנקודת הנפרדות. ומשה רבינו מחבר בין ישראל לכנסת ישראל. והרי ידוע שהקב"ה ואורייתא וישראל חד הם (עי' בספר הכללים ללש"ם כלל ט"ו ענף י"א, מובא בשערי לש"ם ח"א ס"א פ"ג, שמוכיח זאת מהוהר). בנקודת אחדות זו לא יכול להיות פירוד. לכן משה יכול לגלות את האחדות גם כאשר ישראל חוטאים, דכפי שהיא נמצאת בשרש כך היא גם בענפים. אמנם כאן יכולים ליפול לתפיסה של טעות. למשל, אנו אומרים על הקב"ה "אתה בחרתנו מכל העמים" (תפילת יו"ט). ואפשר לטעות ולחשוב שאם זה ענין של בחירה, אז שייך גם ההיפך, שלא היה בוחר בנו, וגם אם בחר, עדיין יכול להחליף את הבחירה, ח"ו. כגון שכתוב בפסוק "את הויה האמרת היום וכו' והויה האמירך" (כי תבוא כ"ז י"ז-י"ח), כלומר האדם בחר בקב"ה, ולכן השי"ת בחר בו. ואם רח"ל יתחיל להיות תוהה על הראשונות, מידה כנגד מידה גם השי"ת יתחיל

להיות תוהה על הראשונות. למעשה זה לא שייך, כי הקב"ה בחר בכנסת ישראל ולא ביחיד, ובכנס"י לא שייך בחינת תוהה על הראשונות. אבל הנקודה היא שאדם עלול לטעות ולחשוב שהחיבור בינו לקב"ה באה מבחירה, ואינו בעצם, ולכן יכול ליפול בפירוד. משא"כ כאשר האדם תופש שהאיחוד הוא מחמת שכך המציאות היא מעיקרא, קב"ה ישראל ואורייתא חד הם, א"כ אין הפירוש שנעשה חיבור, אלא מעיקרא היה מחובר, ולכן לא שייך פירוד. אמנם מצינו בזוהר (אחרי מות ע"ג א') גם לשון שונה, "תלת דרגין אינון מתקשרין דא בדא, קב"ה אורייתא וישראל". זאת הבחנה של אחדות מלבר. כלומר כל אחד הוא מציאות לעצמה אלא שיש ביניהם קשרים. משא"כ אחדות מלגאו זה קב"ה אורייתא וישראל חד (ואין כזה זוהר מפורש, כנ"ל). וזה נקרא משה מלגאו. משה רבינו קיבל את התורה מהקב"ה ונתן אותה לישראל, ויש כאן חיבור שאינו ניתן להחלפה המרה וביטול.

הששי יש בו ה' ויש בו ששי

עד"ז דרשו חז"ל (שבת פ"ח א'), "יום הששי, ה' יתירה למה לי, מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית וא"ל אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין, ואם לאו אני מחזיר אתכם לתהו ובהו". ורש"י פירש שם, "הששי, משמע הששי המיוחד במקום אחר וכו', והוא ו' בסיון שניתנה בו תורה". הה' דהששי היא בחינת כח של חמש, שהוא חיבור מעיקרא. לעומת זאת ה"ששי" שב"הששי", כלומר ללא ה', הוא בבחינת ו' החיבור. ובמקום שישנו ו' החיבור גם שייך שיהיה פירוד. כל ענין שית אלפי שנין הוא בבחינת ו' החיבור, ושם שייך חיבור ושייך פירוד, מחמת ששית אלפי שנין הוא זמן הבחירה. ובמקום שישנה בחירה, ממילא כשם ששייך לבחור בטוב, כך שייך גם לבחור ברע ח"ו. משא"כ מה שישראל עלו במחשבה תחילה להיבראות (בר"ר א' ד'), זו בהבחנה שלפני השית אלפי שנין, כלומר שנקודת החיבור לא באה מהאתה בחרתנו, אלא נקודת החיבור היא בעצם. נקודת החיבור באתה בחרתנו שייכת לגאולת מצרים, משא"כ השבת שהיא זכר למעשה בראשית, אינה שייכת למערכת דאתה בחרתנו, אלא למערכת שהיא קביעא וקיימא. המועדים – שבהם מברכים מקדש ישראל והזמנים, כי הזמנים תלויים בישראל – שורשם בנקודת הבחירה, ולכן ישנם דוקא שלשה רגלים, כי החיבור שברגלים הוא מכח השלש. משא"כ כח החמש היא נקודת החיבור בעצם, ושורשו בה' דהששי. אמנם אותו ו' בסיון

שניתנה בו התורה, הוא ו' החיבור, אבל מצד הקב"ה היתה התורה צריכה להינתן בה' בסיון, רק שמשוה הוסיף יום מדעתו (שבת פ"ז א'), כי התורה מצד עצמה היא כח החמש.

סכום ענין ד' המינים

נסכם את הדברים. ישנו הלולב וישנו האתרוג. הלולב מצד עצמו הוא נקודת החיבור של השלש. הוא נקודת השדרה באמצע המחברת את העלים. הוא בחינת ו'. משא"כ האתרוג הוא נקודת החיבור בעצם של החמש, של הה'. והנה גם ההדס הוא חיבור של שלש, אבל שונה מהלולב בכך שללולב יש גם חיבור של חמש. משא"כ האתרוג כולו חיבור של חמש. ולכן האתרוג דר באילנו משנה לשנה, כי השינוי משנה לשנה אינו מהווה אצלו נקודת פירוד, כי האתרוג הוא נקודת הצירוף, מה שנברא מצורף מעיקרא. הלולב נק' בתורה כפות תמרים, כפות מלשון כפות, ללמד על חיבור הלולב עם האתרוג שהוא בתורה פרי עץ הדר, ה-דר. כך שגם ללולב יש שייכות לכח של הה', ולא רק לכח השלש שהוא הש-דר. ולכן כפות מלשון כף היד שיש לה ה' אצבעות, הלולב עם ג' הדסים וב' ערבות. ולשון תמרים בא לרמז על ענין ואתם הדבקים בהויה א'לוהיכם חיים כלכם היום, כמו שני פירות תמר שטבעם לידבק זה לזה. אבל לא זו התכלית, כדלעיל. וענף עץ עבות הוא ההדס, יש בו רק כח של שלש ואין בו כח של חמש. משא"כ ערבי נחל אפילו כח של שלש אין בהם, ובהם צריך לגלות את הכח של השלש ואת הכח של החמש. ולשם כך אנו חובטים בהו"ר בחמש ערבות, והו"ר הוא היום השביעי, שהוא צירוף של שלשה הדסים שתי ערבות לולב אחד ואתרוג אחד, שעולים שבעה. ואז אפילו בערבה שהיא בבחינה שתים, לא רק שמתגלה הכח השלש, אלא מתגלה אפילו כח החמש.

לולב ע"ד הדרש

התורה היא נצחית וכל דבר בה נוגע לכל אדם בכל זמן

בספר הק' תולדות יעקב יוסף, שמחברו היה תלמיד של הבעל שם טוב הק', מובא פעמים רבות (עי' בעיקר בהקדמה אות ב') יסוד, שכל דבר שאנחנו מוצאים בתורה הקדושה, על אף שהוא מתייחס לזמן מסוים ולמקום מסוים ולהקשר מסוים, מ"מ כיון שהתורה היא נצחית, הרי דבר זה שייך בעצם לכל הדורות כולם, לכל נפש ונפש לפי ענינה, אלא שכל נפש צריכה להבין כיצד אותו דבר בתורה שייך אליה עצמה. לפי יסוד זה, נתבונן במשנה ראשונה בפרק לולב הגזול (סוכה כ"ט ב'), המביאה דינים מעשיים הנוגעים לקיום מצות לולב, ונלמד כיצד אותם דינים, מלבד שהם כמובן הלכה למעשה כפשוטם של דברים, כמו כן הם מלמדים על ענינים הנוגעים לעבודת הנפש של כל יהודי.

לולב הגזול פסול

בריש המשנה כתוב "לולב הגזול וכו' פסול". כפשוטו המשנה מלמדת שאין אדם יכול לצאת ידי חובתו בנטילת לולב גזול. להבין את פנימיות דין זה, צריך בהקדם להבין מהו לולב בפנימיות. הנה בזהר הקדוש (ח"א רס"ז ב', ח"ב רע"א א'), כתוב "ולמה לולב זה כתיב לו-לב, אף לב מסור לו". כלומר אדם שנוטל לולב צריך שלבו יהיה ברשותו (עי' בר"ר ל"ד י'). ולא יהיה בגדר לא-לב, כלומר שהוא יהיה ברשות לבו, או ברשות לבבות של אנשים אחרים. א"כ לולב הגזול בפנימיות, פירושו שישנה גזילה בנפש האדם.

לולב ע"ד הדרש

קצט

חיקוי

נבאר. אדם נוטל לולב ומנענע אותו לארבע רוחות השמים ולמעלה ולמטה. והנה יש לשאול, האם התנועות הללו הן שלו או שהן חיקויים? ישנו סיפור ידוע (כרגיל במקרים כאלו ישנם כמה גרסאות בפרטי הסיפור, אבל הנקודה היא אחת), על אחד מגדולי הדור שהיה מתפלל קבוע במנין של צדיק ידוע בכותל. אותו צדיק היתה לו תנועה מיוחדת במקום מסוים בתפילה. לאחר שהצדיק חלה או נפטר לעולמו, תפס את מקומו אדם אחר. כאשר הגיעו לאותו מקום בתפילה בו היה הצדיק עושה את תנועתו המיוחדת, ראה הגדול שהש"ץ החדש מחקה את תנועת הצדיק. הגדול, שהיה מפורסם במידת האמת שלו, שוב לא התפלל באותו מנין.

מעשה קוף

לעניננו, אנו נוטלים את הלולב ומנענעים אותו. תנועות אלו בעצם אמורים להיות תנועות בנפש המנענע. אבל האם באמת כך הוא? או שמא אלו תנועות של גוף ללא נשמה. משל למה הדבר דומה. ילד קטן בן חמש מגיע לבית הכנסת עם אחיו הגדול שכבר יודע להתפלל. משום מה אותו ילד קטן חושק להיות עם הציבור ולא לשחק עם הקטנים. רק מה, הוא אינו יודע כיצד מתפללים, לא למד הלכות תפילה, בקושי הוא יודע לקרוא. אז מה הוא עושה, הוא מחקה את האחרים. הם נעמדים, הוא נעמד. הם יושבים, הוא מתישב. הם מכסים את עיניהם בפסוק הראשון בשמע. הוא מכסה את עיניו. זה נקרא לולב הגזול. זה נקרא לב גזול. הנענועים אינם של המנענע. הם מעשה קוף בעלמא. הנפש אינה מתנועעת כאשר הידים מנענעות את הלולב.

חיקוי הוא גזל

נביא עוד משל. פלוני רואה מאן דהוא ברחוב, ממהר לדרכו. הוא משער שאותו מאן דהוא הולך למקום מעניין. הוא מתחיל ללכת אחריו באותה מהירות. שניהם הולכים מהר, זה אחר זה. לבסוף המוביל מגיע לביתו, נכנס פנימה, וסוגר את הדלת אחריו. השני מגיע אחריו, אבל כמוזבן הוא נשאר מאוכזב ככלב שאיבד את העצם שחיפש. הדלת סגורה בעדו. הרי זה ביתו של אותו המאן דהוא, לא

שלו. אין לו כניסה לשם. א"כ, הנענועים הללו של הלולב, מי מניע אותם. האם יש להם מקור פנימי, או כל כולם הם חיקוי, כל אחד מחקה את השני. גם בחיי היום יום, אדם בלי מודע תופס תנועה של השני והיא נעשית חלק ממנו. ולפעמים הוא עושה זאת במודע, או פעמים משהו בין מודע ללא מודע. יכול להיות שאותה תנועה היא תנועה אמיתית, חלק משפת הגוף האמיתית של האדם, ואולי אפילו של המחקה, לא כל חיקוי בהכרח הוא שקר. אבל אדם צריך לפעול מכח הנקודה הפנימית שלו. אבל אם יש לו תנועה שאין לה מקור פנימי, אין לזה כמעט ערך, זה פשוט גול. לולב הגזול פסול.

לולב היבש פסול

ממשיכה המשנה ואומרת "לולב וכו' והיבש פסול". גם לולב יבש הוא פסול. ישנן כמה שיטות בראשונים מהו גדר היבשות בלולב שפוסלת. אבל לענינו, מהו לולב היבש בפנימיות. מבואר בירושלמי (סוכה פ"ג ה"א דף י"ב ב') "היבש פסול על שם לא המתים יהללו י'ה (תהלים קט"ו י"ז)". כלומר, לולב יבש נקרא לולב מת. מכלל לאו אתה שומע הן. לא המתים יהללו י'ה, אלא החיים יהללו י'ה. נטילת הלולב ונענועיו הם הילול לקב"ה. אדם מהלל את בורא העולם על שנתן לו את מצות ארבעת המינים. הוא מהלל את בורא העולם מכח קיום מצות ארבעת מינים.

לא המתים יהללו י'ה

הנה כתוב בתורה (ראה י"ב י"ח) "ושמחת לפני הוי'ה א'להיך בכל משלח ידך". בפשטות הפסוק מדבר על שמחה כאשר אדם נמצא במקדש. אבל זה שייך בכל קיום מצוה. לא בכדי אדם אוהו בידו את ארבעת המינים ומנענע בהם בהלל (או"ח תרנ"א ס"ח). בודאי שאפשר וצריך לנענע גם בשעת הברכה (שם), ואשה או חולה, מנענעים רק בשעת הברכה. אבל עיקר הנענועים הם בהלל כמבואר במשנה (סוכה ל"ז ב'). כי עיקר המצוה היא להלל את הקב"ה מכח מצות ארבעת המינים. וע"ז נאמר "לא המתים יהללו י'ה". אלא נכון וראוי שהאדם יהלל את בורא העולם במדרגת חי ולא במדרגת מת.

מצות אנשים מלומדה

האדם ראוי שישאל את עצמו, כאשר הוא מנענע ב"הודו לה' כי טוב, כי לעולם חסדו", האם הוא מרגיש הודאה? אם כן, הוא מנענע לולב חי, והוא כשר. אבל אם "בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחק ממני ותהי יראתם אתי מצות אנשים מלומדה" (ישעי' כ"ט י"ג), הרי זה בכלל "לא המתים יהללו י'ה". אדם יכול להגיד את המילים אבל האם מרגיש הוא חיות בהגדתו? זוהי בעצם שאלת השאלות של כל החיים. האם המנענע מרגיש חיות בנענוע? משל למה הדבר דומה, מגישים לפני האדם אוכל טעים, והוא מבצע תנועות רבות בגופו בידיו ובפיו בעת האכילה. האם הוא מרגיש חיות בכל אותן תנועות? בודאי! כי האכילה היא תענוג אצלו. לכן האדם הנוטל את ארבעת המינים ומנענע אותם אבל אינו מרגיש חיות בנענועים, בעצם נקרא לולב היבש. אמנם הלולב עצמו חי, כשר, אבל הרי "לא המתים יהללו י'ה" נאמר על הלולב רק בהשאלה. הפסוק הרי נאמר בהלל, לעורר את האדם שלא להיות בכלל המתים שאינם יכולים להלל. א"כ פשוטו של מקרא לא נאמר על הלולב, אלא על האדם עצמו. א"כ אם על הלולב שייך לומר שיבש הוא מת, כ"ש וקל וחומר שעל האדם עצמו שייך לומר כן, ואין לך פסול גדול מזה. לולב היבש פסול.

ע"ז בלב

נמשיך ונלמד בעזרת ה' את הצורה האמיתית הפנימית של דיני נטילת לולב. ממשכה המשנה למנות את דיני הלולבים הפסולים. "לולב וכו' של אשירה וכו' פסול". הנה בגמרא מבואר שלולב דאשירה, הוא לולב ששימשו בו לע"ז. ולמרות שהוא בכלל איסורי הנאה, בדיעבד אם נטלו בו יצא, כיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו. אבל אשירה שבמשנה היא אשירה שהיתה בזמן כיבוש א"י, והללו הצריכן הכתוב שריפה. והנה לולב צריך שיעור, ולולב דאשירה במשנה כיון שלשריפה קאי, כמאן דמיכתת שיעוריה, ולכן פסול. ע"כ מצד הדין למעשה.

פסנתר שאינו מכוון

עתה נתבונן מהו לולב של עבודה זרה בנפש האדם. כפי שהבאנו מהזוה"ק, לולב הוא אותיות לו-לב. לעיל עסקנו בשאלה החיות שבלב האדם בשעת

הנענועים. עתה נעסוק בשאלת הרצונות הנמצאים בלב האדם. אנו שואלים מהי כוונת הלב, כאשר כוונה הוא מלשון מכוון, כמו פסנתר שיכול להיות מכוון או בלתי מכוון. פסנתר מכוון מוציא צלילים נכונים ולא מזויפים. זה תפקידו. בהקשר ללב, אנו שואלים האם הרצונות של האדם מתאימות למה שהוא מוציא מפיו. בפסנתר כאשר מקישיין על מקש דו ושומעים רה, הרי הפסנתר אינו מכוון. והנה כאשר האדם ר"ל חולה, והוא מבקש רפואה בברכת רפאנו, ללא ספק לבו מכוון כראוי, ומה שמוציא בפיו הוא גם הרצון שבלבו. אבל כאשר האדם מתפלל השיבה שופטנו כבראשונה ויועצינו כבתחילה, אפילו נאמר שהוא שם לב לפירוש המילות, אבל האם בלבו הוא באמת מבקש את מה שהוא מוציא מפיו? זו שאלה גדולה שאדם צריך לשאול את עצמו.

רופא המנקה רחובות

נבאר עתה מה ענין זה לע"ז. הנה הגמרא בב"ב (ק"א א) אומרת "לעולם ישכיר אדם עצמו לע"ז ואל יצטרך לבריות וכו', [מאי] ע"ז – עבודה זרה לו, כדאמר ליה רב לרב כהנא, נטוש [רש"י – הפשט] נבילתא בשוקא ושקול אגרא, ולא תימא גברא רבא אנא, וזילא בי מילתא". והנה אדם שיש לו מקצוע מכובד כמו רופא, ואינו יכול להתפרנס אלא מניקוי רחובות. בודאי שאין שום איסור בתורה לנקות את הרחובות. ומנקי רחובות מרוויחים את פרנסתם בכבוד. אבל רופא, כלפי המעמד שבו היה נמצא, ניקוי רחובות זו עבודה שהיא זרה לו, כי אינה מתאימה לו. אמנם כדי שלא יצטרך לבריות, אדם יעבוד גם עבודה שהיא זרה לו. אבל בשעת עבודתו, לפחות עד שיתרגל, הרצונות בלבו לא יתאימו כלל למעשיו, והוא יסבול קשות.

מנקה רחובות העוסק ברפואה

והנה אדם המקיים מצוות, יש לשאול האם הרצונות שבלבו מתאימים למעשיו, או הם זרים למעשיו. רק שכאן זה הפוך מהמשל של רופא שנעשה למנקה רחובות. כאן המשל הוא לאדם שרצונותיו מותאמים לניקוי רחובות, אבל הוא עוסק ברפואה, בהצלת נפשות, מקצוע הדורש רצונות שונים לחלוטין, הרבה יותר גבוהים [לפחות כך זה אמור להיות]. והנמשל, אדם כאשר הוא מנענע את הלולב, במעשיו הוא עובד את השי"ת. אבל איזה רצונות ממלאים את לבו? האם

לבו מלא בקדושה ובטהרה, בתשוקות וכיסופים לקב"ה ולתורתו ומצוותיו? או ח"ו לכו מלא ברצונות מגושמים ושלייליים מכל מיני סוגים. וידוע מה קורה כאשר מנענעים דבר שנוסף ממנו ריח רע – המיאוס מהריח רק גדל. נענוע הלולב מנענע את הלב, והרצון שבלב מתעורר והולך וגובר. אם אותו רצון הוא כיסופים אמיתיים לקדושה, לבורא העולם, לתורה ולמצוות, מה טוב. אבל אם ר"ל בתוך אותו לב ישנו רצון שליילי, רצון שהוא זר לקדושה, אזי נענוע הלולב נקרא ע"ז, והנענוע מגביר את הרצון הזר, וגורם לעצמו נזק רוחני. במקום להתקדש האדם נטמא ר"ל.

לבו בל עמו

ויתר על כן, במקום לעורר סניגוריה על עצמו במעשה המצוה, הוא יכול ר"ל לעורר על עצמו קטיגוריה. דהרי מי שלא נטל לולב כלל ר"ל, ביטל מצוות עשה דאורייתא ביום הראשון. ביטל מצוה דרבנן בחול המועד. בודאי שזו עבירה חמורה מאד. אבל מי שנוטל ומנענע את הלולב – מעשה שכל ענינו הוא להודות ולהלל לקב"ה – ובלבו מפעמים רצונות אחרים לגמרי. הרי זה דומה לילד הבא לבקש דבר מאביו, ובאותה עת לבו שקוע ברצונות ומחשבות אחרים לגמרי. ולא עוד אלא שהילד אומר לאביו תודה רבה על מה שנתת לי, ואותה תודה חשובה בעיני הילד כקליפת השום. אלא שאמרו לילד ללכת ולבקש ולהודות, והוא בשכל הקטן שלו, הולך וחוזר כמו תוכי על מה שאמרו לו לומר. וכי האב לא היה מעדיף שלא יודה ולא יבקש. וכי מעשה הילד מביא אהבה בלב האב כלפי הילד? ברור שלא. אלא מה, כאשר מדובר בילד, אולי א"א לצפות ממנו ליותר. רק מצפים ממנו שכאשר יגדל יתחברו רצונותיו עם מעשיו. וה"ה באדם מבוגר בשנים וילדותי בלבו, מקוים שיתבגר בלבו, לכן בינתים ודאי שהוא מחויב לנהוג כמו קוף כפי שלימדו אותו. אבל אם אין לו שום הרהור שהוא חייב להתבגר, הוא יכול להביא על עצמו קטרוג.

מנהגן של אנשי ירושלים

והנה פועל יוצא של נענוע הלולב כאשר פיו ולבו שוים הוא שהאדם מקבל חיות מהמצוה. כמו שאומרת הגמרא בסוכה (מ"א ב') "כך היה מנהגן של אנשי

ירושלים, אדם יוצא מביתו ולולבו בידו. הולך לבית הכנסת – לולבו בידו. קורא קריאת שמע ומתפלל – ולולבו בידו. קורא בתורה ונושא את כפיו – מניחו על גבי קרקע. הולך לבקר חולים ולנחם אבלים – לולבו בידו. נכנס לבית המדרש – משגר לולבו ביד בנו וביד עבדו וביד שלוחו. מאי קא משמע לן, להודיעך כמה היו זריזין במצוות". אם אדם נושא עמו את לולבו לכל מקום, ע"כ הוא מקבל מהלולב חיות. אדם אינו נושא כל היום שק אבנים על כתפו. לכן לב שהוא בבחינת אשירה, שיש בו עבודה זרה, וכי יכול להרגיש חיות מאותו לולב? בודאי שלא. אותו לב מקבל חיות מדברים שונים לגמרי, כי הרצונות שבלב הם אחרים מרצונות דקדושה.

מהו ניגון החיים

נתבונן עוד עד כמה רחוקים אנחנו מרצונות דקדושה. למשל, אדם פוגש מר ברחוב ושואל אותו, מה נשמע בעבודה. ההנחה הראשונית של הנשאל היא שהשואל מתעניין במצב הפרנסה של הנשאל. והוא עונה בהתאם, ברוך השם ברוך השם, הקומץ לא משביע את הארי, אבל מסתדרים, שורדים מחודש לחודש, וכו' על דרך זה. והנה מנין לנשאל שהשואל לא התכוון לעבודת השם של הנשאל. התשובה היא מפני שהנשאל חיותו היא מפרנסתו, רצונותיו החזקים הם להרוויח יותר, לשלם את חובותיו, לקנות מה שנחוץ למשפחתו. אבל אם חיותו היתה מעבודת השם, הוא היה שומע את השאלה בהתאם, והיה עונה בהתאם, ומספר על ההצלחות והכשלונות בעבודת השם שלו. ואם השואל היה שואל סתם מה חדש, והיה לנשאל ילד חולה לאחרונה, הנשאל מיד עונה כאילו השואל שאל על שלום הילד, ברוך השם, יוסי הבריא, יצא מהשפעת לגמרי. אבל מי אמר שהשואל שאל על יוסי, אלא הנשאל עונה לפי מה שהלב שלו שומע. והלב שומע לפי הע"ז השוכנת בלבו. לא העבודה זרה כפשוטה, כפי שעוד ניתן למצאה בהודו. אלא הע"ז הגורמת לאדם לשמוע שאלה על עבודה כשאלה על פרנסה. אבל מי שלבו נקי מע"ז, הוא שומע את השאלה לפי מה שאצלו נקראת עבודה, שזו עבודת השם, עבודת הלב זו תפילה וכו'. ואם השואל יתעקש ויאמר, לא התכוונתי לעבודת השם שלך, אלא על העבודה לפרנס את המשפחה. הוא יענה, אה, אתה מתכוון לקללת אדה"ר, "בזיעת אפך תאכל לחם".

לו-לב

א"כ אדם צריך לשים לב לניגון של החיים שלו. כגון ששואלים אותו בסוכות איך עובר עליך החג. אז הוא מספר על כל הטיולים שעשה, ואיך שמשפחתו ביקרה אצל הוריו והורי אשתו. וכן על דרך זה. אבל אולי השואל רצה לדעת איך הוא מרגיש שהוא מקיים את מצות ושמחת בחגך. כמובן שאין הכוונה שלא צריך לבקר את ההורים, ואין הכוונה שאסור לחשוב על הצדדים הגשמיים של החיים, אבל עומק השאלה היא כיצד אדם תופס את חייו, האם אלו חיים של עבודת השם, שבועמק לבו מה שבאמת חשוב לו זו עבודה השם, שלבו הוא בבחינת לולב, בבחינת לו-לב, שיש לו לב ולא ע"ז.

לולב דעיר הנדחת

הפסול הבא במשנה הוא לולב של עיר הנדחת. בלולב דאשירה מדובר בע"ז של אדם אחד. בלולב של עיר הנדחת מדובר שהתקבצו כל אנשי העיר ועבדו ע"ז. מצד הפנימיות, זה ההבדל בין הסתכלות של אדם אחד לבין ההסתכלות של הסביבה. בין צורת החשיבה של הפרט לבין צורת החשיבה של הכלל. למשל אם תהיה בעתון כותרת כזאת "סקר קובע: אנשים עובדים קשה". אדם שיעיף מבט בכותרת יהיה ברור לו שמדובר בעבודה לפרנסה, ולא בעבודת השם. אין הבדל מהותי בין לולב של עיר הנדחת לבין לולב של אשירה, משום שבשניהם דין הלולב לשריפה. וה"ה לעניננו, הלשון הפרטית והלשון הכללית נתפסת כדנה בענינים גשמיים בד"כ.

צדיקים ליבם ברשותם

למשל כאשר שואלים אדם איך הלב שלך, התשובה בד"כ היא ברוך השם אין לי התקפי לב, אינני סובל מרשרושים וכו' על דרך זה. אבל אפשר להבין את השאלה אחרת. בחלל הימני נמצא יצר הטוב, בחלל השמאלי נמצא יצר הרע (עי' זוהר תרומה קס"ב ב', ועי' לקוטי אמרים לבעל התניא פ"ט). א"כ השאלה מה שלום הלב שלך יכולה להתפרש, מה מצב המלחמה שם, מי גובר ומי נכנע. כמובן אדם אינו חייב לענות על שאלה כזאת. אבל האם מישהו בכלל שואל את השני מה נשמע בלבך וכוונתו למלחמת היצר? שאלה זו נשאלת בד"כ מאדם שעבר ר"ל התקף

לב, או אדם הזקוק לצינתור. אבל נדיר שאדם יפגוש את רעהו וישאל אותו כמה טינופת כבר הצלחת להוציא מהלב, עד כמה הרגיו יצרך הטוב את יצרך הרע. התורה מלמדת אותנו שיצר לב האדם רע מנעוריו. אדם כבר בן עשרים, בין ארבעים, בן ששים, בן שמונים, אבל האם משהו השתנה בלב? במה עסוק הראש, במה עסוק הלב. האם הוא מתחיל להיות בין הצדיקים שלבם ברשותם, לעומת הרשעים שהם ברשות לבם (עי' בר"ר ל"ד י').

נקטם ראשו

הפסול הבא שמונה המשנה הוא נקטם ראשו. הלולב כידוע בנוי מעלים השוככים זה על זה, כאשר כל עלה פנימי יותר מתחיל גבוה יותר לאורך השדרה ומסתיים למעלה יותר. בפסגת הלולב נמצא העלה האמצעי, ופעמים שני עלים האמצעיים. כאשר העלה או העלים האמצעיים, נחתכו ואיבדו את החלק העליון שלהם, אזי זהו נקרא הפסול דנקטם ראשו. נתבונן עתה מהו הפסול דנקטם ראשו בנפש האדם. הנה הלולבים גדלים על הדקל באופן שהם פונים כלפי מעלה. כלל הוא בגמרא (סוכה מ"ה ב') שכל המצוות כולן אין אדם יוצא בהן אלא דרך גדילתן. לכן אם אדם נטל לולב [וכן שאר המינים] כאשר ראשו פונה מטה, לא יצא ידי חובתו. הבכורי יעקב (לבעל הערוך לנר, הלכות סוכה תרנ"א), מביא שאלה, אולי בדרך הלצה, בלולב שגדל למשל בארץ ישראל, ומשהו רוצה ליטלו בצדו השני של כדור הארץ. האם צריך להחזיקו שם הפוך, כדי שיהיה כדרך גדילתו באר"י.

שאיפה מתמדת

והנה מצד פנימיות הענינים, פשוט מדוע אין נוטלים את הלולב הפוך. דהרי תכלית העבודה וקיום המצוות היא שאדם יעלה מעלה מעלה ולא שירד מטה מטה. כל המצוות אמורות לגדל את האדם ולא להקטינו, לכן צריך לקיים אותם דרך גידולם. והנה צורת הלולב היא שהוא הולך ומתחדד כלפי מעלה, וצורה זו מרמזת על טיפוס, צדיק כתמר יפרח. כל האנשים מטפסים, אבל כל אחד מגיע לגובה מסוים ושם נעצר. וישנם בודדים שזוכים להגיע לחוד העליון. אבל ההבדל המהותי הוא לא בין אלו שזכו לטפס יותר למעלה לבין אלו שזכו לטפס פחות מהם. ההבדל המהותי הוא בין אלה ששואפים לטפס עד לפסגה, לבין אלו שאין להם שאיפה כלל להגיע לפסגה. על אלו שאין להם רצון ואמונה כלל

שהם שייכים לפסגה, עליהם נאמר שנקטם ראשו. וטעות היא לסבור שאלו הם בעלי דמיונות ואלו הם אנשים מציאותיים. איננו דנים פה בבעלי דמיונות. אנו דנים באדם שהוא יודע את מקומו, אבל הוא גם יודע מהי התכלית. זה אדם שלעולם הוא בתנועה, צדיק כתמר יפרח, פעמים הוא מטפס, פעמים הוא מדרדר, אבל תמיד מטרה ברורה מול עיניו. יש לו רצון קבוע להגיע לנקודה העליונה ביותר. הוא אינו יודע אם יגיע, הוא יודע שקשה לו, הוא מתפלל, הוא בוכה לבורא עולם. משא"כ מי שנקטם ראשו, אין לו שאיפה, א"כ הוא בודאי לא יגיע. ויש הבדל תהומי בין מי שלא מגיע כי אינו שואף להגיע, לבין מי שאינו מגיע למרות שהוא שואף להגיע.

ר' ישראל סלנטר שאף להיות כמו הגר"א

לא לשאוף לשלמות זו היא החטאת כל מטרת הבריאה. דהרי כל הבריאה נבראה לשם האדם השלם. לכן אין לאדם להישבר אם עדיין אינו שם, אם יודע שהרבה עבודה עדיין לפניו. אבל מכיון שהוא יודע, כבן לעם מאמינים בני מאמינים, שישנה תכלית לבריאה והיא תגיע לשם בודאות גמורה, א"כ התקוה חיה בלבו שייגיע לאותה נקודת שלימות. יתר על כן, מי שנקטם ראשו גורם נזק לעצמו מבחינה נוספת. דידועה המימרא דרבי ישראל סלנטר שאמר על עצמו אני שאפתי לצאת כמו הגר"א ולכן יצאתי ישראל סלנטר. אם הייתי שואף לצאת ישראל סלנטר, גם לזה לא הייתי מגיע. כלומר, האדם עצמו יגיע למדרגת שלמות הרבה יותר גבוהה אם ישאף לשלמות מאשר אם מראש יחליט ששלמות אינה שייכת אצלו. אדם שתמיד אומר לעצמו אני יודע שאי אפשר להגיע לנקודת השלמות האחרונה, בעצם אמירה זאת לעצמו הוא מצנן את תפיסת הנפש שלו, כביכול הוא נעשה עמלק לעצמו. זו תפישה פשרנית פחדנית ותרגנית, תפיסה שהלואי שנהיה בינונים. ברור לכולם שישנם בעולם אנשים שאינם צדיקים, כך היא המציאות, אבל שאדם קם בבוקר ואומר אני לא יכול להיות צדיק, אני לא יכול להגיע לנקודה השלמות, זו כפירה במטרת הבריאה. הרב מפוניבו רצה פעם לפתוח ישיבה למצויינים. החזן איש וצ"ל התנגד. טען החזן"א שבכל אדם צריך להאמין בו שהוא יכול להיות מצויין. כאשר פותחים ישיבה למצויינים, זה גורם לאלו שאינם בישיבה להתייאש מראש מלהיות מצויינים.

יגעת ומצאת

אמנם ישנה כאן נקודה יסודית. עלינו לדעת שאין בכוחנו להגיע לשלמות. "לא עליך המלאכה לגמור ולא אתה בן חורין ליבטל ממנה" (אבות פ"ב מט"ז). אלא על האדם לעשות כל שבידו להגיע לשלמות, אבל להגיע לשלמות בפועל זו רק מתנה מבורא עולם. על זה נאמר "יגעתי ומצאתי" (מגילה ו' ב.). לאחר היגיעה מגיעה המציאה, שהיא מתנה מהקב"ה. זאת דרכה של תורה, יגיעה ומציאה. אבל "לא יגעתי ומצאתי אל תאמן". בלא יגיעה אין מציאה. היגיעה עם המציאה זהו הלולב, זהו צדיק כתמר יפרח, זו השאיפה הגמורה להגיע עד הנקודה העליונה ביותר. בכוחות עצמו אדם אינו יכול להגיע, וממילא גם לא תובעים זאת ממנו. אלא זאת תובעים ממנו, תשאף להגיע לשלמות! ועשה כפי יכולתך! ישנם בני אדם ההופכים את היוצרות. מחד הם מנסים לפעול מעבר לכוחותיהם, ומאידך הם שואפים לאמצע.

בשלימות ישנן מדרגות

עבודת האדם צריכה להיות ברורה. מחד השאיפה היא לשלמות, ומאידך הפעולות הם פחותות בהרבה. ועל האדם להאמין בודאות שהשאיפה לשלמות אינה דמיון, אלא בודאי שהיא תתממש. איננו יודעים מתי השאיפה תתממש, אנו כבר מצפים לכך חמשת אלפים שבע מאות ושבעים שנה ועוד לא הגענו. אבל בסוף נגיע. האמונה שנגיע היא הבחנת לולב שראשו לא נקטם. ועוד צריך לדעת שגם בשלמות ישנן מדרגות. וכאשר אדם זוכה לשלמות מדרגה אחת, מיד הוא מקבל מדרגת שלמות חדשה לשאוף כלפיה. וכן הלאה.

מדרגות בחיים הגשמיים

משל למה הדבר דומה. ילד, השלמות הראשונה שהוא צריך להשיג היא מדרגת בר מצוה. משנתחייב במצוות, השלמות הבאה שעליו להשיג היא לא להיות פלגא דגופא אלא לשאת אשה. לאחר שהשיג שלמות זאת, מדרגת השלמות הבאה היא אבהות לילדים. וכן על זה הדרך. זהו המשל הגשמי, והנמשל הוא עבודת השם. גם בה אדם משיג מדרגת שלמות אחת, ואחריה עוד אחת, עד שהאדם זוכה לשלמות האמיתית שהיא שלמות של בורא העולם, וזו הדבקות

השלימה. כאשר אדם מקיים מצוות כראוי, ולומד תורה כראוי, וכל לבו נתון באמת לעבודת בוראו, שם השלמות האמיתית של הדבקות בבורא עולם. שאר כל השלמויות הם שלמויות חלקיות.

בעל שאיפה אינו חולה נפש

משל לכך הוא מערכת הזמנים. למשל המערכת השבועית של ששת ימי חול ושבט, זו מערכת שלמה. אבל ביחס למערכת החודשית, היא חסרה. המערכת החודשית היא שלמה ביחס לעצמה, אבל חסרה ביחס לשנתית. וכן המערכת השנתית היא שלמה ביחס לעצמה וחסרה ביחס לשבע שנות השמיטה. וכן שבע שנות השמיטה ביחס ליובל. כל שלמות היא חלקית אבל השאיפה צריכה להיות לשלמות האמיתית. אנשים רבים סבורים שאדם בעל שאיפה כזאת כנראה סובל ממחלת נפש רצינית, מפני שניתוק מהמציאות הוא הסימפטום הבולט ביותר אצל חולי נפש. ואמנם להשמר מכך, אדם בריא בנפשו צריך לעסוק בעבודה כפולה. מחד להיות מודע בדיוק למדרגתו, מהן מעלותיו ומהן חסרונותיו. מהי מדרגתו, ולדעת שהוא רחוק נורא נוראות מהשלמות. ואפילו הכי אין הוא מאבד תקוה לרגע. כי זו דרכה של תורה לשלמות. בכוחות עצמו א"א להגיע, אבל לא עליך המלאכה לגמור, אדם יעשה את שלו כפי יכולתו, והשאר יקבל במתנה מהבורא, יגעת ומצאת. לא מעשי האדם יביאו אותו לשלמות, אבל מוטל עליו לעשות כמיטב יכולתו, וזו שלמות תפקידו, ומשם והלאה הבורא יביא אותו לשלמות.

אנשים מציאותיים מאבדים את השאיפה

אבל כאן אנו נכשלים, כי אנו מתרשלים מלעשות את תפקידנו בשלמות. וזה נובע מחסרון אמונה בשלמות הגמורה, בתכלית הבריאה. כבר בראשית הבריאה היתה סטייה מהדרך לתכלית הבריאה. אדם הראשון יכול היה להגיע לתכלית עוד באותו היום שנברא. לו היה ממלא את תפקידו ביום ששי, כבר בשבת הראשונה הבריאה היתה מגיעה לשלמותה. אבל הוא חטא [וידוע שהיה כאן ענין של נורא עלילה והדברים ארוכים ואכ"מ (עי' שערי לשם ח"א סי' י"ט)], לכן הדרך התארכה מאד, אבל סוף כל סוף היא תגיע לתכליתה, ולא יאוחר משנת ששת אלפים שנה. ואז יקרא האדם השלם בקדושתו יתברך. השאיפה הזאת אינה

חיה אצל רוב בני האדם. בדרך כלל הדבר נובע מכך שהאנשים מרגישים שהם אנשים מציאותיים, הם מודעים לפחיתות מדרגתם. "לב יודע מרת נפשו" (משלי י"ד י'). לכן הם קוטמים את ראשם, אין להם את נקודת הראש, "סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה" (ויצא כ"ח י"ב). אבל אם חסר הראש, הסולם לא יביא את האדם למטרתו. משל למה הדבר דומה, אדם נוסע לחתונה, וברחוב האחרון לפני האולם ישנו פקק תנועה. את כל הדרך הוא עשה, כמעט, אבל לחתונה לא הגיע. מה הועילו כוונותיו הטובות אם המציאות היא שפניו לא נראו בשמחה.

אנשים מציאותיים מחטיאים את תכלית הבריאה

אם חסר לאדם את נקודת השלמות של התכלית האחרונה, אזי כל הבריאה לא היתה נבראת עבור אדם כזה. אנשים מתרצים עצמם ואומרים, די לי להיות מהמסתפקים במועט ושמחים בחלקם (עי' מס"י פ"ד בדרך קניית הזהירות). ואמנם נכון שאמרו חז"ל "איזהו העשיר השמח בחלקו" (אבות ד' א'), אפילו שזה חלק קטן. אבל בד"א, אם יש לאדם את האמונה הצרופה שבסוף הוא יגיע לנקודה השלמה. אמנם בינתיים הוא עוד לא הגיע, אבל הוא בטוח בעושה"י, שהשי"ת יעזור לו להגיע. אדם בעל אמונה צרופה כזאת, לא חשוב מהי מדרגתו השתא, לעולם אינו קוטם את ראשו.

נפרצו עליו

פסול נוסף שמביאה המשנה היא נפרצו עליו. רש"י מבאר שהעלים התנתקו מהשדרה, וצריך אגודה כדי לחברם. לכאורה לאחר שחברם עם אגודה, הרי שדרה יש ועלים יש, והשדרה והעלים מחוברים ע"י האגודה, א"כ מה חסר. למה באמת המשנה פוסלת לולב כזה. לכאורה הטעם הוא שבאופן טבעי העלים יונקים חיותם מהשדרה, אבל בנפרצו עליו אין חיות בעלים מכח השדרה, אלא חיותם מכח עצמם. והתורה לא החשיבה לולב שעליו אינם יונקים משדרתו.

אכילה לעומת הנחת תפילין

נתבונן עתה כיצד ללמוד זאת בנפש האדם. האדם פועל פעולות רבות, ועל האדם לשאול עצמו עד כמה מחוברות פעולותיו לעצם חייו, ובאיזה מידה

הם מחוברים אליו רק באופן חיצוני. חיבור חיצוני פירושו שהאדם כופה על עצמו לעשות פעולות אלו. אבל אין הם יונקים מעצם חיותו, כמו עץ שיוצא ויונק חיותו מהאדמה. דוגמא לפעולה שהיא מחוברת לעצם האדם יכולה להיות אכילה, או אצל האשה התקשטות לחתונה. אבל הנחת תפילין, קשירת התפילין לראשו וזרועו, האם זה חיבור חיצוני או עצמותי. אומרת הגמרא בברכות (ו' א') "הני תפילין דמרי עלמא מה כתיב בהו וכו' ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ. ומי משתבח קודשא בריך הוא בשבחייהו דישאל, אין, דכתיב את הויה האמרת היום (וכתיב) והויה האמריך היום". כלומר כח התפילין הוא מצד שיש חיבור בין הקב"ה לישראל. הקב"ה משתבח ומתפאר בישראל. "פארך חבוש עליך" (יחזקאל כ"ד י"ז).

חכמתו מרובה ממעשיו

השאלה היא האם התפילין קשורים על האדם על ידי הרצועות, או שהתפילין קשורים על האדם מכח החיבור עם הקב"ה. אם התפילין מחוברים לאדם רק ע"י הרצועות, זה נקרא לולב שנפרצו עליו. כי פה ופה הקשר הוא חיצוני, ולא טבעי. חסר עיקר החיבור בין עצם האדם לבין מה שיוצא ממנו שהן הפעולות שהוא עושה. הפעולות נעשים על ידו אבל אינן צומחות ממנו, את חיותן אינן יונקות ממנו. הרי זה צורה של אדם שבעצם יכול להיות שהוא עושה את כל מה שמוטל עליו, לא חסר אפילו עלה אחד, הכל נמצא, אלא מה חסר, חסר החיבור בין האדם לבין מעשיו. אלו הן שתי מערכות. חז"ל מכנים זאת "חכמתו מרובה ממעשיו" (אבות פ"ג מ"ט). פירוש, אין אצלו קשר בין שתי המערכות, שהן הוא ומעשיו. אלא לימדו אותו או שהוא קרא בספרים שכך וכך צריך לעשות, הוא יודע שמי שלא יעשה אולי יקבל גיהנם ומי שיעשה אולי יקבל גן עדן, ולכן הוא כופה את עצמו לעשות את הכל, אבל אין כאן צמיחה טבעית של הפעולות מהאדם.

אב מסור שאינו אוהב ילדיו

משל למה הדבר דומה, לאדם שמגדל ילדים ודואג לכל מחסורם הגשמי, אוכל בגדים צעצועים, הכל הוא מספק להם. אבל בלבו אינו קשור אליהם, חסרה האהבה והחום הטבעי של אב לילדיו, והילדים מרגישים זאת. קל לדמיין איך ייראו ילדים דגדלו בכזה בית. ולמה הוא נותן להם בכלל, כי הוא מפחד מבית

דין של מעלה לאחר מאה ועשרים. אבל למעשה הוא לא הרויח כלום, כי גם על עצם המחשבה שבכך יימלט מעונש יענישו אותו. א"כ בארנו שנפרצו עליו בנפש האדם אלו פעולות כפוינות חיצוניות שאינם צומחים ויוצאים מעצם חיותו של האדם.

נפרדו עליו כשר, ר' יהודה אומר יאגדנו מלמעלה

הדין הבא במשנה הוא נפרדו עליו כשר. עד עכשיו למדנו רק דיני פסול בלולב. עתה בס"ד נזכה ללמוד על לולב כשר. אמנם לא מדובר בלולב מהודר וכשר לכתחילה. אלא בלולב שיש בו פגם, אבל מ"מ מלמדת אותנו המשנה שאין פגם זה פוסלו. הפגם הוא שנפרדו עליו. כפי שכבר בארנו, באופן טבעי העלים בלולב שוכבים צמודים זה על זה לאורך השדרה, ואינם מתפצלים לכאן ולכאן כמו מניפה. אמנם בנפרדו עליו אין העלים צמודים זה לזה, אלא נפרדים זה מזה, וכל עלה עומד בפני עצמו. אמנם בניגוד לנפרצו עליו, כאן העלים עדיין מחוברים בבסיסם לשדרה וממנו הם יונקים חיותם. ומלבד זאת הם עדיין פונים כלפי מעלה כענפי האילן, רק שאינם צמודים זה לזה. משא"כ כאשר הם מדלדלים כלפי מטה, ברש"י אין דינו מפורש, אבל בשו"ע (או"ח תרמ"ה א') הוא נפסל, כי יש הסוברים שזה בכלל נפרצו עליו. והנה לולבים שנפרדו עליהם, הם מצוינים לסיכוך הסוכה, אבל לד' המינים יש בהם חסרון. כי העלים אינם מכוונים לחוד הלולב, ואין כאן תמונה של חרב כמו בלולב הכשר לכתחילה. עלים אלו שפנו איש לדרכו, יש בהם הבחנה של נקטמו ראשיהם. למרות שבפועל העלים שלמים, ולכן הלולב כשר, אבל לפסגה אינם מכוונים. האדם צריך ליטול לולב ששאיפת עליו היא לחוד הלולב ולא לנסות לצדדים.

מפעל חסד

נתבונן עתה מהו נפרדו עליו בנפש האדם. פעמים אדם מתחיל בכיוון הכללי הנכון. יש לו ידיעה שרשית כללית מה תכליתו בעולמו ולשם מה הוא חי, והוא מתחיל לפעול בכיוון זה. אבל לאט לאט תוך כדי שהוא פועל, עצם ההתעסקות בפעולות מערפלת אצלו את התכלית, והוא סוטה מהמטרה. משל לאדם שהקים מפעל של חסד כי היו לו באמת כוונות טובות, והיה ברור לו שהוא מקים את המפעל ע"מ לעזור לנזקקים, להיות בבחינת מה הוא רחום אף אתה

לולב ע"ד הדרש

ריג

רחום, מה הוא עושה חסד אף אתה עושה חסד, "עולם חסד יבנה" (תהלים פ"ט ג). אבל תוך כדי שהמפעל התפתח, נכנסו לתמונה שיקולים שהוא לא חשב עליהם כלל מעיקרא. הרי ישנה כאן עמותה, מקבלים תרומות, מסתובבים פה כספים, משלמים משכורות, גם את הבת בחופש שלה אפשר להכניס כמזכירה שתרויח כמה פרוטות. הדברים ידועים לכל. גם למייסד המפעל הדברים ידועים, והוא גם עדיין זוכר לשם מה הוא הקים את המפעל, אבל "כורח המציאות" עושה את שלו, והכוונות הראשונות מתערפלות, והלחצים ביום כבר קובעים את סדר היום. אבל סוף סוף יש כאן מפעל חסד שמתפקד, והרבה נזקקים שמחים שהוא קיים, וכן שמחים אלו שבזכות המפעל הם בלתי נזקקים.

המה ביקשו חשבונות רבים

נחזור ללולב שנפרדו עליו. האם יש דרך לתקן אותו. אומר רבי יהודה במשנה יאגדנו מלמעלה (להלכה באו"ח תרמ"ה לא קי"ל כר' יהודה ומשמע שאפילו לכתחילה אין ענין לעשות כן). בעבודת האדם פירושו שצריך לקחת את הנקודות הסוררות ולקשרן כך שיחזרו לפנות לכיוון המטרה. פעמים שזה אפשרי, ופעמים שהסיאוב התפשט מדי וא"א לתקן, וצריך להתחיל מהתחלה. אבל כאשר הכוונה הראשונית של האדם היתה טובה ונכונה, והרצון שלו היה אמיתי, רק שהנגיעות לאט לאט היטו אותו לצדדים, אפשר לנסות לחזור לדרך הישר, לזכור מהיכן הוא בא ולהיכן הוא אמור ללכת, ולא לתת לנגיעות להסיח דעתו ממטרתו. כמו ששדרת הלולב באופן טבעי היא ישרה, כך "אשר עשה האלקים את האדם ישר" (קהלת ז' כ"ט). אבל כשם שבלולב עם הזמן העלים נפרדים, כך באדם "והמה ביקשו חשבונות רבים". והחשבונות אלו הן הנגיעות כמובן.

יעקב ידע להיות רמאי ולהשאר יעקב

והנה על יעקב אבינו כתוב שמיטתו היתה שלימה (ויק"ר ל"ו ה). מיטה זה מלשון הטיה לצדדים. המדרש אומר לנו שיעקב גם כאשר כביכול היה נוטה לצדדים – כגון כאשר נאלץ להיות רמאי עם עשיו ולבן, בבחינת "אני אחיו ברמאות" (רש"י ויצא כ"ט י"ב ע"פ בר"ר ע' י"ג) – לא הסיח דעתו מהתכלית. אבל מי שנטה באמת מהיושר, ינסה לחזור למקור, למקום שהעלים מחוברים לשדרה. בלולב שנפרדו עליו זה שייך. בלולב פסול זה לא שייך. שם אין אפשרות לינק

חיים מהשדרה. הדברים הללו שייכים בכל נפש ונפש. הנגיעות המטות את האדם מדרכו קיימות גם באנשים שכוונתם באמת לטובה, אבל כשניסו ליישם את הדברים למעשה, הנטייה הטבעית לחפש מה אני יכול להרויח מזה, מטמאה את האדם. גם השרידות היום יומית מחייבת את האדם להתפתל, ולא כל אחד הוא יעקב אבינו. [אומרים על הרב מבריסק שהיה מתנגד שילכו אנ"ש להיות חברים בכנסת, ולא מטעמו של האדמו"ר מסאטמר, אלא מטעם שכאשר אנ"ש יכנסו לשם הם כבר לא יהיו אנ"ש. ואין הכוונה שהם יעברו לצד השני, רק שטהרת הכוונה תיפגם]. א"כ יאגדנו מלמעלה ענינו לקשור את הענפים המתעקמים קודם שיגיעו למצב של התעקמות שאין לה מזור.

ציני הר הברזל כשרות

הדין הבא במשנה הוא ציני הר הברזל כשרות. לולבים אלו הם שונים מאד מהלולבים שאנו מכירים. כפי שהזכרנו, בלולבים שלנו כל עלה מכסה את רובו של העלה שמעליו. בעוד שבציני הר הברזל ישנם עלים מועטים, וכל עלה הוא קצר, ולכן כל עלה או שאינו מגיע כלל לעלה שמעליו או שבמידה והוא מגיע הוא מכסה מעט ממנו. והנה הגמרא (סוכה ל"ב א'), מביאה ברייתא שציני הר הברזל פסולים. וכדי לישב זאת עם המשנה, מתרצים שהמשנה מירי בצירור שהעלה התחתון מגיע ומכסה מעט מהעלה שמעליו, והברייתא מירי בצירור שהעלה התחתון אינו מגיע לעלה שמעליו.

ציני הר ברזל פסולות

נתבונן עתה כיצד לפרש זאת בנפש האדם. העלים היוצאים מהשדרה הם כמו תולדות האדם. האב מוליד צאצא, ולאחר שנתיים עוד צאצא, וכן הלאה. בעצם אין הכרח שיהיה קשר בין צאצא לצאצא. אחד יכול לגור בדרום אמריקה, השני בדרום אפריקה והשלישי באוסטרליה. אפשר שאפילו אינם מכירים זה את זה. בגמרא (יומא י"ח ב', יבמות ל"ז ב'), מובא דיון כזה על אדם העובר ממדינה למדינה ונושא אשה בכל מקום וממשיך הלאה, וכמובן יש לחוש שיבואו אח לשאת את אחותו. זהו משל לעלי ציני הר הברזל, כאשר אין עלה מגיע לעלה שמעליו, וזה לולב פסול.

רימון מלא גרעינים מפורדים

והנה חז"ל (ברכות נ"ז א') אומרים על עם ישראל אפילו ריקנין שבהם מלאים מצוות כרימון. וידועה השאלה אם הם מלאים מצוות כרימון, אזי למה הם ריקנים, הרי ישנם גרגרים רבים מאד ברימון, וכתב המלבי"ם (שה"ש ד' י"ג) שמנינם תרי"ג (רימון גימ' ש"ו, מחצית ממנין תרי"ג), הלזה ייקרא ריקן. הרי הפלא ופלא, אדם כזה היה צריך להיות האדם השלם בקדושתו יתברך, דיש לו את כל התרי"ג מצוות. דהרי כדי שיהיה לאדם כל התרי"ג מצוות הוא צריך להיות מלך וכהן ודיין וגרוש ויבם, ואין זה שייך כמעט. והנה הרב דוד פוברסקי אמר תירוץ, שהגרעינים עומדים ברימון כל אחד לעצמו, וזה נקרא ריקנים שבהם. אמנם יש לו את כל התרי"ג מצוות, אבל איפה הציורף, איפה החיבור. האם המצוות שלו הן מקשה אחת, כמו המנורה שהיתה מקשה אחת, או שמצוותיו הן כמנורה של פרקים, שכל פרק עומד לעצמו. אם מצוותיו אינן מקשה אחת הרי הן כציני הר הברזל שעליו אינם חופפים, ולכן הוא פסול.

יחד לב

הנה אנו אומרים בתפילת הגשם על יעקב אבינו "יחד לב וגל אבן מפי באר מים". יעקב אבינו היה לו לב מיוחד לאביו שבשמים. האם הלב שלנו הוא לב המיוחד לאבינו שבשמים. הגמרא בברכות (נ"ז א') אומרת, "הרואה לולב בחלום אין לו אלא לב אחד לאביו שבשמים". הרי זה כמו שהזכרנו, לולב הוא אותיות לו-לב. מי שלבו ברשותו יש לו לב אחד לאביו שבשמים. מי שהוא ברשות לבו אין לו לב כלל לאביו שבשמים. עד"ז מצינו גם בסוכה (מ"ה ב'), דעת ר' לוי שמבאר דהא דלרב יוחנן בן ברוקה הביאו חריות של דקל למזבח, הוא מפני שדקל הוא עץ התמר והוא סימן יפה לקילוסן של ישראל, דהרי "מה תמר זה אין לו אלא לב אחד, אף ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים". והנה אומרת הגמרא בבבא בתרא (י"ב ב') "קודם שיאכל אדם וישתה יש לו שתי לבבות, לאחר שאוכל ושותה אין לו אלא לב אחד". בפשטות הכוונה שכאשר כריסו של אדם ריקה אין לו ישוב הדעת, משא"כ לאחר סעודתו (רבינו גרשום, רשב"ם). אפשר אמנם לפרש זאת על אכילה ושתיה רוחניים, שקודם אותה אכילה ושתיה, יש לו שתי לבבות כי יצה"ר נלחם ביצה"ט, אבל לאחר אותה אכילה ושתיה, יצה"ר נכנע, ואין לאדם אלא לב אחד.

רבוי רצונות

והנה יצה"ר בלב האדם פירושו שיש לאדם הרבה רצונות, והם גורמים לאדם שהמצוות שהוא עושה אינן מחוברות למקשה אחת. אז במקום לומר שלולב הוא לו-לב, אומרים שלולב הוא לא-לב, לולב פסול. והפסול נובע מרבוי רצונותיו. משל לאדם שאוהב הרבה דברים, ניגונים, ממתקים, טיולים, וכן הלאה. למעשה אין קשר בין אותם תענוגים, אותן אהבות. פעם הוא עוסק בזה ופעם בזה. אבל אדם בעל לב אחד, כל אותם אהבות מביאים אותו לנקודה אחת מרכזית, שיהא בחינת לו-לב ולא לא-לב.

רמז הרוקח

הנה ברוקח (הלכות סוכות סימן ר"כ) מובא רמז על כח האחדות של הלולב. אותיות לולב מהסוף להתחלה הוא בלו"ל, ב - תחילת בראשית, מילה ראשונה בתורה. ל - סוף ישראל, מילה אחרונה בתורה. ו - תחילת ויהי, מילה ראשונה בנ"ך, ביהושע. ל - סוף ויעל, מילה אחרונה בנ"ך, בדבה". הרי שהלולב מאחד את כל התורה כולה. וכך גם מי שיש לו לב אחד לאביו שבשמים, אצלו כל התורה היא מקשה אחת.

ברז"ל - בלהה רחל זילפה לאה

רמז נוסף מובא בענין ציני הר הברזל, דהיינו שברזל הוא ר"ת ד' נשות יעקב, בלהה רחל זלפה לאה (ע"ח שמ"ט פ"ט). והנה לאברהם ביחס לכנסת ישראל היתה רק אשה אחת, שרה. ליצחק ג"כ היתה רק אשה אחת, רבקה. ליעקב היו ארבעה, ומכולן יצאו הי"ב שבטים. לכאורה כאן מתחילה נקודת פירוד. ובאמת היתה קנאה של לאה ברחל וכן רחל בלאה, וכן לאה בבלהה וכן הלאה. ובמערת המכפלה לאה נקברה ולא רחל. ואח"כ היה הפרוד בין השבטים. אבל סוף סוף כנסת ישראל היא אחת, ואח"כ בציני הר הברזל נמצא הרמז שלמרות הבחנת הפרוד, באחרית דבר, הכל מגיע לידי נקודת האחדות.

לב אחד

והנה נענועי הלולב הם לארבע רוחות השמים וכן למעלה ומטה. ויש להבין מה מוסיפים הנענועים מעלה מטה. נבין זאת במשל. אם אדם בונה מבנה עם

לולב ע"ד הדרש

ריז

ד' דפנות, ואין לו לא רצפה ולא גג, יהיה חסר ביציבותו. הרצפה והגג הם שמחברים הכל ויוצרים חיבור גמור. ציני הר הברזל הכשרים, מרמזים על הקושי בצרוף, שהרי כל עלה כמעט ואינו מגיע לזה שמעליו. אבל סוף סוף התכלית היא לולב מהודר, שבו מתגלה התכלית של הבריאה, שהקב"ה ברא אותנו ונתן לנו את התורה לעיני כל ישראל. אות ראשונה בתורה ב' אות אחרונה בתורה ל', הרי ביחד זהו לב. יהי רצון שנזכה בעזרת ה' לקבל את התורה בפנימיות ליבנו לכוון את עצמנו שנזכה ללב אחד, שכל הרצון שלנו יהיה אחד בלבד, והוא לעשות רצון אבינו שבשמים.