

חג הסוכות

1234567

סוכה ולולב: אחדות בין השווים ובין השונים

1234567

1234567

מדוע נאמר "ביום הראשון" דווקא ביחס למצות ארבעת המינים, ולא ביחס לשאר מצוות חג הסוכות? - מהי הסיבה הפנימית לנטילת ארבעת המינים בסוכה? - מה נעלה ממה: האחדות שבסוכה או האחדות בארבעת המינים? - מדוע נאמר "שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד" ולא "ה' יחיד"? - מה עדיף - להאמין או להבין? - שתי דרגות של אחדות: אחדות שבה כל בני ישראל שווים, ואחדות שבה הם מאוחדים למרות ההבדלים ביניהם

שתי מצוות, שני צדדים

בפרשת אמור, מצוות היו"ט של סוכות, מצוות חגיגה ומצוות סוכה, משתמשת התורה בלשון "בחמשה עשר יום לחודש השביעי", ואילו בנוגע למצוות ארבעת המינים משתמשת התורה בלשון "ביום הראשון". זוהי קושיית המדרש "וכי ראשון הוא והלא ט"ו" - מכיוון שבציווי אודות שאר מצוות

א. על הפסוק "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר וגו'", שואל המדרש "וכי ראשון הוא והלא ט"ו"? הרי יום זה הוא יום החמשה-עשר לחודש ומדוע כותב הפסוק "ביום הראשון"?

כוונת המדרש היא להקשות, מדוע בנוגע לשאר מצוות החג שנאמרו באותו הפרק

שרק היום הראשון של החג הוא "מקרא קודש". שם פסוק לט בנוגע למצוות חגיגה. ומצוות סוכה שנאמרה בפסוק מא ואילך, באה בהמשך לציווי הכללי על חג הסוכות שנאמר בפסוק לד בלשון "בחמשה עשר יום לחודש".

- ויקרא כג, מ.
- תנחומא אמור כב.
- ראה בית יוסף לאור"ח סימן תקפא. ועל-דרך זה בב"ח שם.
- שם פסוק לד בנוגע לימי חג הסוכות (ומה שבפסוק לה נאמר "ביום הראשון" - זהו בכדי לומר

נאמר בכתוב "ובחמשה עשר לחודש", מדוע בהקשר למצוות ארבעת המינים נאמר בפסוק "וביום הראשון"?

כאשר מקשרים את המצווה לתאריך ט"ו בחודש, זאת אומרת שהיא המשך של עניין שהתחיל בראשית החודש. ראש-חודש הוא זמן מולד הלבנה, ומאז היא גדלה והולכת עד שביום הט"ו בחודש היא במילואה. אם-כן מובן שהמצוות אותן משייכת התורה לחמשה-עשר בחודש תשרי תוכנן מבטא גמר וסיום של ימי-הדין שבתחילת החודש. וכמבואר בספרים⁵, שאותם העניינים שנמשכים בראש-השנה על-ידי התקיעות, באים לידי התגלות בחג הסוכות⁶. מה- שאין-כן מצוות ארבעת המינים אותה משייכת התורה ל"יום הראשון", זאת אומרת שבמצווה זו מתחיל איזשהו עניין חדש. לא התפתחות של דבר שהתחיל מכבר, אלא ראשיתו של דבר חדש – "ביום הראשון".

וצריך ביאור: מהו העניין החדש שמתחיל על-ידי קיום מצוות ארבעת המינים?

יתירה מזו, מדברי חז"ל במדרש אודות תוכנה של מצוות ארבעת המינים נראה בדיוק להיפך. וז"ל המדרש⁷: "אומות העולם באין ומקטרגים לפני הקב"ה בראש-השנה ולית

אנן ידעין מאן נצח, אלא כמה שישראל יוצאין מלפני הקב"ה ולולביהן ואתרוגיהן בידן אנו יודעין דישראל אינון נצוחי"א". מדברים אלו עולה בבירור, שמצוות ארבעת המינים אינה עניין חדש, אלא אדרבה – על-ידה מתגלה ניצחונם של ישראל ביום-הדין, ראש-השנה.

אם-כן מדברי המדרש מובן, שמצוות ארבעת המינים היא המשך ושלמות של ימי-הדין שבתחילת חודש תשרי; ואילו מלשון התורה "וביום הראשון" משמע שעל-ידי מצווה זו מתחיל עניין חדש⁸. בהכרח לומר שגם החידוש שבמצוות ארבעת המינים אף הוא קשור בצורה כלשהי לתחילת החודש והוא זה שמבטא את שלמות הניצחון בימי-הדין.

מכל זאת נמצא, שבחג הסוכות ישנם שני עניינים: מצוות היו"ט של סוכות⁹, מצוות הישיבה בסוכה ומצוות חגיגה, כל אלה שייכות לתאריך חמשה עשר לחודש תשרי, והן מהוות המשך של ראש-השנה; ואילו במצוות ארבעת המינים של החג, אותה משייכת התורה לכך שיום זה הוא "יום הראשון" של חג הסוכות, נרמז שביום זה מתחיל איזשהו עניין חדש, שגם הוא בעצם משלים את הניצחון של ימי-הדין. והדברים טעונים ביאור.

(8) ראה בעניין זה בספר המאמרים מלוקט חלק א עמ' קמו.

(9) וכפי שנאמר בזוהר (ח"ב קצד, א), שחג הפסח וחג הסוכות (ששניהם חלים ביום הט"ו לחודש), קשורים ל"חידוה דסיהרא" – השלמות של הלבנה. זהו זמן השלמות של הלבנה ושל ישראל שמונין ללבנה ודומים לה.

(5) ראה סידור עם דא"ח עמ' רלה, ב. לקוטי-תורה דרושי ר"ה נד, ד.

(6) אף מבואר, ש"סכך" בגימטרייה מאה כנגד מאה תקיעות. סמ"ך – כנגד שישים תקיעות; כ"ף – כנגד עשרים שברים; וכ"ף אחרונה – כנגד עשרים תרועות. ראה פרי-עץ-חיים שער הסוכות בסופו. תורת-לווי-יצחק עמ' שג.

(7) מדרש רבה אמור פ"ל פ"ב.

הנטילה בסוכה

קיום מצוותו של הקב"ה זהו דבר חשוב, "מצוותיה אחשביה"¹³, והאדם מקיים זאת במקום מגורו הקבוע. אם-כן גם את מצוות ארבעת המינים על האדם לקיים בסוכתו – שם נמצאת קביעותו בימי חג הסוכות. אם את הטיול¹⁴ רצוי שהאדם יעשה בסוכה, כל-שכן שאת נטילת הלולב עדיף שיקיים בסוכה. ודאי שיש בכך משום הידור בקיום ה"תשבו כעין תדורו" בסוכה.

החידוש במה שכותב אדמו"ר הזקן, על-פי כתבי האריז"ל, הוא בכך, שנטילת הלולב בסוכה אינה רק הידור בקיום מצוות סוכה, אלא זו מצווה מן המובחר גם מצד עניינה של מצוות ארבעת המינים.

[הנפקא-מינה בין שני האופנים תהיה, במקרה שהאדם רוצה לברך בבוקר על הלולב אבל יורד גשם שפוטר אותו ממצוות סוכה. אם נטילת הלולב בסוכה היא רק מצד קיום ה"תשבו כעין תדורו" בסוכה – אזי כיוון שכעת פטור הוא ממצוות סוכה, אין סיבה להמתין לקיים את מצוות הנטילה מאוחר יותר בסוכה, אדרבה "זריזין מקדימין למצוות"; אולם אם הנטילה בסוכה גורמת שמצוות ארבעת המינים עצמה תהיה מן המובחר – אזי מוטב שיחכה לקיימה בסוכה מן המובחר¹⁵].

ב. את הקשר בין מצוות ארבעת המינים לתחילת החודש, ניתן גם ללמוד משייכותה של מצווה זו למצוות סוכה. אדמו"ר הזקן מביא בסידורו¹⁰ (על יסוד כתבי האריז"ל¹¹), שמצווה מן המובחר לברך על ארבעת המינים בסוכה דווקא.

דרך אגב, מספרים על הגאון הרוגוצ'ובי, שדרכו הייתה למצוא למנהגי ישראל מקור כלשהו בש"ס, וממנהגים כאלה שלא מצא להם מקור – לא אחז כל-כך. ומספרים, שפעם הגיע לביתו חסיד לברך על אתרוגו המהודר של הגאון. אמר לו הרוגוצ'ובי: "מכיוון שחסיד אתה, היכנס נא לסוכה ותברך". החסיד, שידע על הערכתו העצומה של הרוגוצ'ובי לאדמו"ר הזקן, שאל את הגאון: "וכי אתם אינכם מברכים בסוכה? הרי אדמו"ר הזקן כותב בסידורו שכך הוא קיום המצווה מן המובחר!". ענה לו הרוגוצ'ובי: "אני מברך בביתי", סתם ולא פירש.

באחת ההתוועדויות, הזכיר הרבי זי"ע שמועה זו, ואמר שקשה לקבל את הסיפור בנוסחה זו. הרבי ביאר, שזה שמברכים על הלולב בסוכה – אין זה רק מנהג על-פי הקבלה, אלא יש לכך מקור גם בהלכה. גדר מצוות הישיבה בסוכה הוא – "תשבו כעין תדורו", וכמבואר בגמרא ופוסקים¹², שכל מה שאדם עושה בימות השנה בביתו – בסוכות עליו לעשות זאת בסוכתו.

14) ראה שו"ע שם.

15) ראה בעניין זה בלקוטי-שיחות חלק כב עמ' 124 ואילך. ושם נתבאר, שמהכתובים בפרשת אמור מוכח, שגדר היו"ט של חג הסוכות נפעל על-די מצוות הישיבה בסוכה. לא החג גורם למצוות

10) בדיני הלולב המופיעים לפני הלל.

11) פרי-עץ-חיים שער הלולב ענין נטילת לולב ועד"ז בסידור האריז"ל.

12) סוכה כח, ב. טושו"ע או"ח ר"ס תרלט.

13) ראה בכורות ז, א.

המינים לסוכה, הקשורה ליום הט"ו לחודש – השלמות של ראש-השנה, ולכן מצווה מן המובחר לברך עליהם בסוכה.

וצריך ביאור: מהו הקשר בין מצוות ארבעת המינים הפותחת עניין חדש, למצוות סוכה המהווה המשך לימי-הדין של ראש-השנה?

אם-כן, מצד אחד במצוות ארבעת המינים מודגש שהיא "ביום הראשון" – על-ידה מתחיל איזשהו עניין חדש בשונה משאר מצוות החג שעניינם הוא המשך לתחילת החודש; ומצד שני מבואר, בספרי פנימיות התורה בפרט, שישנה שייכות בין ארבעת

הנקודה שמקיפה את כולם

אוצר החכמה

האחדות שבסוכה היא בכך שכל ישראל ראויים לישב באותה סוכה, ובדוגמת ענני הכבוד שהקיפו את כל ישראל כאחד. באחדות זו כולם שווים ממש. כאשר כל ישראל יושבים בסוכה אחת, הסוכה מקיפה את כולם יחד בלי שום הבדל בין היושבים בה. דבר זה מורה, שבסוכה מאירה בחינה כזו שלגבה כל ישראל שווים, ולכן כולם יושבים יחד בהשוואה אחת.

כלומר, ישנם עניינים בעבודת ה' שבהם קיימת חלוקה בין יהודי אחד לחבירו. בלימוד התורה יש חילוקי דרגות רבים: יש מי שמבין יותר ויש שמבין פחות. אחד מבין בצורה כזו וחבירו מבין באופן אחר. גם בנוגע לקיום המצוות ישנם חילוקי דרגות: למרות שגם פושעי ישראל מלאים מצוות כרימון¹⁶, מכל מקום יש הבדלים – יש המקיים יותר ויש המקיים פחות. יש המקיים בהתלהבות ויש המקיים בלי התלהבות; אבל ישנה נקודה

ג. הצד השווה בין מצוות סוכה למצוות ארבעה מינים הוא – ששתיהן מבטאות את אחדות-ישראל¹⁶. על מצוות סוכה נאמר: "כל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת". ועל-דרך זה בנוגע לארבעה מינים נאמר במדרש¹⁸, שהם רומזים לארבעה סוגים שונים שבעם ישראל. אתרוג, שיש בו גם טעם וגם ריח, רומז למי שיש בו גם תורה וגם מעשים טובים; כפות תמרים, טעם בלי ריח, רומזים ליהודי שיש בו תורה בלבד; ההדס, שיש בו ריח ואין בו טעם, רומז למי שיש בו מעשים טובים בלבד; והערבה, שאין בה לא טעם ולא ריח, רומזת למי שאין בו לא תורה ולא מעשים טובים. ו"אמר הקב"ה, יוקשרו כולם אגודה אחת והן מכפרין אלו על אלו".

אלא שלמרות נושא האחדות המשותף לשתי מצוות אלו, ישנו גם הבדל גדול בסוג האחדות שהן מבטאות.

על-פי חלק הנגלה של התורה.

16) בכללות העניין דלקמן, ראה לקוטי-שיחות חלק יט שיחה ב' לחג הסוכות.

17) סוכה כז, ב.

18) ויקרא רבה פרשה ל פ"ב.

19) סיום מסכת חגיגה.

הסוכה, אלא להיפך – מצוות הישיבה בסוכה היא זו שפועלת את גדר שבעת ימי החג. על-פי זה, כאשר מצוות נטילת לולב, שחיובה הוא ביום הראשון של חג הסוכות, נעשית בסוכה, מקבלת היא שלמות יתר, עי"ש באריכות. ונמצא, שנטילת לולב בסוכה אינה רק מצווה מז המובחר על-פי פנימיות התורה, אלא גם

ואיי הים למען יגיע הבן למעלה יתירה יותר מכמו היותו אצל אביו בביתו. ויהי ברבות הימים וכל אשר נתן לו אביו הלך על הוצאות הדרך מהצטרפות תפוקיו שהי' מורגל, והעיקר במה שהוסיף תאוה על תאוותו . . . עד שמכר כל אשר לו, ובין כך הלך למדינה רחוקה עד שגם (שם) אביו לא נודע שם כלל...

"בצר לו, עלה בלבו לחזור למדינת אביו, אבל מחמת אריכות הזמן שכח גם לשון מדינתו, ובבואו למדינתו מה יכול לעשות מאחר שגם הלשון שכח. והתחיל לרמוז להם שהוא בן מלכם . . . עד שהגיע לחצר המלך והתחיל לרמוז להם שהוא בן המלך ולא השגיחו עליו כלום. עד שהתחיל לצעוק בקול גדול בכדי שיכיר המלך קולו, וכשהכיר המלך קולו אמר הלא זהו קול בני צועק מתוך דוחקו ונתעורר אצלו אהבת בנו וחקו ונשקו כו'.

"וכך יובן הנמשל למעלה, שנשמות ישראל נקראו בני מלך . . . והוריד הנשמה בגוף, שזהו כמשל בן המלך שהלך בדרך רחוקה בכדי להתלמד, היינו שעל-ידי מצות ומעשים טובים על-ידי זה מתעלים הנשמות בעילוי יותר נעלה מכמו שהי' מקודם, ואמנם, על-ידי אהבת הגוף ותאוות . . . נתרחק מאד למקום שאינו ידוע כלל שם אביו . . . ששכח גם הלשון . . . עד שהתחיל לשוב ולצעוק בקול פשוט . . . וזהו התקיעה בקול שופר, שהוא בחינת צעקה פנימית מעומקא דלבא איך שהוא מתחרט על העבר ומקבל על עצמו להבא לשמוע בקול אביו, ועל-ידי צעקה זו מתעורר מלך-מלכי-המלכים הקב"ה ומראה חיבתו לבנו יחידו ומוחל וסולח לו על העבר כו'."

פנימית שבה כל ישראל שווים ממש – הנקודה העצמית שביהודי, עצם נשמתו האלוקית. בחינה זו מקיפה את כל ישראל בהשוואה אחת.

ועניין זה בא לידי ביטוי במצוות סוכה. דברי חז"ל שכל ישראל ראויין לישיב בסוכה אחת, רומזים לכך שבסוכה מאירה בחינה נעלית זו שקיימת אצל כל ישראל בהשוואה אחת, ולכן כולם יכולים לשבת יחד באותה סוכה.

[דבר זה תואם למבואר לעיל, שבמצוות סוכה²⁰ באים לידי ביטוי העניינים של ראש-השנה. בראש-השנה בני-ישראל מקבלים על עצמם עול מלכות שמים וממליכים את הקב"ה למלך עליהם. בעבודה של קבלת-עול מלכות שמים אין הבדל בין יהודי אחד לחבירו. קבלת-עול מלכות שמים פירושה שהיהודי מבטל את כל מציאותו האישית ונעשה עבדו של מקום, ובביטול המציאות כלפי המלך – כולם שווים. לפני המלך כולם בטלים בהשוואה.

ההשוואה בין יהודים בראש-השנה, כולטת עוד יותר לפי המשל שמביא כ"ק אדמו"ר מוהר"ש²¹ בשם הבעש"ט על עניין התקיעות וז"ל:

"מלך שהיה לו בן יחיד מלומד היטב שהי' חביב אצלו כבבת עינו ממש, ועלה בדעת האב ובנו שיסע למדינות אחרות ללמוד חכמות ולידע הנהגת בני-אדם, אז נתן לו אביו המלך שרים ומשרתים והון רב שילך ויתור במדינות

(20) ראה לעיל הערה 6.

(21) המשך "וככה" תרל"ז פרק ע. הועתק בהוספות לכתר שם טוב סי' קח (בהוצאת תשס"ד סי' קצד).

שבה כולם עומדים בהשוואה אחת; אדרבה, במצווה זו מודגש שישנם ארבעה מינים שונים, ומבלי הבט על כך שהם סוגים שונים מן הקצה אל הקצה – זה אתרוג וזה ערבה – מכל מקום דווקא על-ידי חיבורם יחד, "יוקשרו כולם אגודה אחת", מתקיימת המצווה. במצווה זו נרגש שישנם הבדלים ואף-על-פי-כן מתאחדים.

במאמרי חסידות²² מבואר, שמלבד האחדות שנעשית על-ידי קיום מצוות ארבעת המינים, גם בטבע גדילתו של כל אחד מהם מתבטא עניין האחדות. הלולב עליו כפותים ומאוחדים זה בזה – "כפות תמרים"²³; הדס – "תלתא טרפי בחד קינא"²⁴; אילנות הערבה גדלים באחוזה²⁵; וגם האתרוג דר כאילנו משנה לשנה²⁶. לא רק שהוא סובל את כל סוגי האקלים של עונות השנה, אלא שהוא גם גדל מהם. דווקא השילוב בין כל האקלימים השונים של השנה הוא זה שמאפשר את צמיחתו של האתרוג (בשונה משאר אילנות שבטבעם גדלים הם מסוג אקלים אחד בלבד). וגם אחדות זו מורכבת מפרטים – זו לא אחדות שבה הכול בהשוואה (כפי שזה מתבטא בסוכה שבה כל ישראל יושבים בסוכה אחת), אלא הפרטים השונים מתאחדים כאחד.

כמבט ראשון נדמה, שמאמר זה שייך ליהודים שהתרחקו לגמרי, והחידוש הוא שבעומק הלב גם אצלם קיימת צעקה פנימית לאבינו שבשמים. אבל האמת היא, שהבעש"ט אמר את הדברים לא רק עבור יהודים שהתרחקו, אלא גם ליהודים בעלי מדרגה. מסיפור זה ניתן ללמוד שתקיעת-שופר היא ביטוי של צעקה פנימית מעומקא דליבא, מפנימיות הנשמה של היהודי שלמעלה מטעם ודעת. פנימיות זו קיימת אצל כל אדם מישראל, אלא שיש יהודי שצעקה פנימית זו מתפרצת מפני ששכח את השפה של אביו המלך; ויש יהודי שמכיר את שפת המלך ואף-על-פי-כן, כיוון שהוא קשור לקב"ה בקשר עצמי כבן אל אביו, מתפרצת צעקה פנימית שאינה יכולה להתבטא בשפה זו.

לפי תוכנו של משל זה, התקיעות, שהן ענייננו העיקרי של ראש-השנה, מהוות ביטוי להתקשרות העצמית של ישראל, הבנים, עם אבינו שבשמים, ובנקודה זו – כל ישראל שווים ממש].

כל זאת בנוגע לאחדות שפועלת הסוכה, אולם האחדות שבאה לידי ביטוי במצוות ארבעת המינים שונה לגמרי. אין זו אחדות

שתי רמות באחדות

— שהרי האחדות שבסוכה היא אחדות עצמית, כל ישראל הם כיחידה אחת; ואילו

ד. למרות שהאחדות המתבטאת בארבעת המינים נמוכה מהאחדות המתבטאת בסוכה

(24) סוכה לב, ב.

(25) ראה שבת כ, א. וראה סידור עם דא"ח שם.

(26) סוכה לה, א.

(22) ראה ספר המאמרים תקס"ח עמ' תמו ואילך.

סידור עם דא"ח עמ' רסד, ד ואילך. המשך "וככה" תרל"ז פרקים פז, צג ואילך.

(23) אמור כג, מ.

האחדות שבארבעת המינים היא אחדות שמורכבת מפרטים – מכל מקום, בסוג האחדות המתבטאת בארבעת המינים קיימת מעלה ביחס לאחדות שבסוכה.

ביאור הדברים:

במקום אחר²⁷ הבאנו את דברי הירושלמי²⁸ ש"כל ישראל גוף אחד הן", וביארנו, שכשם שבאחדות רמ"ח איברי הגוף ישנם שני עניינים, כך גם באחדות ישראל ישנם שני אופנים:

אופן אחד באחדות איברי הגוף מתבטא בזה שכולם יחד מרכיבים מהות אחת חדשה – גוף אדם. ההדגשה כאן אינה על המעלות הפרטיות של כל איבר כשלעצמו, אלא על כך שכל איבר הוא פרט מתוך הכלל של גוף אדם שלם. האחדות בנויה מכך שלא מתייחסים לתוכנו הפרטי של האיבר, אלא רק לצד המשותף בינו ובין שאר איברי הגוף – זה שכולם הם חלק מגוף אחד שלם.

אבל ישנו אופן נוסף באחדות איברי הגוף. גם בפרטים בהם כל איבר שונה מזולתו, ישנה אחדות המשלבת יחד בין התכונות והמעלות השונות. גם בצדדים אלה שבאיברים שוררת אחדות: כל אחד מאיברי הגוף משפיע לזולתו ומקבל ממנו. הראש משפיע לרגל את חיותה ואף מנהיגה ללכת בדרך ישרה, אולם גם הראש מקבל מהרגל בעניין מסויים – בלי הרגל, הראש אינו יכול להגיע למחוז חפצו. בנוגע לפרט זה הרגל היא המשפיעה והראש הוא המקבל ועל-דרך זה בשאר איברים.

ונמצא, שגם בתכונות המבדילות את איברי הגוף זה מזה, ישנה התאחדות ותשלובת ביניהם.

ועל-דרך זה באחדות ישראל: ישנה דרגת אחדות בין יהודים הבנויה מכך שאין מתחשבים במעלות השונות של כל אחד כפרט, בהם הוא נבדל מזולתו, אלא מדגישים את הנקודה הפנימית המשותפת בין כולם. כל יהודי באשר הוא מהווה חלק מכלל עם ישראל, וכולם הם חלק מאותו 'גוף' אחד שלם הנקרא 'עם ישראל'.

ויש דרגת^{אוצר החכמה} אחדות נמוכה יותר. נרגשים ההבדלים בין יהודים, ואף-על-פי-כן גם בפרטים בהם יהודי אחד שונה מחבירו, ישנה אחדות ביניהם וכל אחד משפיע לחבירו ומקבל ממנו.

למרות שאחדות זו, המשלבת ומאחדת בין הנבדלים, נמוכה יותר מהאחדות המוחלטת שמצד פנימיות הנפש, מכל מקום יש בה מעלה ביחס לאחדות העליונה הכוללת את כולם כמקשה אחת. האחדות העליונה מתבטאת בכך שמלכתחילה אין שום הבדלים בין יהודים וכולם שווים; מה שאין-כן האחדות הנמוכה יותר אינה שוללת את הפרטים, אלא גם במצב בו קיימים הבדלים בין יהודי אחד לחבירו, בכל זאת הם מתאחדים, וגם בעניינים בהם הם שונים זה מזה כל אחד משפיע לזולתו ומקבל ממנו.

ועל-דרך זה בנוגע להבדלים בין מצוות סוכה למצוות ארבעת המינים. האחדות

(27) ראה ב"סוגיות בחסידות" עמ' 60.

(28) נדרים פרק ט הלכה ד. וראה ברדב"ז על הרמב"ם הלכות ממרים פרק ב הלכה ד.

אוצר החכמה

על-פי זה מובן שהסיבה הפנימית לכך שמברכים על ארבעת המינים בסוכה, היא בכדי לחבר יחד את שתי המעלות שבשני סוגי האחדות. החיבור בין שתי המצוות מבטא שהאחדות המוחלטת של הסוכה חודרת בכל מציאותם של בני-ישראל, גם כפי שהם בדרגה של ארבעה מינים שונים. גם כפי שכל אחד מרגיש את מעלותיו האישיות נרגשת האחדות המוחלטת.

אלא שכאן צריך ביאור כיצד אכן ייתכן הדבר. איך אפשרי שבאותם חלקי המציאות בהם יהודי אחד שונה מחבירו תשרור אחדות מוחלטת כאילו הם גוף אחד ממש? איך בפרטים תורגש אחדות שלמעלה מהתחלקות לפרטים?

בין 'יחיד' ל'אחד'

נאמרה כאן הלשון "ה' אחד", לכאורה היא טוב יותר לומר "ה' יחיד", לשון המורה על אחדות מוחלטת יותר? משמעות המילה "אחד" היא, שיש דבר שני הבא בהמשך אליו, וכמו "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד" ואחריו בא יום שני; מה-שאיין-כן הלשון "יחיד" משמעותה – אחדות מוחלטת. מציאות יחידה שאינה נותנת מקום לדבר זולתה. ומכיוון שאחדות ה' היא האחדות הנעלית ביותר – אחדות מוחלטת לגמרי, אם-כן מדוע בקריאת-שמע נאמר "ה' אחד"?

חז"ל אומרים במדרש³⁰, שהפסוק "יש אחד ואין שני"³¹ קאי על ה"אחד" הנאמר

שבסוכה היא אחדות נעלית ומוחלטת, "כל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת". זו אחדות שבאה כהמשך לעבודה של הכרת הקב"ה למלך בראש-השנה, הנובעת מהפנימיות של היהודי. בעניין זה כל ישראל שווים. היהודי מתרומם מהמוחין והמידות שלו בהם הוא שונה מזולתו, ומתמסר לקב"ה למעלה מטעם ודעת. מה-שאיין-כן האחדות של ארבעת המינים היא אחדות נמוכה יותר הקשורה עם מעלותיהם השונות של כל אחד מישראל, והיא מדגישה את ההבדלים ביניהם. יש אתרוג ויש ערבה, ואף-על-פי-כן "יוקשרו כולם אגודה אחת והן מכפרין אלו על אלו". אלא שאחדות זו, על-אף היותה נמוכה יותר, יש בה מעלה מיוחדת שגם השונים והנבדלים מתאחדים יחד.

ה. בכדי להבין זאת, עלינו להקדים ולהבין את הדברים כפי שהם בשורשם. שורשה של האחדות המיוחדת הקיימת בעם ישראל הוא באחדות האמיתית, אחדות ה'. וכמבואר בתניא²⁹, שאחדות-ישראל היא מפני ש"שורש נפשם בהוי' אחד", וכשם שהקב"ה אחד ואינו מורכב ח"ו מפרטים שונים, כך גם כל ישראל הם "גוף אחד". וכיוון שבאחדות-ישראל ישנם שתי דרגות הנ"ל, מסתבר לומר שגם באחדות ה' ישנם מעין שני סוגי אחדות אלו, מהם נובעות שתי הדרגות שבאחדות-ישראל.

בקריאת-שמע אנו אומרים "שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד". ונשאלת השאלה: מדוע

פ"ד פ"א [ח].

(31) קהלת ד, ח.

(29) בפרק לב.

(30) מדרש רבה ואתחננו פ"ב פל"ג. וראה קהלת רבה

אלא האלופו של עולם המקיים אותו. וכמרומו בכך, שהאל"ף היא האות הראשונה של התיבה, ה'ראש' שלה, והח"ת והדל"ת בטלות אליה.

ניתן היה לחשוב, שכיוון שמדובר על אחדות כזו שקשורה עם מציאות העולם, האחדות אינה באותה דרגה של האחדות שבבחינת "יחיד" – כאשר אין מציאות של עולם כלל, האחדות היא מוחלטת, "יחיד", ובדוגמת דרגת האחדות שהייתה לפני בריאת העולם; אולם כאשר מדובר על דרגת האחדות של "אחד", שהעולם קיים אלא שהוא בטל, האחדות אינה מוחלטת לגמרי.

על זה אומר המדרש, שה"אחד" של קריאת-שמע, עליו נאמר "יש אחד ואין שני" – "אחד" זה אין שני לו. "אחד" זה הוא בדרגת הייחוד של "יחיד", אחדות מוחלטת. למרות שנברא עולם ויש ז' רקיעים וארץ, בכל זאת העולם אינו מציאות נפרדת ח"ו מאלוקות, אלא הוא קיים רק בזכות הכוח האלוקי שמהווה אותו בכל רגע, ואין שום מציאות מלבדו ית'.

וזו הסיבה שאומרים בקריאת-שמע "ה' אחד" ולא "ה' יחיד": המילה "יחיד" הייתה נותנת מקום לטעות, שאחדות ה' היא מפני שאכן אין שום מציאות נוספת והבריאה כולה אינה אלא אחיזת-עיניים; דווקא כאשר אומרים "ה' אחד" מודגש, שלמרות שישנם ז' רקיעים וארץ והבריאה היא מציאות אמיתית, בכל זאת האחדות של הקב"ה נשארה באותה דרגה כפי שהייתה לפני הבריאה.

בקריאת-שמע. לפי-זה יוצא, שהאחדות אליה מתכוונים בקריאת-שמע באמירת "ה' אחד" היא לא האחדות הרגילה הנרמזת במילה "אחד", אלא אחדות מוחלטת ממש. אבל עדיין צריך ביאור: מדוע נאמרה הלשון "ה' אחד" שבה זקוקים אנו לביאור ש"יש אחד ואין שני", מוטב היה לכתוב מלכתחילה "ה' יחיד" המתפרש כפשוטו – אחדות מוחלטת?

¹²³⁴⁵⁶⁷

הביאור בזה³²:

אילו נאמרה הלשון "ה' יחיד", היה ניתן לחשוב שהפירוש של אחדות ה' הוא שאין עוד שום מציאות מלבד הקב"ה, וזה שרואים אנו מציאות של עולם – אין זו מציאות אמיתית אלא דמיון ואחיזת עיניים בלבד. אבל מסקנה זו אינה נכונה³³. העולם הוא מציאות אמיתית על-פי תורת אמת. התורה ניתנה פה בעולם-הזה וציוויה מתייחסים למציאות העולם. אם נאמר שהעולם אינו אלא דמיון, אם-כן קיום המצוות אף הוא אינו אלא אחיזת-עיניים. ומכיוון שמצוות התורה הן ודאי אמיתיות, בהכרח לומר שגם הדברים שבעולם שעל-ידם מקיימים את המצוות אינם דמיון אלא מציאות אליבא דאמת.

לכן נאמר "ה' אחד". במילה זו נרמז שלמרות שקיימים במציאות ז' רקיעים וארץ (ח"ת) וד' רוחות העולם (דל"ת), בכל זאת הם כולם בטלים לגמרי לאלופו של עולם (אל"ף) המקיים אותם בכל רגע. זהו החידוש בתיבת "אחד": להחדיר את האל"ף, האלופו של עולם, בתוך הח"ת והדל"ת, במציאות העולם, עד שיורגש בו שכל מציאותו אינה

נה, ב.

(33) ראה ב"סוגיות בחסידות" עמ' 92.

(32) ראה ספר המאמרים תרנ"ד עמ' נו. ספר המאמרים מלוקט ח"ד עמ' יח"ט. וראה תורה-אור

להאמין ולהבין

הבנת האחדות בשכל, להיותה נובעת ממציאיות האדם ושכלו, הביטול הנובע ממנה אינו מוחלט. עצם עניין ההבנה מדגיש את מציאות האדם. מה שאין-כן באמונה העל-שכלית הביטול הוא מושלם. האמונה אינה נובעת משכלו ומציאותו של האדם, אלא מנפשו-האלוקית של היהודי המכירה כאלוקות הכרה טבעית-נשמית.

ואף-על-פי-כן יש מעלה בהבנה על האמונה:

הביטול של האמונה הוא על-ידי שלילת מציאותו של האדם. הוא מניח את שכלו בצד ומאמין באמונה שלמה באחדות ה'. מה שאין-כן האחדות הנתפסת בהבנה, על-אף היותה נמוכה יותר, מכל מקום האחדות אינה שוללת את מציאות האדם אלא היא מגיעה גם לצד ה'מציאות' שבו, לשכלו האנושי ולמידותיו.

כאשר האחדות מתבטאת בשלילת מציאותו של האדם וכוחותיו, ישנם שני חסרונות: (א) האחדות אינה חודרת בכל מציאותו. שהרי עד כמה שהאדם ינסה לבטל את עצמו, סוף-סוף באיזשהו מקום מציאותו מסתתרת. לכל אדם יש שכל ורצון להבין את הדברים בעצמו, אלא שמצד הקבלת-עול שעליו הוא דוחק צד זה שבאישיותו אל הפינה ומתעלם ממנו. אם-כן מובן שנשאר מקום כלשהו שעניין האחדות אינו חודר בו. (ב) גם אם האדם יצליח לבטל את עצמו לחלוטין, גם אז חסר בעניין האחדות. למרות שבפועל הוא בטל לגמרי, מכל מקום, לו יצויר ותהיה מציאות כזו שמצד גדרה אינה בטלה – האחדות כבר

ו. שני עניינים אלה, ה"יחיד" וה"אחד", באים לידי ביטוי בעבודת האדם. עבודת ה' נחלקת בדרך כלל לשני סוגים: יש עבודה מתוך אמונה פשוטה בה' וקבלת-עול מלכות שמים, ויש עבודה של הבנת והשגת השכל. אמונה פירושה, שהאדם עצמו אינו מבין את העניין, אלא הוא מאמין וסומך על משהו אחר. אם-כן האמונה מבטאת את הביטול של היהודי לקב"ה – לא משנה לו האם הוא מבין או לא, כתוב כך בתורה אז הוא מאמין. ועל-דרך זה בעבודה של קבלת-עול: לא משנה אם האדם מבין או לא, גם לא נוגע אם הוא רוצה או לא; היהודי הוא העבד והקב"ה הוא הבעל-הבית, והעבד עושה את כל אשר מצווה אותו הבעל-הבית. מה שאין-כן עבודת המוחין מבטאת את מציאותו של האדם. הוא מבין את העניין בשכל שלו.

בקריאת-שמע אנו אומרים "שמע ישראל" – שמע מלשון הבנה. כלומר, לא רק שהיהודי צריך להאמין באמונה שלמה באחדות ה', עליו גם להבין זאת בשכלו. ואלה הם שני העניינים של "יחיד" ו"אחד" בעבודת האדם: האמונה של יהודי באחדות ה' והקבלת-עול שלו שלמעלה מהשכל, זהו עניין ה"יחיד" – האדם שולל ומבטל את עצמו; ואילו השגת עניין האחדות בשכל האדם מבטאת את עניין ה"אחד" – לא רק שהאדם אינו שולל את מציאותו, אלא אדרבה, שכלו והבנתו משיגים ותופסים את עניין האחדות, והדבר אף פועל על מידותיו.

ויש בזה מה שאין בזה. המעלה באמונה וקבלת-עול היא בכך שהביטול לה' הרבה יותר נעלה מהביטול הנובע מהבנה והשגה.

האחדות – או אז הביטול לה' חודר בכל חלקי המציאות.

שתי דרגות אלה הן בדוגמת שתי הדרגות הנ"ל באחדות-ישראל – האחדות המוחלטת בה כולם שווים ממש, השוללת את החלוקות וההבדלים ביניהם; והאחדות המשלבת ומאחדת בין הפרטים הנבדלים.

לא תהיה אחדות. דבר זה עצמו מוכיח, שגם האחדות הקיימת היא אחדות מוגבלת.

לאידך, כאשר יהודי פועל בעצמו שגם חלק ה'מציאות' שבו יהיה בטל לה', וגם השכל, למרות שמצד גדרו הוא 'מציאות' וביכולתו להבין אחרת, בכל זאת הוא מתייגע להבין את עניין אחדות ה', עד שבשכלו מונח עניין

המציאות בהתבטלות

אם-כן מה שדוחף אותו ללמוד ולהבין את עניין האחדות זה חלק המציאות שבו. כאשר זהו הדחף להבין, אזי בהבנה עצמה נרגשת מציאותו והיא מהווה סתירה לתפיסת והרגשת האחדות המוחלטת, שהרי כל היסוד להבנה הוא הרגשת מציאותו.

אבל יש אדם שכל עיונו ולימודו הוא מפני שהקב"ה ציווה שהיהודי יבין וישיג בשכלו את גדולת ה' ואחדותו. ומדוע ציווה על כך הקב"ה? בכדי שהרגשת האחדות תהיה לא על-ידי שהאדם ישלול את מציאותו אלא היא תחדור גם בשכלו ומידותיו. כאשר זוהי סיבת הלימוד וההבנה, אין כאן שום תערוכת של מציאותו האישית. לימוד כזה אינו מבטא את ה'יש' שבו אלא אדרבה הוא נובע מקבלת-עול מלכות שמים וביטול לה'. באופן זה ההבנה אינה סותרת להרגשת האחדות המוחלטת; אדרבה, בהבנה עצמה נרגשת אחדות עליונה זו.

להמחשת הדברים טוב יותר, נדמיין לעצמנו שני יהודים המכירים במעלת ההבנה על האמונה ולכן הם עוסקים בהשגת האלוקות. אחד עוסק במחקר אלוקי ומעמיק מחשבתו בידיעת האלוקות, אולם בתת-הכרה

ז. על זה מחדש המדרש ואומר ש"יש אחד ואין שני לו": בפשטות האחדות הנתפסת בשכל האנושי, "אחד", נמוכה יותר מהאמונה, "יחיד", שהרי היא נובעת ממציאות האדם ושכלו ואין כאן ביטול מוחלט; אבל המדרש מחדש ש"אחד" זה של קריאת-שמע "אין שני לו" – זו אמנם אחדות הנתפסת בהשגת המוח, "אחד", אבל בכל זאת האחדות והביטול הם מוחלטים – "אין שני לו".

כיצד ייתכן הדבר? איך אפשרי שבשכל האדם תורגש הכרה באחדות המוחלטת השוללת לגמרי את מציאותו?

אלא שהדבר תלוי בגישה של היהודי להבנה והשגה. יש אדם שמחפש להבין את עניין האחדות מפני שהוא לא סומך לגמרי על האמונה שלו. הוא יודע היטב שמה שקיבלנו מאבותינו, דור אחר דור ממתן-תורה, בו עמדו שישים ריבוא בני-ישראל וראו בעיניהם את הגילוי הנעלה של "אתה הראת לדעת... אין עוד מלבדו", היא עובדה אמיתית ונכונה ללא ספק, אבל אף-על-פי-כן ידיעה ואמונה זו אינם מספקים אותו. הוא רוצה להבין את העניין בעצמו.

בחיצוניות נדמה שזהו שכל טהור ללא כל אמונה, אבל האמת היא ששכל זה עצמו כל עניינו הוא ביטול לה'.

ועל-דרך זה בענייננו: כאשר הגישה להבנת עניין האחדות היא רק מפני שהקב"ה ציווה שאת אותם עניינים בהם היהודי מאמין הוא גם ילמד ויבין, אזי גם ה"אחד" הוא באופן ש"אין שני לו". השכל אינו מרגיש כמציאות עצמאית הסותרת לאחדות המוחלטת, אלא כל מציאותו נובעת מהביטול והשעבוד לה'. הקבלת-עול שבקריאת-שמע היא זו שמביאה ל"שמע" מלשון הבנה, ובמציאות עצמה נרגשת האלוקות.

יתירה מזו: לא רק שהגישה של היהודי להבנה וללימוד היא מפני שזה עצמו הוא ציווי אלוקי, אלא כל סיבת בריאת השכל ומציאות העולם כדבר הסותר לאחדות ה' היא בכדי לכטא את עומק האחדות. וכפי שנתבאר במקום אחר³⁵, שהאחדות הבלתי-מוגבלת של הקב"ה באה לידי ביטוי דווקא כאשר יש מציאות אחרת שגם היא בטלה לגמרי. זהו אחד מטעמי הבריאה³⁶ – ביטוי וגילוי שלימות כוחותיו ית' הבלתי-מוגבלים שביכולתם לחדור גם במציאות הגשמית המנותקת כביכול מהאלוקות.

אחדות בכל מצב

הנמוכה, "אחד", יש אופן שה"אחד" נבדל מה"יחיד" ויש אופן שה"אחד" בא כהמשך ל"יחיד" עד שהאחדות שב"אחד" היא באותו

הוא חש כמין תחושת פחד שמא לא יגיע למסקנה הנכונה והדבר יוליד במוחו הרהורי כפירה ח"ו. תחושה זו גורמת לו שלא להיכנס בעומק העניין יתר על המידה. השני לעומתו, אינו חש כלל בפחד מהמחקר והעיון. אמונתו בה' חזקה מאוד והוא מרגיש ששום דבר לא יכול לערער אותה. הוא חש בכירור שבין אם יבין את העניין ובין אם לאו – אמונתו תישאר באותו התוקף, ולכן הוא אינו חושש לגשת ולהבין את העניין בצורה אובייקטיבית לחלוטין ללא כל הנחות-יסוד מוקדמות³⁴.

לאדם מבחון אולי יראה שאמונתו של הראשון חזקה יותר, שהרי הוא נמנע ממחקר אמיתי וצורת עיונו והבנתו מושפעות כל העת מהשראת אמונתו; מה-שאיין-כן השני מסוגל להתנתק כביכול מהאמונה ולהכניס את כולו לתחום השיפוט השכלי.

אבל האמת היא כמובן להיפך: הראשון מפחד מהמחקר השכלי מפני שאמונתו אינה מוחלטת. הוא מרגיש שהוכחות שכליות יכולות עדיין להשפיע עליה; מה-שאיין-כן אצל השני האמונה חזקה הרבה יותר. הוא מרגיש שמאומה אינו יכול לפגוע בה, וכל סיבת עיונו והשגתו אינה אלא להחדיר את הדברים גם לחלק השכלי שבאישיותו.

ח. כפי שנתבאר לעיל, שתי הדרגות באחדות-ישראל נובעות משתי הדרגות באחדות ה'. וכשם שבדרגת אחדות ה'

תאורטית בלבד להמחשת העניין.

35) ראה בעניין זה ב"סוגיות בחסידות" עמ' 194.

36) ראה שם עמ' 189 ואילך.

34) מובן שבפועל אין לשום אדם לנהוג באופן זה. בן-אדם אף פעם אינו יכול לסמוך על עצמו ואין לו להכניס ראשו למקום שהוא עלול להיפגע. זו דוגמה

התוקף של אחדות ה"יחיד", כך גם באחדות-
 ישראל הנמוכה הנרמזת בארבעת המינים יש
 שתי בחינות: יש ואחדות זו נרגשת כדבר
 בפני עצמו שאינו בהמשך לאחדות הפנימית
 המוחלטת; ויש שאחדות זו באה כהמשך
 לאחדות הסוכה המוחלטת, וכתוך כל
 חילוקי הדרגות שבישראל נרגשת האחדות
 הפנימית שמצד הנשמה. באופן זה, האחדות
 שבארבעת המינים היא אחדות מוחלטת
 בדוגמת ה"אחד" שבקריאת שמע ש"אין שני
 לו".

בפועל האחדות הפנימית גם בחיצוניות
 (ועל-דרך הנ"ל בנוגע לאחדות ה', שעומק
 האחדות מתבטא לא בשלילת המציאות אלא
 בכך שגם בתוך המציאות נרגשת האחדות).
 אחדות-ישראל היא לא רק בנשמות כפי שהן
 מושרשות בה' אחד, אלא גם כפי שהנשמה
 ירדה למטה והתלכשה בגוף והאדם מרגיש
 את מציאותו כשונה ונבדל מחבירו, גם במצב
 זה ישנה אחדות מוחלטת בין יהודים והם
 מתנהגים כעם אחד, "כל ישראל גוף אחד
 הן".

ובמילים פשוטות: לעיתים יהודי מרגיש
 את האחדות עם חבירו רק מצד הרוחניות
 שבו. הוא מרגיש שבנוגע לענייני יהדות כל
 יהודי הוא כאחיו ממש. אבל האמת היא,
 שהאהבה ליהודי אחר צריכה להיות בנוגע
 לכל ענייניו, גם הגשמיים. נקודת היהדות
 קשורה לכל ענייניו של היהודי, גם צרכיו
 הגשמיים, ולכן האהבה אליו, באופן של
 "ואהבת לרעך כמוך", כמוך ממש, צריכה
 להיות בכל התחומים³⁷.

וזו המשמעות לכך שעל-פי פנימיות
 התורה נטילת הלולב צריכה להיות בסוכה:
 כאשר נוטלים את ארבעת המינים בבית,
 ייתכן שהתאחדות הפרטים והמעלות השונות
 היא אחדות חיצונית ולא אחדות מוחלטת;
 דווקא כאשר מברכים על ארבעת המינים
 בסוכה, בה מאירה האחדות המוחלטת, אזי
 מתגלה שהאיחוד של ארבעת המינים אינו
 אלא המשך ותוצאה של הסוכה, ואחדות
 הסוכה היא היא הפנימיות של אחדות
 ארבעת המינים³⁹. באופן זה נרגש, שכל סיבת
 ההתחלקות שבעם ישראל אינה אלא בכדי
 שהאחדות הבלתי-מוגבלת של הקב"ה ושל
 ישראל תבוא לידי ביטוי וגם בין הפרטים
 תשרור אחדות מוחלטת.

באחת השיחות³⁸ ביאר הרבי זי"ע, שהסיבה
 לשמה נבראו בני-ישראל נשמות בגופים
 מחולקים, עד שתהיה אפשרות לחילוקי
 דעות ואף תיתכן לעיתים שנאה בין יהודים,
 היא אך ורק בכדי לבטא את עומק האחדות
 שביניהם. על-ידי כך מתבטא: (א) שגם במצב
 זה כל ישראל בפנימיותם מאוחדים כגוף
 אחד. (ב) יתירה מזו, סוף-כל-סוף תתגלה

ונמצא, שמצד אחד סוכות וארבעת המינים
 הם המשך של ראש-השנה – אותה אחדות
 מוחלטת של ראש-השנה היא זו שבאה

(39) דבר זה בא לידי ביטוי במיוחד באחדות
 של האתרוג: הוא גדל מארבעה אקלימים שונים,
 ומארבעתם יחד נוצר אתרוג אחד.

(37) ראה ספר המאמרים מלוקט ח"ג עמ' מב.
 לקוטי שיחות ח"ט עמ' 160.

(38) ראה שיחת צום גדליה תשד"מ ס"ד. ספר
 השיחות תשמ"ט ח"א עמ' 335.

חידוש. זהו עניין חדש שבא לידי ביטוי רק באחדות הנרמזת במצווה זו, ולכן דווקא בה אומר הכתוב "ביום הראשון" – בכך נרמז, שעל-ידי קיום מצוות ארבעת המינים מתחיל עניין חדש⁴⁰.

אם-כן בסוכה באים לידי ביטוי שני העניינים: הישיבה בסוכה ממשיכה ומגלה את האחדות של ראש-השנה; ואילו פעולת הסוכה על מצוות ארבעת המינים הניטלים בסוכה, מגלה לנו את תוקפה האמיתי של אחדות זו.

ומתגלה בסוכה; ומצד שני, דבר זה עצמו, שהאחדות המוחלטת תבוא לידי גילוי בתוך המציאות ובתוך-ההבדלים – זהו חידוש עצום. אחדות כזו שאינה מוגבלת כלל ואינה בנויה ומורכבת ממאומה, עד שגם כאשר יש מציאות אחרת בכל זאת האחדות המוחלטת נרגשת – זו אחדות שקיימת רק אצל הקב"ה, ומכיוון ש"ישראל וקוב"ה כולא חד" היא קיימת גם בהם.

וכיוון שזו אחדות שאין לה שום הגבלות, לכן גילויה במצוות ארבעת המינים היא דבר

40) ראה על-דרך זה בספר המאמרים מלוקט ח"א עמ' קנג.

אוצר החכמה

100