

חג הסוכות בשביעית

ערכיו של חג הסוכות ביחס לשמיטה מתפצלים לשתי חטיבות. האחת – סוכות שבראשית השנה השביעית, השנייה – סוכות "מקץ שבע שנים, במועד שנת השמיטה". מעמד הקהל¹. על עניני "הקהל" ראה לעיל שבתה של השביעית פרק ה', ולהלן בפרק האחרון: הפרדה מהסוכה וש"ת בשלהי השמיטה, ואילו עניניה של החטיבה הראשונה מתחלקים לשמונה נקודות, כאשר מתפרט לפנינו.

(א) סוכת גן-עדן

בחינת המקום בסוכה היא בעלת משקל מיוחד. היא יונקת את יחודה הן מההיבט ההלכתי והן מההיבט ההגותי. שטח טריטוריאלי שיש בו קדושה אינו בבעלות פרטית של האדם. ביתו, רשותו, חצרו וכו' הרי הם חולין, גם אם מעשיו בהם – על טהרת הקודש. קדושה במקום תתכן או במאמר פיו – נכסים של הקדש, וקדושתם יוצאת בפדיון, או במעגלי קדושת א"י וירושלים, הר-הבית וכו' וקדושתם עולמית.

יוצאים מכלל זה – בית דירה שאדם בונה לעצמו לשם מצות סוכה. "עצי סוכה אסורין כל שבועה" ושם שמים חל עליהם². הסוכה היא הטריטוריה היחידה בחייו הפרטיים של האדם הקדושה בקדושת התורה³. המשמעויות ההגותיות להנחה זו נתנות להתפרש בשתי פנים. בכוון ההיסטורי: בימים שבין יוהכ"פ לסוכות כשירד משה מהר-סיני התחילו ישראל להתעסק בהכנות לבנית "מקום"

1. השוה פרוש הגר"א סוף מסכת שביעית, "חג הסוכות דהוא שנה שמינית קרא שמיטה". וראה בתו"ש שמות כ"ג אות ריח ולעיל פ' האזינו, וב"מ-השילוח" ח"א פ' וילך על היציאה משבת לחול ומשביעית לשמינית. ירושלמי סוטה ספ"ז.
2. סוכה ט ע"א. בהסבר מחלוקת הרמב"ם והרא"ש בקדושת דפנות הסוכה ראה חידושי ר' חיים הלוי פ"ח מהלכות סוכה. וראה שפ"א סוכה דף ט' כשהעמיד את כל הדפנות ביחד, וב"מקראי קודש" סוכות א' עמ' א על רצפת הסוכה, עיין פרי מגדים תרמ"ג ס"ק ב, על דפים מרוצפים. והשוה בנוסח ה"יהי רצון" כשנכנסים לסוכה: ונזכה לשבת על האדמה – אדמת הקודש.
3. ועי' בדברי הרמב"ן על קדושה של כבוד הובאו בר"ן פ"ג מגילה, מאירי הוצאת מכון התלמוד עמ' צ"ז, הערה 30. עמ' צ"ח.

דעת

אתר לימודי יהדות ורוח
www.daat.ac.il

לשכינה ולמשכן⁴; ובמובן הערכי: "מקום" שבעלי תשובה (לאחר יוהכ"פ) עומדים בו, הוא שטחה של הסוכה⁵.

ברם יש כאן עומק לפנים עומק, הפורץ את גבולות הזמן והעולם, ע"י התבוננות בצמד: שמחה ו"מקום" הסוכה. שמחת סוכות שבאה לאחר הכפרה היא מעין שמחת העתיד.

ניקר השמחה לעתיד כמ"ש ישמח ד' במעשיו, אמרו חז"ל שמח לא כתיב רק ישמח... וכן בש"ק שיש בו הארת הנשמה שהיא מעין עוה"ב (בבחינת הזמן) וע"ז כתיב במזמור השבת כי שמחתי וכו' במעשי ידיך ארנן, שהשבת עדות שבני"ה הם בני עוה"ב ומרגישין הארת הנשמה, וכמו"כ סוכה מעין עוה"ב בבחינת המקום ויש הרגשת הקדושה, והוא פריסת סוכת שלום בשבת ובסוכה (שפ"א סוכות תרס"ד, וע"ע שם עמ' 230, ובראשית שנת תר"מ).

כך גם בבחינה הקדם-היסטורית. המקום הראשון המתיחס לאדם הוא גן-עדן ושם אף מקום השמחה הראשונה.

וישם שם את האדם, וניקר הבריאה היתה להיות דירת האדם שם, ושם היתה שמחה כמ"ש כשמחך יצירך בגן-עדן, והגם שכתיב ויגרש את האדם, אעפ"כ יש זמנים שמתנוצץ קצת הארה מבחינת ג"ע... השי"ת זיכה אותנו לישב בצילו, והיא (הסוכה) מעין בחינת ג"ע... השי"ת הכניסנו לדירה זו שחל עליה שם שמים (דירה זו היא מעונו של הקב"ה) והשמחה במעונו (שפ"א דברים עמ' ק', והשוה: ויהי בשלם סוכו ומעונתו בציון, תהילים ע"ו ג'. וע"ע יחזקאל כ"ח י"ג: בעדן גן אלוקים היית, כל אבן יקרה מסוכתך... את כרוב ממשך הסוכך וגו'. וראה ב"ב ע"ה ע"א).

חלל הסוכה, הנתחם בתוך העוה"ז, משמש בבואה לעולם שגורשנו משם, לג"ע, ולעולם שהועדנו אליו, לעוה"ב.

היחס שבין הסוכה כג"ע לבין העולם הסובב מחוצה לה, בבחינת המקום, משתווה ליחס שבין השנה השביעית לבין שש שנות העבודה בבחינת הזמן.

בזנת אפך תאכל לחם היא הקללה לאחר החטא, ומקודם היתה כל אכילת אדם מגן-עדן... אך גם אחרי החטא נשאר לבני זמנים שמתעורר להם זה הכח הראשון... ובזמן שהיו שמיטין ויובלות היתה כל השנה שנת שבתון ולא

4. השוה הגר"א בפרושו לשה"ש א' ד', שפ"א דברים עמ' 204. "משך חכמה" פ' משפטים: וחג האסיף, וע"ע תו"ש בא פ"ב אות תקע"ג, תקע"ה. בשלח פי"ג אות רפא, שה"ש עם פרוש "שפת-אמת" מהדורת תש"מ בהשמטות.
5. עיין שפ"א דברים עמ' 184, 192. ראה "שעורי-דעת" רא"מ בלוך עמ' 40. ע"ע "שנה בשנה" תשמ"ט עמ' 225; "כתלנו" יד עמ' 333.

היו עוסקין בזריעה וקצירה... ואז יש לבני הארה מדרך ראשון שקודם החטא (שפ"א ויקרא עמ' צ"ח, וע"ע שם עמ' 200, ולעיל פ' בראשית). קודם החטא שם הקב"ה האדם בג"ע לעבדה ולשמרה ברמ"ח מצות עשה וש"ה מצוות ל"ת ואחר החטא כתיב וישלחוהו וכו' מגן-עדן לעבוד את האדמה, א"כ [שעיקר הגרוש מג"ע היה על-מנת לעבוד את האדמה (ע"ע רד"ק, תר"ש בראשית ג' אות ר"ב)] בזמנים שיש שביתת מלאכה לבני כמו בשבת וכן בשמיטין... הוא אות לבני שהם במדרגה הראשונה (שפ"א ויקרא עמ' 203. על בחינות השמיטה ביחס לעוה"ב ראה שפ"א שם תרמ"ז, תרנ"ב).

כל שנה כשישראל נכנסים לסוכה על שטחה וחללה המקודשים, הם מותירים אחריהם את העוה"ז על חמריותו ועבודת אדמתו ומתיחדים עם המלך בסוכת הגן אשר מקדם. יתר על כך כשמתקדשת השנה השביעית, ובא"י שולטים ניוחות עדני הגן, מתעלה בחינת הישיבה בסוכה, זו שאינה נעקרת ממקומה גם בשנת השבע, והרי היא משמשת פתח לנסיון החזרה אל העדן אשר גורשנו משם.

ב) סוכת ארץ לא-זרועה

כל המועדות כולן נאמר בהם "זכר ליציאת מצרים", ובהסבר הקשר עסקו ראשונים ואחרונים. (ראה לדוגמה "החנוך" מצות ספור יצ"מ, טור או"ח ס' תרכ"ב, של"ה מסכת פסחים דף ז' ע"ב - ח' ע"א.) ואע"פ כן נתייחדו פסח וסוכות בזיקתם הישירה למאורע של יצ"מ, ויחוד אחר יחוד - לחג הסוכות.

"חררה שנטלו ישראל ממצרים אכלו ממנה שלושים ואחד יום" (מכילתא שמות ט"ז)

ומכאן ואילך נזונו מהמן. אותן עוגות-חררות שלא הספיקו להחמיץ הן הסיבה הגלויה לחובת אכילת מצות בפסח, זכר ליצ"מ. הגורם לאכילת המצה לדורות מצטמצם, איפוא, בפרק זמן קצר, בתקופה הראשונה ליציאת מצרים. לעומת זאת, הסיבה שנתפרשה בכתוב לחובת הישיבה בסוכה התמשכה על פני כל תקופת הנדודים במדבר, "כי בסוכות הושבתי את בני בהוציאי אותם מארץ מצרים". (ויקרא כ"ג מג; במסכת סוכה י"א ע"ב מחלוקת תנאים אם סוכות ממש או ענני כבוד, וע"ע ט"ז או"ח ס' תרכ"ה, תו"ת ויקרא כ"ג אות כא, קע"ה, לעיל הערה 4.) ומכאן הבנה טובה יותר בדרישת הכתוב: "זכרתי לך חסד נעורייך וגו' לכתך אחרי במדבר". "לכתך אחרי" אינו מתפרש רק על האקט של היציאה (ראה מכילתא שמות ט"ו כ"ב: ויסע משה, וע"ע רש"י שה"ש א' ד') אלא על

כל משך ההליכה במדבר⁶. כך עולה מדברי הזוהר (ח"ג ק"ג, ע"ב) הדורש את דברי הנביא על זכרון ההליכה במדבר ביחס לצל האמונה – צל הסוכה, אותה אמונה שמכוחה יצאו למדבר ומכוחה הלכו במדבר. מנקודה זו יצא בעל שפ"א להעמיק במשמעותה של הסוכה מכמה כיוונים.

זכרתי לך חסד נעורֶיךָ (ירמ' ב' ב') דכתיב "זכר עשה לנפלאותיו" (תהילים קי"א ד') וכמו שעשה הקב"ה הנפלאות לאבותינו והשאיר מהם זכר לדורות, כמו-כן זכותן של אבותינו היה ג"כ למעלה מן הטבע, ונשאר גם מזה זכר לדורות וע"י קיום מצות סוכה יכולין למצוא זאת התשוקה להיות נמשך אחר השי"ת לצאת מן הטבע (שפ"א דברים ע"ב ק"ט). זכרתי לך חסד נעורֶיךָ, ממשמע זכות זה נזכר לעולם לבנ"י, בודאי נמצא מידה זו לעולם בלבנות בנ"י, להיות נמשך אחר השי"ת להפקיר הכל ללכת אחריו... לכן אחר יוהכ"פ שנטהרו בנ"י, נעשין אחד ואז הם נמשכין אחר השי"ת וזה רמז הסוכה (שפ"א סוכות תרמ"ח). ענין ההליכה מבית לסוכה צא מדירת קבע וכו', הוא מעין מצוה ראשונה שנצטווה אברהם אע"ה לך-לך מארצך, וכמו-כן בבנ"י שנאמר זכרתי לך חסד נעורֶיךָ וכו' לכתך אחריו וכו' (שם ע"ב ק. וע"ע שם ע"ב קא: ע"י מצות הסוכה שהיא כענין לכתך אחרי במדבר).

בכל אחת "מדרשות" אלו הצביע בעל שפ"א על פן נוסף בהבנת מעלת ישראל המתעלים מעל לטבע והולכים במדבר מכח האמונה; אולם המשותף לכולם – תפיסת הסוכה כמבודדת את היושבים בה מהחוקיות הטבעית הסובבת מבחוץ, כשם שסוכת המדבר (בין אם היא סוכות ממש ובין אם היא ענני כבוד או כאוקימתא המאחדת של בעל שפ"א) בודדה אותם מהטבע המדברי שאינו מאפשר התפתחות החיים.

ענין סוכות ממש הוא מה שזכר בנ"י להיות נמשך אחר השי"ת ויצאו מהנהגת הטבע... וכפי מה שזוכין להבדל מן הטבע כמו"כ זוכין להנהגה שלמעלה מהטבע והיא בחינת ענני הכבוד (שפ"א סוכות תרמ"ז).

מציאותם של ישראל במדבר היא עדות להתגברות על מגבלות הטבע, ועל זכרון זה הם חוזרים מדי שנה במועד חג הסוכות. באפיק הגותי זה מתגלית אף המשמעות של חג האסיף. שעה שאדם שמח על הישגיו הכלכליים והחקלאיים, ולכאורה מגביר את תלותו בהם, הרי בקריאת מגילת קהלת הוא מתנער מהם, מנתק את כבליהם ומכריז כלפי עולם החומר – הבל הבלים.

6. אמנם במכילתא פ' בא וברש"י (שמות י"ב לט) נדרש הפסוק לשבחן של ישראל שלא אמרו למשה היאך נצא למדבר ואין לנו צדה לדרך, אלא האמינו והלכו אחר משה.

התעלות זו "שבעת ימים בשנה" מדי שנה, הרי היא יסודה הערכי של השנה השביעית כולה. (ראה להלן סעיף ד על קריאת קהלת).

כל ענין השביתה הוא בטול הטבע... שיש בכח בנ"י לצאת מן הטבע וכו' שלא להיות טבועים תחת ההרגל והטבע, רק לידע שכל עוה"ז הוא טפל ופרוזדור לטרקלין, והנייחא של איש ישראל הוא בעת השביתה ממעשים של הטבע, שזה עיקר חיות האיש הישראלי (שפ"א פ' בהר תרמ"ד), זכרתי לך חסד נעורייך וכו' והקב"ה זכר עשה לנפלאותיו ונתן לנו מצוות שנזכה על ידיהם למדרגה הראשונה... וכמו כן בשנת השמיטה הוא ממש לכתך אחדי בארץ לא זרועה (שפ"א פ' בהר תרמ"ז). אע"פ שהם בעולם הטבעי וזרעין ואוספין, מ"מ כשבאה שמיטה ושבותין, נתלששו בבחינת מלאכיו... "אי לך ארץ" (קהלת י' ט"ז) הוא כשמועבדין אל הטבע, זה ש"מלכך נער" הנהגה הטבעיות, אבל ע"י שמיטה יוצאין מהשתעבדות הטבע (שפ"א ויקרא 202).

בכוון דומה הלך אף בעל "שם-משמואל" בנסותו לתת למעלתה של א"י בשביעית הסבר עיוני.

שבת בשנים נעשה התדבקות הארץ בעולם שלמעלה מהטבע, אבל כמו שבת בימים שיש עליות רק בפנימיות העולמות ולא בחיצוניות, כן שבת בשנים הוא רק בפנימיות העולם (ש"מ בהר תר"פ וע"ע "שבתה של ירושלים" על מזמור צ"ו).

ע"פ האמור תובן טוב יותר דעת המכילתא (שאמנם נדחתה) שמצות סוכה תדחה מפני השמיטה, שהרי ערכי בטול הטבע המונחים ביסודה של המצוה, מוצאים את ביטויים בשביעית, ומעתה שאנו זוכים בקיומה של מצות סוכה אף בשמיטה, הרי שהאור המציץ עלינו מצל האמונה נכפל ומתבהק. הזכרון ההיסטורי המתייחס לארץ לא זרועה הופך בין דפנות סוכת השביעית לממשות שבהווה.

ג) האחדות בסוכות

ערכי האחדות בסוכות מתבטאים בכמה פנים. הצמדת הסוכה ליוהכ"פ מיסוד האחדות היא באה.

עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלוקיכם (ישעי' נ"ט ב') ולכן אחר שנטהרו מעונות (ביוהכ"פ) ניטל ההבדל, ויש עונות שמבדילין האחדות בין אחד לחברו, ז"ש ביניכם [לבין עצמכם] ממש ויש שמבדילין בין אדם למקום, ובסוכות (לאחר הכפרה) נעשה הכל אחדות אחת, ונפשות בני"י מתאחדין, זהו רומז ד' מינים שבלולב, שנעשין [כינם לבין עצמם] אגודה אחת; והסוכה שמתאחדין נפשות בני"י לאביהם שבשמים, לכן נקרא חג האסיף [שנאספיים אל הבורא], ואיתא [חגיגה ט"ו ע"א] זכה נוטל חלקו וחלקו חברו בג"ע, לא זכה נוטל חלקו וחלקו חברו בגיהנום. והנה בר"ה ויוהכ"פ אחר המשפט שלמעלה

בודאי בני זוכין ליטול חלק האומות, וכמו-כן הצדיקים זוכים לחלק חבריהם, אבל הצדיק צריך לבקש להחזיר לכל אחד חלקו וכו'. וזה ענין ד' מינים שבלולב שנעשין אגודה אחת, שיחזירו בני כל אחד לחברו חלקו וזהו באגודה אחת (שפ"א סוכות תרס"ג).

על יסודה של האחדות, הן זו המתבטאת בסוכה והן זו המתבטאת בלולב ומיניו עמד השפ"א בדבריו כבר בשנת תרל"ט.

ארבעת המינים הם לאגד ולחבר נפשות בני כמ"ש במדרש (ויקרי' ל') יש בהם שיש להם טעם וריח וכו' ועל ידי האגודה זוכין להכנס לסוכה דכתיב (ירמ' ב' ב') אהבת כלולותיך, לכתך אחרי וכו' [דרש כלולותיך מלשון התכללות, הזיקה לכלל ישראל אהובה היא לפני המקום] שאין יכולין לבוא להמשכה זו להיות נמשך אחר הבורא ית' רק ע"י שמכניסין עצמן בכלל ישראל. ודרשו חכמים [סוכה כ"ז ע"ב] כל ישראל ראויין לישוב בסוכה אחת, וכל הראוי לבילה אין בילה מנכבת (מנחות ק"ג ע"ב) [גם אם הסוכה שיושב בה קטנה מלהכיל את כל ישראל⁷ הרי סגולת התאחדות ישראל מתקיימת בה] לכן בשבת אין צריך לולב⁸ כי בשבת מתאחד ג"כ נפשות בני כמ"ש (זוהר, תרומה) דמתאחדין ברזא דאזד (שפ"א סוכות תרל"ט, וע"ע שם שנת תרס"ב שכתב: בשבת אין צריך לד' מינים שהנפשות קרובים וכל הפרוד בבחינת הגוף, ושבת יומא דנשמתי).

לעקרונות האחדות ולשימורם במצות הסוכה חזר בעל שפ"א בשנת תרמ"ח

זכרתי לך חסד נעוריך, ממשמע שזכות זו נזכרת לעולם לבני⁹ [שהרי לא ניתנה מגבלה לזכרון זה] בודאי נמצאת מידה זו לעולם בלבות בני — להיות נמשך אחר השי"ת להפקיר הכל ללכת אחריו.

[אולם כדי שזכרון זה ימשיך להתקיים] כתיב אהבת כלולותיך, שכשיש אחדות הראויה בבני אז באין למדה זו. ובאמת גם האחדות נמצא בבני אך כתיב "ענותיכם היו מבדילין ביניכם" וכו' פ' שהענות עושין פרוד בעצמותם [של ישראל] וממילא נפרדו מדבקות באלוהים כמ"ש (דברים ל"ג ה') ויהי בישורון וכו' בהתאסף [דהיינו תלות בין גילויי אלוקות — מלכו של עולם והתאחדות שבטי ישראל] לכן אחר יוהכ"פ שנטהרו בני נעשין אחד, ואז הם נמשכים אחר השי"ת. וזה רמז הסוכה שדרשו חז"ל (סוכה כ"ז ע"ב) כל בני ראויין לישוב בסוכה אחת —

7. מפורסם הוא, חשבונו של האדמו"ר מאוסטרובצה כיצד יכולים כל ישראל לשבת בפועל בסוכה אחת.
8. לעיל עמ' 118 הערה 11 והשווה על ההמנעות מתק"ש בשבת להלן: מז"ש בראשית שנת השבע הערה 68.

חג הסוכות בשביעית

אהבת כלולותיך. (וע"ע שפ"א סוכות תרס"ב שחלק בין האחדות במיני הלולב הרומזת לתקון שבין אדם לחברו ובין האחדות שבהתכנסות לסוכה הרומזת לתקון מה שבין אדם למקום).

רעיונותיה של האחדות מצאו ביטויים אף בשמיטה, הן שמיטת קרקעות והן שמיטת כספים. כך כתב בעל "שם-משמואל".

שמיטה היא מצד הכלל להיות כולם אחד כמ"ש והיתה שבת הארץ לכם לאכלה לך ולעבדך וכר' שתהיה יד כולם שוה (ע' רש"י ויקרא כ"ה ו') וכל ישראל כאיש אחד חברים, ואז הם מרוצים [רצויים] מצד הכלל... וע"כ תמצא שכל פרשיות השמיטה נאמרו בלשון יחיד, תזרע שדך וגו', ואיתא בזה"ק שכ"מ שנאמר בלשון יחיד הוא מצד הכלל שהם כולם יחד כאיש אחד חברים וכמ"ש ויחן שם ישראל וגו' ואמרו חז"ל כאיש אחד בלב אחד (שם משמואל" ויקרא עמ' של"ה).

בדרך זו הסביר אף בעל שפ"א את סמיכות פרשת אונאה לפרשת שמיטה:

עיקר "אל תנו" הוא כדי להיות בני" באחדות כמ"ש חז"ל שאונאת דברים ג"כ בכלל, והנה מצות השמיטה אינה מצוה פרטית, אבל כפי האחדות שיש בבני" יכולין לקיים זאת המצוה כמ"ש בזמן שכל יושביה עליה, וכמו בשבת מתיחדין בו ברזא דאחד ע"י השבת, לכן ע"י האחדות באין לשביתת שמיטה (שפ"א פ' בהר תרל"ח וע"ע שם 192).

כך גם מנומקת תקנת הפרוזבול כשראה הלל "שנמנעו העם מלהלוות זה את זה" (שביעית פ"י מ"ג, לעיל פ' יחזי).

ובלשון ההקדמה ל"שבת הארץ":

שנת שריון ומרגוע... אין רכוש פרטי מסויים ולא זכות קפדנית... אין חלול קודש של קפדנות רכוש פרטי בכל תוצאות יבולה של שנת זו וחמדת העושר המתגרה ע"י המסחר משתכחת (מהד' מכון התורה והארץ כרך א, עמ' 64-65).

ההתכנסות בסוכה ונטילת ארבעת המינים בחג האסיף של שנת השמיטה אחדות כפולה ומכופלת מתמקדת בהם.

ד. קריאת קהלת

מעמדה של מגילת קהלת, גם מבחינת קריאתה בציבור, שונה משאר המגילות. כך עולה מנוסחת מסכת סופרים שלפנינו⁹, אם כי ע"פ הגהת הגר"א אף קהלת נמנית עם המגילות הנקראות בציבור ובברכה מתוך מגילה כשרה. כך אכן נוהגים הפרושים בא"י האוחזים במנהגי הגר"א.

אולם הדבר לא מוסכם אצל הפוסקים¹⁰. מיוחדים הם דבריו של בעל ה"לבוש". "ואומרים קהלת לעולם בשבת דחול המועד וכו' וטעמא משום שסוכות זמן שמחזתנו וספר קהלת משבח ומזרו את הבריות שישמחו בחלקם ולא ירדפו אחר ריבוי הממוץ, והנהנה ממה שיש לו – מתת אלוקים היא, ואין נוהגים לברך על קהלת"¹¹. בטעם הקריאה נאמרו, מלבד דברי הלבוש, עוד כמה טעמים. "סוכות הוא זמן שמחזתנו, ואין שמחה אלא בבשר ויין, לכן אנו קוראים קהלת האומר הבל הבלים לכל תענוגות העוה"ז, נמצא שיעקר השמחה הוא שאנו יודעים כי עניני העוה"ז הם הבל"¹². "ושמעתי דלכן קורין אותו בסוכות, לא מפני שמהביל שמחזת העוה"ז, רק שממנו ניקח תוקף ועיקר השמחה האמיתית ע"י ההבלת כל עניני עוה"ז"¹³.

קביעת הקריאה בקהלת בא"י בשבת, בין בא' דסוכות, בין בשבת חול המועד יש לה גם משמעות פנימית. כך עולה מדברי המדרש¹⁴ הדורש את כל מעשי בראשית להבל, ואילו ביחס לשבת ניכרת ההתחבטות, הן בניסוח דברי קהלת-רבה: "מאי אית לך למימר, הלא לא נברא בו כלום ואינו אלא קדושה ומנוחה"¹⁵, והן בלשון "שוחר טוב": "ומה נברא בשביעי – שבת, חוזר ומסתכל לכאן ולכאן ליתן פגם ולא היה מוצא, אלא כולה קדושה ואורה ומנוחה"¹⁶. אמנם לבסוף נתפרש במדרש

9. פרק יד, ג.

10. "מגן אברהם" סימן תצ, סעיף קטן ט; "משנה ברורה" שם סעיף קטן יח.

11. "לבוש" סימן תצ, סעיף קטן ה; סימן תרסג סעיף קטן ב. וראה שם שהביא למניעת הברכה נימוק מפתיע. השווה: מגילה ז, א; דעת הרשב"ם הובאה ב"דעת מקרא" קהלת יב, ח; שם באלשיך וב"מצודת דוד"; הקדמת הנצי"ב לשאילתות, מוסד הרב קוק עמ' 24. על היחס בין קהלת לבין "הקהל" ראה אבודרהם, הוצאת ירושלים תשכ"ג עמ' רמ. "תולדות חג שמחת-תורה" עמ' 354. להלן עמ' 463. וראה עוד "מחניים" סא, סוכות תשכ"ב עמ' 48. מחזור סוכות מהדורת גולדשמידט עמ' יט. "נתיב בינה" ד עמ' 194.

12. בשם האדמו"ר מאלכסנדר הובא ב"ברכת חיים" מועדים א עמ' קסא.

13. "צדקת הצדיק" סימן רב, ואולי כוונתו לשמועה בשם הרבי מאלכסנדר. השוה: "מבין במקרא" עמ' 394-395.

14. קהלת-רבה פרשה א; שוחר-טוב פרק צב.

15. תורה-תמימה קהלת א אות יח.

16. לשון המדרש ב"שוחר-טוב" נראית מדוייקת יותר, והשוה הערות ר"ש בובר שם.

גם ההבל השייך לשבת¹⁷ "ואעפ"כ חזר וראה שאדם חטא בה ומתחייב בנפשו, אמר גם זה ההבל".

לעצם המושג "הבל" ולביטוי "הבל-הבלים" ניתנו כמה וכמה פירושים. ר' עובדיה ספורנו כתב: "הנה כל מחודש [נברא] בלתי מכוון [מתואם] אל תכלית נאות למעלת חידושו [בהתאם לעובדת בריאתו] יקרא הבל. והדבר מהם [מהבלים כגון אלו] אשר תכליתו [סופו] יותר גרוע יקרא הבל-הבלים כמו שיקרא היותר קדוש, קודש-קודשים¹⁸. בעל ה"מצודות" פרש "דבר שאין בו ממש והוא מושאל מלשון הבל הפה הנזכר בדברי חז"ל"¹⁹, ואילו המפרשים בני דורנו מנו כשמונה הוראות לשם הבל, וכמעט כולם בהוראה שלילית²⁰.

אף בספרי ההגות גילגלו בהבנת מושג מפתח זה בספר קהלת²¹. ב"מגיד דבריו ליעקב" כתב ה"מגיד" "חיות [הנשמה] אינו יכול לסבול שיהא בגוף, לפיכך הולך החיות בגוף מיד חוזר למעלה, וזהו ההבל"²². הרב בעל ה"תניא" ב"לקוטי תורה" דן במושג זה כמה פעמים²³ ובין הדברים באה אף התייחסות לבחינת ההבל שבשבת²⁴. "מה שכתוב כי הכל הבל היינו כי גם חכמה עילאה נקראת הבל והארה בעלמא, וכענין בראשית — שהיא חכמה — נמי מאמר הוא²⁵ בחינת הבל לבד". חכמה עילאה באה מן האין, וזהו ההבל דקדושה הגדול ביותר. "זכמו שאמרו [במדרש] רבות בקהלת בתחילתו, ששלמה אמר שבעה הבלים נגד שבעת ימי בראשית, הרי שאף יום השבת נקרא הבל, ושבת הוא חכמה עילאה, והיינו לפי שיש בחינת שבת בשבתו, שגם יום השבת דעכשיו נחשב כחול לגבי יום שכולו שבת, לכן נקרא הבל". ככל שתלך ותתעמק בחינת

17. אם כי הוא אינו תואם את שאר יצירת הימים הנדונים להבל על-שם סופם.

18. קהלת א, ג. השווה: רד"ק בראשית ד, ב.

19. ראה "היכל הקודש", מנדלקורן: הבל.

20. "דעת מקרא" קהלת עמ' 14.

21. השוה: רמב"ן בראשית ד, א: וקראה האחד בשם קנין והשני הבל, כי קנין האדם להבל דמה, ולא רצתה לפרש זה, על-כן לא נכתב טעם בשם השני. והסוד המקובל בענין הבל גדול מאד. עיין עוד בר' בחיי שם ובהערות שוועל. "תורה שלמה" בראשית ד, אות כד ושם בהערות. "הכתב והקבלה" בראשית שם ובפרושו של שד"ל.

22. ס' קנב, וראה במהדורת שץ-אופנהיימר עמ' 252 על תורת "ההבלים" ושם בעמ' 324.

23. על הבל-הלב-להב, ב"לקוטי תורה" פ' אחרי עמ' 50. על הבל כהתפשטות חיות הנפש, פ' במדבר 22. על הבלא דגרמי ב"תורה אור" דף קי עמ' ד. (ועיין עוד "דובר צדק" 106). על המאמר הנדון בקהלת-רבה א כשהוא מתפרש על ז' מדות ראה "לקוטי תורה" פ' נשא כט, ע"ב; פ' במדבר עמ' 24.

24. פ' בחוקותי עמ' 100. ראה עוד ב"שם משמאל" מועדים עמ' קפה: ודברי המדרש שתומים מתחילתם ועד סופם, והוא הולך ומפרשם על-פי דרכו.

25. ראש-השנה לב, ע"א.

שבת שלנו כך תלך ותגדל בחינת ההבל המתייחסת לשבת. פנימיותה של השבת המתגלה והולכת הופכת את המעטה החיצוני הקודם להבל. זוהי אמנם המשמעות השלילית של מושג ההבל, אולם מדברי בעל "לקוטי תורה" משתמעת הוראה נוספת: הבל חיובי, זה שמחמת "אוריריותו", רוחניותו המופלגה, אי-אפשר לו להתפס כמממשות, אלא ביחס בראשיתי בלבד, ראשוני, שמחמת שיגובו אין לנו בו תפיסה – חכמה עילאה, קדומה²⁶.

דברי המדרש הבעייתיים על ההבל שבשבת נתפרשו בצורה נועזת אצל אדמו"רי גור הראשונים. הטהרה של הימים הנוראים מעמידה את ישראל בנקודת הראשית הנקיה מחטא, כתינוק שנולד. והנה על תינוקות דרשו חז"ל²⁷ אין העולם מתקיים אלא בשביל הבל תינוקות של בית רבן, ומעלתו של הבל זה שאין בו חטא. נמצא "שאזור ר"ה ויוהכ"פ שבני ישראל נטהרו מעונותיהם נעשה הבל פיהם בלי חטא כמו תינוקות שהבל פיהם מקיימין העולם, לכן קורין קהלת". דברים אלה שמע בעל "שפת-אמת" מפי זקנו בעל "חידושי הרי"ם"²⁸. אלא שאצלו עצמו התרחבה היריעה. בר"ה מתחדש חיות כל איש ישראל והוא שנאמר "ויפח באפיו נשמת חיים" והוא הדיבור כמו שנאמר "לרוח ממללא"²⁹. ההתחדשות והתשובה של ראשית השנה, חידושה וחיזוקה של השקפת העולם מביאים את המעיין לההביל את ערכי העולם החולף. "אחזר ר"ה ויוהכ"פ ששבין בני-ישראל, משליכין הבלי העולם". מכאן קריאת ההבל כנגד כל הבלי העוה"ז, ולכן רומז המדרש בדרשת ששת "ההבלים" בתחילת ספר קהלת שהם כנגד ששת ימי היצירה. אלא שמדברי חז"ל עולה הוראה נוספת, חיובית, למושג הבל. הבל פיות שלא חטאו, שהוא-הוא המקיים את העולם. כנגד הבל שביעי זה יש לכוין את יצירת היום השביעי – "הבל שבקדושה". אכן, בין שתי המערכות הללו, ההבל ה"הבלי" וההבל הבונה, קיימת תלות. "על-ידי שיודעין שהבל הבליים כל הבלי העולם הזה, על-ידי זה זוכין להבל התורה שהוא רומז על יום השבת כמו שאמרו במדרש³⁰ ש"הכל הבל" הוא כנגד שבת קודש והוא הבל אמת". כשבאים בימי הדין לחשב חשבונות של עולם מגלים בתוך

26. השווה: שקר החן והבל היופי (משלי לא, ל) ושם בפרושי הגר"א, המלבי"ם ו"דעת מקרא". ע"ע סנהדרין כ, ע"א.

27. שבת קיט, ע"ב.

28. "שפת-אמת" סוכות תרל"ז עמ' 188.

29. אונקלוס בראשית ב, ז. עיין "תורה שלמה" בראשית ב, אות קסא. נראה שכוונת בעל "שפת-אמת" למסורות חז"ל על בריאת האדם בר"ה. על אותה שעה שנאמר עליה "ויפח באפיו", תהליך שבמידה מסויימת חוזר על עצמו מדי התחדש השנה.

30. בודאי כונתו ל"שוחר טוב" פ' צב, בו מוזכרת נימה חיובית ביחס ליצירת השבת, מה שלא מופיע בקהלת-רבה.

העולם ההבלי יסוד איתן אחד, רוחני, שאכן מכח התייחסותו לימי היצירה אף הוא הבל, אלא שהוא הבל-אמת, והוא ההבל המקיים את העולם ומעניק לו את משמעותו. קיום זה בא על-ידי הבל-הפה, העוסק בתורה בלי חטא, והוא ההבל העולה מיצירת היום השביעי.

קדושת ההבל מעידה על דבר ד' הנתון בתוך הפה ולכן היא טעונה שמירה מעולה. מי שנחון בכוחות רוחניים חייב לכוונם לאפיק יצירתי ולהגן עליהם מפני סטייה. לסוכה יש אופי של הגנה³¹. אופי זה נתנו בעל "שפת-אמת" ענין לקריאת קהלת. הכרת "הבל הבלים" לעומת עולם ומלואו, עולם וקניניו, אפשר לה לבוא רק אחרי ההתעלות של הימים הנוראים. הכרזה זו על קריאת השליחה שבה ועל קריאת החיוב שבה, מעידה על דבר ד' בפייהם של המכריזים, והיא מזקיקה התייחסות של זהירות. מכאן "דרש" בעל "שפת-אמת" את הפסוק (ישעיה נא, טז) "ואשים דברי בפיך הוא בר"ה ויוהכ"פ, ובצל ידי כסתיך הוא בסוכות". ההבל החיובי, היוצר, צריך לו שיהא נשמר במסגרות דפנות הסוכה הקדושים כל שבעה, שלא יתפשט כח האדם, שהתעלה והתעצם בימים הנוראים, "לבר מן הקדושה".

כך הוא ענינה של מגילת קהלת על "הבלה הכפול" כל שנה, בשבת, במועד חג הסוכות. אמנם בשנת השבע מקבלים המושגים בסוגיה זו – הבל, דיבור, אפסיות קניני הממון וכו' – משמעות מיוחדת. כל קריאתה של השמיטה היא תגר על הישגים הכלכליים, ענינה בהבהלת קניני החומר. מה תגדל ותתעמק, איפוא, הכרזת "הבל הבלים" המקופלת בקריאת הקוהלת בראשית השמיטה. ולעומתה מה תתעצם ותתחזק הדגשת הבל דקדושה, זה המעמיד את העולם על יסודו הרוחני, המקיים את העולם בהבל פיו, זה הרואה בערכים הרמזים במושג השבע את עקרונ המוחלטות³². "הבל דקדושה" זה, הוא ההבל השביעי המעניק לעולם את משמעותו.

כשאנו יוצאים מימים נוראים שבחודש השביעי בשנה השביעית, נכנסים לחג "שבועת ימים בשנה"³³ וקוראים ביום השבת שבו את הקריאה כפולת השבע –

31. השווה: "שפת-אמת" דברים עמ' צג "והנה בר"ה ויוהכ"פ נגאלין בני" מיצר הרע בחדס עליון. ואחר זה צריכין הגנה יותר, כי התיקון שאינו בא מצד זכות עצמו רודפין אחריו הקיטרוגים. לכן הקב"ה מגין עלינו אח"כ בסוכה". ראה עוד "תפארת שלמה" מועדים דף נח, ד: מצות סוכה הבאה אחר ימים הקדושים להיות למחסה ולמסתור על האורות היורדים בר"ה ויוהכ"פ כאם המסוככת על בניה. וראה "סוד ישרים" אות פד, דף מא, ע"ג. "פרי צדיק" דברים 247. מאמרי הראיה עמ' 149. מועדי ראיה עמ' צה, בהערה.
32. ראה לעיל, עמ' 70 ובמקורות שצוינו שם.
33. ויקרא כג, מא, וראה ב"ליקוטי שפת-אמת" שבת חוהמ"ס: מה שלא נאמר בשום חג, וע"ע "שפת-אמת" דברים עמ' 182.

הבל, יש בכך עדות לדבר-שמים הנתון בפינו, שהרי על השמיטה נצטוינו בלשון "זוה דבר השמיטה"³⁴. אכן קריאה של הבל-אמת היא זו, "ודבר ד' בפינו אמת".

העיון בדברי המדרש על הבל השבת העסיק את בעל "שפת-אמת" עוד מלפני היותו אדמו"ר. ברשימות מהשנים תרכ"ו-תרכ"ז שנדפסו ב"ליקוטי שפת-אמת" באו שני קטעים העוסקים בהסברת המושג ובהעמקתו. כאן בא גם ניסוח בהיר של השאלה "איך קורא הבל על השבת", ואילו התשובה מפרשת את ההבל שבהכנסת שבת למסגרת ימי המעשה. מכיון "ששבת הוא אור שבעת ימים וצריך להיות ימי השבוע נמשכים אחר השבת", הרי שמי "שאינו שומר נקודת השבת הוא מושך נקודת השבת אחר החול ונקרא מחלליה — על זה קורא קהלת תגר, על מי שאינו שומר נקודה זו". ענינה של נקודה זו במרכזיותה ובכלליותה. "קבוץ כל כח האדם להיות הכל בטל אל נקודה צפונה שהיא בחינת השבת, ואז קונה שביתה במקום מנוחתו". לשון אחרת: השבת היא הנקודה ה"ארכימדית" של היצירה, והכל נדון ביחס אליה "ואז יודע שהכל הבל זולת הנקודה שנקראת שבת שהיא שורש הכל". כך גם מוסבר סיומה של המגילה "סוף דבר הכל נשמע וכך מה שיש רמיוא דחכמתא בכל דבר להיות נשמע ממנו [מכל ישות יש להסיק] את האלוקים ירא — זו נקודת השבת [המוחלטות] הגנוז בכל דבר".

כך גם מוסבר השם קהלת על-שם ההקהלה. הכינוס והאסיפה של כל פרטי המציאות למרכז אחד. הכללה זו של כל היישויות היא ענינה הפנימי של השבת, "שבת כללא דכל אורייתא כולה"³⁵. מבחינת ההסתכלות השבתית הרי שכל הפרטים העומדים בפני עצמם הם הבל, ואם אכן גם בחינתה הכללית הזו של השבת תהא נדונה כפרט — אזי גם הוא הבל.

קריאת מגילת קהלת בשבת תוכן פנימי יש בה. הרמוניה פנימית מאחדת את השתים — חיפוש אחר נקודת המשמעות "של כל המעשה". אלא שבעל "שפת-אמת" העמיק בענין אף מהבחינה הלשונית. שבת היא בעלת הוראה כפולה. מחד, משמעה — השבתה, הפסקת יצירה, שביתה וכליו, ואכן כאן נעוץ יסוד ההבל, האפסות והכליון. מאידך, ענינה בשביתה והפסק כשאין כבר משמעות לפעולה ולעמל, כשכל מלאכתך עשויה, כאשר נחשפת נקודת השורש הגנוזה בכל דבר³⁶. לשון אחרת: כשהכל מתמקד ומתקפל בנקודת היסוד, הרי באה השביתה

34. דברים טו, ב. לעיל עמ' 250.

35. זוהר, ב, צב, ע"ב.

36. השוה רש"י בראשית ב, ב. שתי דעות על "יצירת" היום השביעי. יצירת המנוחה החיובית בשבת — באה שבת באה מנוחה. אמנם בחינה זו, האוביקטיבית, של המנוחה קשה לתפיסה ולהשגה, ולכן הביא רש"י את פרושו הראשון מהבחינה הסובייקטיבית. "נראה כאילו". ראה שם ב"גור אריה" ובמהדורת הרטמן.

מכיון שאין צורך בכל פעולה אחרת שאינה אלא הבל. עיסוק במלאכות פרטיות, במגמות שוליות, פרט למגמה המרכזית, אינו אלא חילול השבת. גזרת "מחלליה מות יומת" מעמידתנו על ההבל שבחיי העושה וההבל שבמותו. לעומת זאת כשאין מכירים במרכז השבתי המלכד הרי כל ריבוי הפרטים אינו אלא הבל-הבלים.

קריאת קהלת בחג האסיף על-שם ההתאספות וההתקהלות של כל תופעות היצירה היא באה. מכאן ענינה אצל יוסף החולם על מאלמי האלומות המשתחוים [מתבטלים] לאלומת³⁷. את יסוד כלליותו של חג הסוכות – חג האסיף מצא בעל "שפת-אמת" בביטוי היחידאי: שבעת ימים בשנה³⁸ ובניב המיוחד "תקופת השנה"³⁹. "לשון הקפה, והיא הנקודה [המרכזית] שיש בעולם המזיחה כל". אלא שהוא המשיך להעמיק ולראות את "השנה כפרט וחג הסוכות ככלל, שאלו ז' ימים הם ההארות אשר נליהם טובב כל השנה". מערכת הפעילויות השנתית, נאספת ונקהלת ומסתכמת במגמה אחת, כלשון הסיכום של חכמת הקהלת: סוף דבר, הכל נשמע⁴⁰.

מעשה אף אנו נאמר: כבר התברר, במה שקדם, יסודה הכללי של השמיטה⁴¹. נמצא שההתאספות וההקהלה של סוכות שבשנת השבע יעמיקו פי שבעה. שבעת ימי החג הכלליים ביחס לשש שנות העבודה הפרטית.

בשבת שבימי חג האסיף בשנה השביעית מקהיל קהלת בן דוד את כל המעשים הנעשים על פני האדמה וקורא לעומתם בקול גדול כפול שבע: הבל הבלים. הוא נושא עיניו למה שלמעלה מהשמש ורואה את כלליות המעשים והתכללותם ומפטיר: "ויכולו השמים והארץ", ויכל "ממש כלות וביטול כל דבר אל בחינת חיות

37. על יוסף בבחינת שבת ראה: לעיל פ' ויחי.

38. לעיל הערה 33.

39. שמות לד, כב, ונכלל בקריאת התורה בשבת חול המועד סוכות. השווה: רד"צ הופמן ויקרא כג עמ' פח. "העמק דבר". "דעת מקרא". אולי מכאן סיוע לשיטת הראשונים והגר"א בדבר השמיטה המסתיימת בסוכות של השנה השמינית, ראה לעיל עמ' 300, 325 הערה 1.

40. ראה "נתיב בינה" ד עמ' 201 בשמו של הרב י"צ קרליבך. ע"ע "מנחת ש"י" בסוף קהלת: סוף דבר, סמ"ך רבתי, ובמסורת הברית הגדול, לרמז שהסמ"ך הזה יש בו סודות עמוקים ונעלמים וגדולים ואינם נגלים כי אם לברי לבב וליודעי חן. השווה: "ראש מילין" (מהדורת תשמ"ז) עמ' יח, פט, על האות סמ"ך "המקפת סביב, מבלי תת מקום לצאת מתחומי ההקצבה המציאותית; הסגירה בתוך הגבולים, לכל נקצב וכו' נושא בקרבו את הסמך היותר חזק לשמירת מהותיותו". האות הרבתי עדות למקיף, הכולל את כל ריבוי הפרטים ההבליים, אלה המקבלים את משמעותם ע"י התיחום.

41. עמ' 223 ואילך. להלן עמ' 394-396. ראה עוד "אגרות ראייה" ב, עמ' קפד: מצוה גדולה וכללית כקדושת השמיטה.

הפנימיות שהיא בחינת השבת ונעשה הכל הכל-הבלים להיות בטל אל השבת⁴² בטל אל השביתה, בטל אל מועד שבתה של השביעית.

ה) שמחת בית השואבה בשביעית.

שאיבת המים בחג הסוכות כדי לנסכם על-גבי המזבח נעשתה בעסק גדול. נתלוותה לכך שמחה רבתי כפי שבא תאורה במקורות חז"ל⁴³. בעבודה זו, שנמשכה משעת אחה"צ בימי חול המועד ועד לשעת בוקר מוקדמת⁴⁴ משוקעים היו ערכים רוחניים נאצלים⁴⁵, וביניהם – הדגשת התאום שבין המטרה לאמצעים. סוגיה זו, של מטרה ואמצעים, נפתחת מימות עולם. כך כתוב ב"אורות התשובה" פ"ו ז'.

מתחילת הבריאה ראוי היה טעם העץ להיות גם הוא כטעם פריו (ב"ר פ' ה' רש"י בראשית א' י"א). כל האמצעים המחזיקים איזו מגמה רוחנית גבוהה כללית ראויים היו להיות מוחשיים בחוש נשמתי באותו הגובה והנעם, שנעצם המגמה מורגשת בו כשאנו מציירים אותה. אבל טבע הארץ, התנדודות החיים, ולאות הרוחניות כשהיא נסגרת במסגר הגופניות, גרם שרק טעמו של הפרי, של המגמה האחרונה, האידאל הראשי, מורגש הוא בנעמו והדרה, אבל העצים הנושאים עליהם את הפרי, עם כל נחיצותם לגידול הפרי, נתעבו ונתגשמו ואבדו את טעמם. זהו חטא הארץ, שבעבורו נתקללה כשנתקלל גם האדם על חטאו. וכל פגם סופו לתקון. על כן מובטחים אנו בברור, שיבואו ימים שתשוב הבריאה לקדמותה, טעם העץ יהיה כטעם הפרי, כי תשוב הארץ מחטאה, וארחות החיים המעשיים לא יהיו גורמים לחוץ בעד הנעם של האור האידאלי, הנתמך בדרכו ע"י אמצעים הגונים, המחזיקים אותו ומוציאים אותו מן הכח אל הפועל.

דרשת חז"ל על עץ פרי, מה הפרי אף העץ נאכל⁴⁶ נתפרשה לרב קוק⁴⁷ כבטוי למתח שבין המטרה לאמצעים. הפרות הם המשל למטרה, לתכלית המבוקשת,

42. לקוטי "שפת-אמת" שבת חוהמ"ס, וראה עוד לעיל עמ' 329-328.

43. סוכה נ"א ע"א ואילך.

44. סוכה נ"ג ע"א: אמר ר' יהושע.

45. סוכה נ' ע"ב: מצוה חשובה היא ובאה מששת ימי בראשית. שם תוס' ד"ה חד. שמשם שואבין רוח"ק. רמב"ם הלכות לולב פ"ח הט"ז, והשוה הלכות תמידין ומוספין פ"י ה"ז.

46. ב"ר ה' ט' ובמפרשי המדרש וראה תו"ש בראשית א' אות תקסד.

47. כנראה בעקבות דברי המהר"ל ב"גור אריה" בראשית א' י"א. ובסגנון כמעט חופף כותב האדמו"ר בעל "בית-יעקב": עץ היינו ההכנה שמכין את עצמו להוציא פרות, ופריו היינו

ואילו העץ, גזעו וענפיו הם המרכיבים המובילים את המבוקש. ההוראה בראשית הבריאה "עץ פרי" משמעה זהות בין העץ = האמצעים, לבין הפרי = המטרה. אולם מצב אידאלי כזה הוא למעלה מהשגת עולם החומר, ולכן בא הפער בין השנים. כשחזון התשובה יגיע לשלמותו תתבצע המחשבה הבראשיתית על כל משמעויותיה – טעם העץ כטעם פריו.

בכוון זה פרש גם הרמב"ם⁴⁸ את התלות שבין האפשרות לעשות את רצון הבורא (מטרה) לבין שכר המצוות בעוה"ז (אמצעי), ובמינוחו של הרב דסלר, "כלים לעבודת ד'⁴⁹".

שניות כעין זו של מצוה וכליה, מטרה ומכשירה, אנו מוצאים אף ביחס שבין נסוך המים לבין השמחה הנלווית. מצות נסוך המים היתה בשעת הקרבת תמיד של שחר בימי חג הסוכות⁵⁰. השאיבה מהשילוח היתה לפנות בוקר⁵¹ ואילו השמחה הנקראת "שמחת בית השואבה" התחילה מעת סיום הקרבת תמיד של בין הערביים ביום הקודם. הבדלים אלו בלוח הזמנים, בין שעת הקיום הממשי של המצוה לבין הכנותיה ומכשירה העסיקו את המהרש"א שכתב בחידושי אגדות:

עיקר המצוה היא נסוך המים ושאיבת מי השילוח צורך נסוך הוא וכו' למה נקרא מקום השמחה שבעזרה בית השואבה, הרי ליה למיקרי בית נסוך, וקאמר (בירושלמי) משום שע"י השמחה שריתה שם ע"י נסוך המים היו שואבין רוח"ק שאינה שורה אלא מתוך שמחה וכו' דבקרא נמי דנילף מיניה נסוך המים בשמחה, לא ה"ל למיכתב ושאתם מים בששון אלא נסכו מים בששון, אלא מדכתיב ושאתם [משמע] ע"ש שאיבת רוח"ק. והכי פרושו ושאתם רוח"ק ע"י נסוך המים שהיה בששון (סוכה נ' ע"ב)⁵².

בתורת הע"פ של הרב קוק באה כמה פעמים התייחסות לשאלה זו:

- תכלית מבוקשו, שוה – כי משניהם תוצאות חיים (פ' אמור ס' נ"א. וע"פ פ' בראשית ס' ל"ה). "אור החיים" בראשית א' י"ב ד"ה והודיענו. חת"ס בראשית (מהדורת ירושלים תשל"ט) עמ' ב. "בית אהרן" פ' ויקהל. וראה ב"אגרות ראייה" ח"א עמ' ק"ה שהפרוש במדרש – אמנם שונה ממה שכתב באוה"ת – העסיק אותו כבר אז.
48. בפרוש למשנה סנהדרין פ"י (הוצאת "ראשונים" עמ' קכ"ג). בשמונה פרקים פ"ה, הלכות דעות פ"ג ה"ב, הלכות תשובה פ"ט, מר"נ פכ"ג. וע"ע משנתו של הרב קוק, צ. ירון עמ' 129.
49. "מכתב מאליהו" ח"ב עמ' 156, וע"ע שם עמ' 170, ח"ג 187 ואילך.
50. יומא כ"ו ע"ב ושם ברש"י ובתוספות ישנים, אמנם דבריהם צ"ע מסוכה נ"ג ע"ב, כי ריב"ח מתושבי ירושלים, והיה נוכח בהקרבת תמיד של בין הערבים, ועיין היטב שם ברש"י.
51. סוכה נ"א ע"ב, תוס' ד"ה קרא הגבר.
52. וע"ע ברש"י שדייק: כל שמחה זו אינה אלא בשביל נסוך המים. וברמב"ם שדן על השאיבה,

עמך מקור חיים, באורך נראה אור (תהילים ל"ז י). הבטוי הוא כפול — באורך נראה אור, כי את האור לכשעצמו איננו מסוגלים לראות, האור הוא רק מכשיר ואמצעי לראות דברים⁵³. לכן לגבי דיננו הכשר מצוה וגוף המצוה מחולקים כמו אמצעי ותכלית. ברם, כלפי שמיא ההכשר והאמצעי הרי הם כתכלית. לכן בעת שמחת בית השואבה היתה השמחה בעת שאיבת המים אף שזו היתה רק הכשרה ואמצעי לנסוך המים, וזה באורך נראה אור, ע"י אורך אור וראים גם באור-האמצעי את אור התכלית (שמועות ראייה" מהדורה ראשונה עמ' קל"ז). שמחת המצוה נקראה על-שם האמצעי, ע"ש השאיבה של המים, ללמדנו שע"י התקדשות והתעלות בשמחה לפני ד', הרי שהאמצעי — הכשר מצוה, עולה לדרגת המגמה — לדרגת המצוה, וזהו מה שאמר רב נחמן (סוכה נ' ע"ב) מצוה חשובה היא ובאה מששת ימי בראשית — מקורה של שמחת האמצעי היא בראשית הבריאה, במחשבה הקדומה שטעם העץ יהיה כטעם הפרי ("מועדי הראיה" עמ' קנ"ה, עמ' ק"י. וע"ע "אורות-התורה" פ"ח ה'. משנתו של הרב קוק, צ. ירון, עמ' 129).

זיקת נסוך המים לימי בראשית המודגשת בדברי ר' נחמן, מוסברת בדברי רש"י על סמך הנאמר (סוכה מ"ט ע"א) שהשיתין, החללים שמתחת למזבח, נבראו בבראשית⁵⁴. אמנם רש"י עצמו (ויקרא ב' י"ג) הביא ממקורות מדרשיים ש"מששת ימי בראשית הובטחו המים התחתונים ליקרב במזבח במלח, ובנסוך המים בחג"⁵⁵ ונמצא שיסוד נסוך המים קשור לחלוקת המים לעליונים ולתחתונים ביום שני לבריאה, ולבכיייתם של התחתונים המבקשים להיות "קמי מלכא". ע"פ הדברים לעיל ניתן לומר, בדרך האפשר, שהפרוד בין עליונים לתחתונים, יסודו במתח שבין המטרה העליונה למכשירים התחתונים. ואילו הנחמה והתקון — בהבטחת העילוי על גבי המזבח שהוא עצמו המבוקש הסופי: "על כל קרבנך תקריב מלח". אכן, אף יחס המלח לגוף המאכל והקרוב, נדון כיחס המטרה והאמצעים, המצוה ומכשיריה,

הנסוך, התקיעה והתרועה ב"תמידין ומוספין" פ"ל ה"ז ואילו על השמחה במקדש — מבלי שהזכיר את השאיבה והנסוך — בהלכות לולב פ"ח ה"ב-י"ד.

53. הוזה: עולת ראייה ח"א עמ' כ"א: האור בעצמו איננו דבר נראה, כי לא נתגלה בעולם לפי מדתו הכח הרואה את מהות האור. וע"ע פרקים במחשבת החסידות עמ' כ"ט דברי האדמו"ר מגור על שמחת בית השואבה כבטוי למעלת ההכנה, ובסודר השפ"א, ליקוטי יהודה עמ' י"ד-כ'.

54. וע"ע תו"ש בראשית א' אות מ"ב.

55. וראה תו"ש ויקרא ב' אות קי"א, גו"א ויקרא ב' י"ג. שפ"א דברים עמ' קי"א. ש"מ מועדים ק"מ. באר-משה בראשית ח"א עמ' רכ"א. "פחד-יצחק" יוה"כ"פ עמ' קיג, ובא"ע ישע"י כ"ד ט"ז שהכבוד בא ממקום רחוק.

ולכן בשולחן גבוה הדגישה התורה "תקריב מלח" ופרש המלבי"ם "לא מצאנו לשון הקרבה על דבר שבא לתקן הקרבן וכו' ותפס לשון תקריב להורות שדין המלח כדין הקרבן"⁵⁶.

באותה שמחה שקדמה לנסוך המים בפועל, בשמחת בית השואבה, נתייחד מקום לבעלי תשובה. כך מעידה התוספתא (סוכה נ"ג ע"א) והיא אף שימרה לנו את נוסח שירתם, לצידה של שירת הזקנים ואנשי מעשה וביניהם הלל הזקן⁵⁷. מעגל הרוקדים בשמחת בית השואבה נע מסביב לרעיון התשובה, נאדרי בהיקפו. תשובה המקיפה את הדומם, הצומח והמדבר. הרוקדים ומפזמים על זקנותם שכפרה על ילדותם הרי הם משוררי התשובה. בעצם שמחתם על שאיבת המים, על אמצעי המצוה ומכשיריה, הם מאמתים את שיבת טעם העץ שיהא כטעם הפרי. ואילו בהעלאת המים הדוממים ע"ג המזבח חוזרת ההוויה לנקודת בראשיתה. מבלי פרוד בין מים עליונים לתחתונים, אלה כאלה משמשים "קמי מלכא". כי אכן ענינו של כל בעל תשובה לשוב למקור. נסוך המים יסודו בשיבה למקור, לאחדות שלפני ההתפלגות היצירתית, הן בדומם – במלח ובמים, והן בצומח – העץ ופרותיו. במרכז מעגלה של שמחת בית השואבה – דמותו של עולם מתוקן, כזה שעלה במחשבה תחילה⁵⁸.

נוסף על שמחת בית השואבה הרי סמלה של אחדות העץ ופריו, הכלים והמטרה, מוצא את בטויו באתרוג. כך דרשו חז"ל (ת"כ ויקרא כ"ג, סוכה ל"ה ע"א): "פרי עץ – שטנעם נעצו ופריו שוה"; "עץ שפריו הדרו ועצו הדר" (ירושלמי סוכה פ"ג ה"ה) "שנעצו נאכל כפריו" (ב"ר ט"ו, ת"ש בראשית ג' אות כ"ה). על המשמעות הטכנית-ממשית של הדברים עמד בעל "כפות תמרים" (סוכה שם). ובא הסברם בפרוש רש"י הירש (ויקרא כ"ג מ') ושם באה – בעקבות חז"ל (ב"ר ט"ו) – גם ההשוואה לעץ הדעת. ואילו על המשמעות ההגותית עמדו גם במחשבת החסידות⁵⁹ וגם במחשבת המוסר⁶⁰.

56. וראה ת"ש ויקרא ב' אות קט"ו שהוכיח מלשון הראשונים ש"תמלח" אינו הכשר רק עצם מהות הקרבן. וע"ע שם אות ק"י ובמלואים עמ' 315. ואפשר עוד שלכן לכתחילה המצוה במלח שעבר תהליך התאיידות, שאף בו מתקיים העקרון של התקדשות המטרה מתוך האמצעים. ראה מלבי"ם ויקרא פ"ב ס' קמ"ה.

57. וע"ע "פחד-יצחק" סוכות עמ' קפ"ב. יוהכ"פ עמ' צ"ח.

58. השוה: "מוסר-הקודש" עמ' ק"מ, וראה על ריקודין של תשובה בעת קידוש-לבנה, לקוטי הלכות, ברסלב. הלכות ר"ח ה"ג אות ד'. וע"ע "חזון המקרא" ח"ב עמ' 158 על תקוני העתיד. התשובה במשנת הרב קוק עמ' 23.

59. "בית יעקב" פ' אמור ס' נ'. "תולדות אהרן" הובא "בביאורי חסידות לש"ס" סוכה לה, ושם על היחס בין אתרוג, פלפל ותלתן.

60. "אור הנפש" הובא ב"חכמת המצפון" מועדים עמ' ל"ד.

האתרוג מייצג את השויון של העץ ופריו, את האידאה הבראשיתית, המתגשמת בתקופת האחרית, ומכאן ענינו אצל חג הסוכות. על חג זה לימדנו המהר"ל (גבורות ד' פמ"ו) "שהוא שלימות האחרון; וע"י אותה שלימות — הדבקות בו יתברך. וזמן האסיף שיש להווייה אסיפה וכו' עוד יש אסיפה למעלה מאסיפה, עד שהכל נאסף אל הסיבה הראשונה". ובא הסברם של הדברים ב"פחד-יצחק" (יוהכ"פ עמ' צ"ד ואילך). "החזרת השליחות של כנס"י באחרית הימים כאשר יושלם המעגל, שייכת היא לחג האסיף, ע"ש החזרת הרכוש לבעלים וכו'. ולפי דרכו של המהר"ל, השמחה היתרה של חג הסוכות היא משום שמרום פסגת השמחה הוא דוקא בשעת הגמר, ושמחת בית השואבה מתייחסת היא בפרטיות לשמחת גמר שליחותה של כנסת ישראל, וחזרתה אצל משלחה ואסיפה לבית בעליה"⁶¹. שעת הגמר, שחג הסוכות האידנא היא בבואותו, מקור שמחתו — התאום בין כל מאורעות ההיסטוריה כמכשיר ואמצעי לבין תכלית ההווייה. שיא שיאי התקונים — חגיגת האסיף העולמי, תשובת העולם. בחינת האתרוג, העץ אשר בתוך הגן, הופכת לנחלת כל עצי הגן אשר בו מתהלכת האנושות.

על הצטלבות האתרוג עם נסוך המים מסופר בברייתא (סוכה מ"ח ע"ב), כשכהן צדוקי שאינו מכיר בקבלת תושבע"פ נסך את המים על רגליו ורגמוהו כל העם באתרוגיהם. ונתפרש הדבר כמין חומר "דוקא את האתרוגים בפניו, אם אין אתה מאמין בתושבע"פ מנין לך מצות אתרוג?" ("מעיינות" ב' עמ' 79) ועל-פי דרכנו: שניהם, גם האתרוג וגם נסוך המים ושמחת-שאיבתם, יסוד עניינם בהתאמת האור והכלים, הפרי והעץ, התוכן והמסגרות, לאחדות אחת הנמשכת והולכת מימי היצירה הראשונים ועד לאחרית המתקנת בסוכת אור-עורו של הלוינתן⁶².

על ערכים אלה היה להדחות בחג הסוכות של השביעית לפי ה"הוי-אמינא" שהעלו במכילתא, ומן הסתם היו להם תחליפים דוחניים ע"י קיומה של השמיטה. מעתה שלא זו ענינם כמסקנת מדרש ההלכה, הרינו זוכים הן לשמחת חג האסיף והן לשבת הארץ ועולה בידינו בהעמקה מיוחדת טעם העץ כפריו בשנת השבע. פער זה בין המטרה לאמצעים כיצד בא הוא לעולם, והרי הדבור המצווה היה עץ פרי; דהיינו, "שכל האמצעים המחזיקים איזו מגמה רוחנית גבוהה כללית" יהיו "מוחשים בחוש נשמתי באותו הגובה והנועם שעצם המגמה מורגשת בו". אלא "שטבע הארץ, התנדודות החיים ולאות הרוחניות כשריא נסגרת במסגר הגופניות" מנעו את הגשמתה של התכנית. ה"עצים נתעבו ונתגשמו", "זהו חטא הארץ" "ומובטחים אנו

61. וע"ע "חזון המקרא" ח"ב עמ' 290 על הבחינה האוניברסלית של חג הסוכות.

62. וע"ע לקוטי שיחות חב"ד סוכות תשכ"ו. לכשנעמיק נגלה שאף בחינות העור והאור יסודם בשניות של המטרה והכלים. (עיין לקמן: הפרדה מהסוכה, סוכת אורו של לוינתן.)

שיבואו ימים ותשוב הארץ מחטאה". (אורות-התשובה). נסיגות מתכנית הבריאה הבסיסית באו כתוצאה מהתרחקות יתר מהנקודה הרוחנית. המסגרת הגופנית גברה על התוכן הפנימי, השכיחה את המגמה הסופית והפכה מטרה לעצמה. עבודת האדמה וכל המנגנון שנתלווה לכך הוא הבטוי הנמרץ להשתעבדות זו. נשתכח טעם הפרי והכל עוסקים בטעם העץ ש"נתעבה ונתגשם" וב"חומר הגס" ורואים בו תכלית היצירה. "מלך לשדה נעבד" (קהלת ה' ח') "אפילו מלך ששולט מסוף העולם ועד סופו — לשדה נעבד", "שהוא שואל עבדה השדה פרות או לא עבדה" (קה"ר). ההתנערות מהתלות בקרקע היא סוף ענינה של שנת השבתון. בשנה זו מחזירים שומרי שביעית אחר "טעם הפרי" ומתרחקים מהעץ ומעבודתו. הרי הם עוסקים במטרות, בתכלית, ולא במכשירים ובאמצעים. מכאן אף יסוד התשובה המתייחד לשמיטה — האידיאה כפי שעלתה במחשבה.

להבין ענין שמיטה מה היא, נראה דהנה הקב"ה ברא כל העולמות כדי שידעו כל הברואים מאלהותו יתב"ש ולא יעברו רצונו ולא ישנו את תפקידם. והנה כתוב "עץ עושה פרי" ופירש"י שהארץ עברה על הציווי שהקב"ה אמר לה שתוציא עץ פרי שיהיה טעם העץ כטעם הפרי, והיא לא הוציאה אלא עץ עושה פרי. נוכל לומר שחטא הארץ גרם חטא האדם, כי מה שנתאוותה חוה לאכול מעץ הדעת היה מפני שטעם עצו ופריו שוין כאמור ותרא האשה כי טוב העץ למאכל ולא כתיב פרי העץ, ואלולי הארץ ששינתה תפקידה היה בכל העולם טעם עץ והפרי שוים, ולא היו מתאווים לעץ הדעת שבג"ע, וע"י חטא הארץ לא היה בכל העולם טעם העץ והפרי שוים, לכן התאוו לעץ שבג"ע שבראו הקב"ה כרצונו... צריכה הארץ תחילה לתקן את אשר עותה וע"י ישוב גם האדם בתשובה... עיקר תקון הארץ תלוי באדם... אם האדם שב בתשובה שלמה ומתקן מעשיו כראוי ומשים בטחונו בו ית"ש, גם הארץ נודככה ומתחרטת על ששינתה תפקידה בימי בראשית וסבה לעשות רצון הבורא להוציא תבואתה בלא חרישה וחריעה... שהארץ אינה המשנה מעשיה אלא ע"י מעשי ב"א, הרי שהזדככות הארץ תלויה בהזדככות האדם... יזרעו שש שנים לשם קדושה, דהיינו רק לקיום גופם, שיוכלו לעסוק בתורה ולא לשם תאוות עוה"ז ולא להרבות הון, ובזה מקדשים את הארץ, והיא באה עי"ז לידי זכוך יתר ומתחרטת על השינוי של ימי בראשית... וזהו ענין שמיטה שנצטוו ישראל, ומזה יראה האדם שלא יטה שכמו אחר טרדות הזמן יותר מן ההכרח... ובזה יקדשו הארץ ותבוא לידי תשובה גמורה על השנוי של ימי

ק"ט ("מאור ושמש" ראש פ' בהר וראה לעיל עמ' 50).

יסוד התשובה מתעמק בשביעית, גם הארץ שבה. ערכי התשובה המתיחסים לסוכות מתגדלים; שמחת חג האסיף של השביעית יסודה בשמחת התשובה. תשובה זו ע"י שהיא מדגישה את המטרה ומשבצת את הכלים במקומם הראוי, הרי היא מעדנת את האמצעים ומביאה עלוי לחומר. הוא מה שכתב בעל

"שפת-אמת": "בכח שביטת האדם צריך לעורר כל הנבראים... יכולים לעורר גם הדומם להעלותו עד מקום השגחה שהיא בשורש" (ויקרא עמ' 191, וע"ע משנתו של הרב קוק, צ. ירון, עמ' 129).

קידוש החומר והעלאתו בא לידי בטוי נמרץ בשעת האכילה ומכאן הפרקים ב"מוסר-הקודש" (עמ' ר"צ-רצ"ה וע"ע "אגרות ראייה" ח"ב עמ' קס"ח) על שמחת האכילה בקדושה ועל המאכל של ארץ-ישראל. אמנם השאלה אם יש מצוה באכילת פרות שביעית נדונה בראשונים ובאחרונים⁶³. אולם מכל-מקום עצם האכילה כמשמעות הבולטת ביותר של האמצעים מתייחסת לבעית העץ ופרותיו. אכן בעיה זו עוברת בתולדות העולם הן לאורך ההיסטוריה, מראשיתה בגן-עדן ועד לאחריתה בעולם התקון, והן לעומקם של רבדי התולדה, כפי העולה מדברי "מוסר-הקודש":

חטא הארץ שאין טעם עצו ופריו שוים, הוא הגורם לכל השינויים של הדרגות, שיהיו באופן הנוגד זה מזה, ובעולם המוסרי והחברותי הוא היסוד לשינויי הדעות שבין האנשים שתפקיד חייהם הוא הרוחניות, המדע, האמונה, התורה והמוסר העליון, ובין האנשים, שהממשלה וההנהגה הוא גורלם, הנדיבים, הגבורים, המלכים, וכל ההמון כולו.

אכילת הצדיקים, המרימה את יסוד החיים הכמוס שבכח הארץ, היא מחזירה את הארץ לתפקידה, והדרגות מתחילות לקבל צורה הדידית, שתהיה מוכנה להתחברות האופיים של המעשיים והרוחניים בכל יסודי החיים ("מוסר הקודש" עמ' רצד-64).

עד לימי האחרית כשתשוב האדמה לדרגתה כפי שעלה במחשבה תחילה, מקדמים הצדיקים את תהליך התקון ע"י אכילתם. אמצעי זה הוא החרף והמסוכן ביותר, בהתפכו למטרה לכשעצמה; אולם מאידך, טמונה בו אף הסגולה להדגיש את ה"כלי" בדרך למגמה התכליתית. מעתה, כששביטת השביעית היא המסייעת הנמרצת להכרת המטרה ולשמוש הנכון בכלים להשגתה, הרי שע"פ דרכנו – בעזרת שבת הארץ מצטמצם הפער שבין טעם העץ וטעם פריו, הן זה שברובד החברתי והן זה שברובד המוסרי.

העולם עומד לעלות ממעל למצב עבודת האדמה בצורתה האומללה... מעין עליה זו הוא אור המתגלה בשמיטה, בשבת הארץ, שנה של שביתה מכל עבודת הארץ... רשמים הם של עולם חדש... וסוכת עורו של לויתן, הכל לפי מעשיו ("חכמת הקודש" מהדורת תרח"ץ, עמ' תקפא).

63. ראה "שבת הארץ" קונטרס אחרון כא, מהד' מכון התורה והארץ כרך ב עמ' 773. "משפט כהן" עמ' קנב. "חזון-איש" ס' י"ד ו'. ס' כ"א יג.

64. וע"ע "ערפלי טוהר", מהדורת תשמ"ג, עמ' צ'. בני יששכר, שבת מאמר י'.

אורה של שנת השמיטה מעניק גם לתפילה על המים את מקומה הראוי. הן כפשוטה בהיות ברכת השנים כלי, והן במשמעותה האחרת, הרוחנית (ראה להלן בפרק על התפילה לגשם). מכאן שהפניה "נסכו לפני מים בחג", מתעמקת בשנת השבע ומתגלה בפנים רוחניות יותר. ואף שמחת ההכנה, שמחת בית השואבה, שמחת ה"כלי" מעודנת יותר. ואם אמנם נהפך מעגל הרוקדים בעזרה בשמחת בית השואבה למקור ממנו שאבו רוה"ק וכתרגומו של יהונתן: "ותקבלון אולפן חדת בחדא מבחירי צדיקיא" (ישעי' י"ב ג, ועיין היטב "חכמת הקודש" תקעד "על המגמה העליונה"). – רשאים אנו להעלות בדמיוננו כמה היתה רוה"ק זו מצוחצחת בחג האסיף של שנת השמיטה.

ז) סוכת אורו של הליתן

שכרו של המקיים מצות סוכה נתפרש במדרש "כל מי שמקיים מצות סוכה בעוה"ז אף הקב"ה מושיבו בסוכתו של ליתן לעתיד לבא שנאמר התמלא בשוכות עורו"⁶⁵. השלמתה של מימרא זו בדבריו של ר' יוחנן על סעודת העתיד מבשרו של הליתן, על שייריה הנסחרים בשוקי ירושלים, על "שעתיד הקב"ה לעשות סוכה לצדיקים מעורו של ליתן" ועל השמושים השונים בשיירי העור "והשאר פורסו הקב"ה על חומות ירושלים וזיוו מבהיק מסוף העולם ועד סופו שנאמר והלכו גויים לאורך"⁶⁶.

בעקבות מאמרי חז"ל אלו נתנסחה הבקשה בברכת המזון בימי החג (לפי נוסח הספרדים) "הרחמן הוא יזכנו לישוב בסוכת עורו של ליתן" ותפילת הפרידה (מיסודם של חכמי אשכנז)⁶⁷ ביציאה מהסוכה: "יהי רצון מלפניך וכו' כשם שקימתי וישבתי בסוכה זו כן אזכה (לשנה הבאה) לישוב בסוכת עורו של ליתן". פתרון מליצת חז"ל על אודות הליתן העסיק את הפרשנות לדורותיה, מימי הראשונים ועד פרשני דורנו⁶⁸.

פעמיים עסק הרמב"ם בענין. ב"מורה הנבוכים" (ח"ג פכ"ג) ראה את הליתן:

ככלל הסגולות הגשמיות המפוזרות בבעוה"ז וכו' והיתה הכונה בהן שאלו העניינים הנמצאים בעולם ההויה וההפסד לא יגיע דעתנו להשיג איכות

65. פסד"כ פכ"ט, וע"ע איוב מ' ל"א ושם בפירש"י וב"דעת מקרא", וראה עוד בילק"ש אמור כמה אוקימתות למי שמקיים מצות סוכה בעוה"ז.

66. ב"ב ע"ה ע"א.

67. ראה להלן: הפרדה מהסוכה וש"ת בשלהי השמיטה עמ' 457.

68. וראה עוד "אוצר ישראל", אנצ. עברית ערך "ליתן". ושם כרך י"א עמ' 50. על ענינה של הספרות המודרנית בנושא ראה בעתון "הצופה" כ"ד מנ"א תשמ"ב: האדם והליתן.

התחדשם, ולא לציוד מציאות זה הכח הטבעי בהם איך התחלתו, ואינם דבר שידמה למה שנעשהו אנחנו.

ובפרוש האפודי:

בתואר לויתן אין המכוון שיהיה שום בריה⁶⁹ אבל מילת לויתן ר"ל חבר סגולות גשמיות וכו' אשר אותם הסגולות נמשכות מצורות בע"ח, ובכלל חבר הצורות אשר יצר לשחק בו אשר אין כח באדם להשיג איכות התחדשם (וע"ע בש"ט וקרקשקש).

מזוית אחרת רמז הרמב"ם לענין כשדן ב"יד החזקה" על השכר לעתיד לבא:
 וחכמים קראו לה, דרך משל, לטובה זו המזומנת לצדיקים: סעודה⁷⁰.

סעודה זו ומרכיביה העסיקו גם את הרשב"א בפרושו לאגדות חז"ל⁷¹:

בהמות ולויתן הם בגוף ורמיזתם במושכלות, גם בספורם רמזו לנו ז"ל ענינים דקים וכו' ענין הנפש והשכל גם ענין החומר והצורה וכו' ענין לויתן חבר מלשון ילוח אישי אלי⁷², גם הוא ענין פאר מלשון כי לית חן הם לראשך, ומפני שמתלוח אל הנפש וכשהיא נגררת אחריו הוא לה לית חן נקרא לויתן וכו', ופעמים יקראו אותו לויתן מפני שהן מתלוין ומתחברין לגוף וכו' ולויתן הוא שאמר הכתוב שמשחק לפניו יתברך כלומר שכינו אותו כן מפני שדבק למעלה וכו'⁷³. ועל הצד הזה הוא שאמר עתיד גבריאל לעשות מלחמה עם לויתן וכו' שכל חבר העוה"ז השפל ולויו יש לו קצב ובא אל תכלית.

בעל "עקדת יצחק"⁷⁴ הלך כנראה בעקבות הרשב"א כשכתב:

ענין לויתן במאמר זה להם, הוא חבר השכל והחומר בבריאת האדם וכו' ועל זה הענין הוא קרוב שיפורש ענין הסינוד והסוכה ושאר ענינים שאמר על לויתן.

69. השוה פרוש הרד"ק לתהילים ק"ד כ"ו "שלא ראהו אדם ונודע בספור הכתוב".
70. הלכות תשובה פ"ח ה"ד. וראה שם בהשגת הראב"ד ובתשובת הכס"מ. ובפרוש "רמב"ם לעם" ציין למדרש הנעלם בזוהר בראשית קל"ה המדגיש את ענינו של הליתן בסעודת העתיד בדרכו של הרמב"ם, והשוה אבות פ"ג מט"ז: והכל מתוקן לסעודה. סנהדרין לח ע"א: כדי שיכנס לסעודה. פסחים קי"ט ע"ב: סעודה לצדיקים.
71. "עין יעקב" ב"ב ע"ה "הכותב", והשוה חידושי הרשב"א על אגדות הש"ס ירושלים תשכ"ו.
72. והשוה "לקוטי תורה" לבעל "התניא" פ' שמיני. בפרוש רש"ר הירש תהילים ק"ד נו. "נתיב בינה" ח"ב עמ' 294, 302.
73. רוצה לומר יש יחס בין הבריאה לבורא, יחס זה כיון שהוא מעלה נחת רוח נקרא משחק.
74. פ' שמיני שער ס', עמ' לד. וראה גם ב"עשרה מאמרות", "אם כל חיי" ח"ג ס' יח.

המשמעות של סעודת העתיד ושל הלוייתן והמשחק בו נדונה ע"י המהר"ל בכמה וכמה מקומות בכתביו. העומק של הענין הודגש אף בהקדמתו של המהר"ל לפרושו המקיף את כל המושגים הנזכרים בלשונות חז"ל: סעודה, שחוק, מסחר, סוכה.

אל תפן אל דברי המכחישים ענין הלוייתן ומפרשים דברים זרים בו, כי אלו האנשים לא נמסר להם חכמת סדר העולם מפי החכמים [באגדות הש"ס] אשר קבלו מפי הנבואה [במקראות על הלוייתן] אבל החכמים אשר קבלו מן הנביאים ידעו ועמדו על סודו וענינו⁷⁵. גם אין לך לומר כי היה דעת חכמים שיהיה הלוייתן בגדלו ובכל הדברים אשר אמרו חכמים שיהיה זה בגוף וכו'. וכן מה שאמרו שהקב"ה פורס עורו על חומת ירושלים וזיוו הולך מסוף העולם ועד סופו, מזה תוכל ללמוד שאין הלוייתן חמרי כמו בעלי החיים שאצלנו, רק שמדרגת דברים הם כמו פרות ג"ע, שאין אדם בעולם אשר לו חכמה ותבונה יאמר כי היו פרות ג"ע כמו הפרות שהם אצלנו שאין ג"ע נושא לדברים אלו וכו' רק היו בלתי חמריים, וכן בעצמו הלוייתן ובהמות בהררי אלף והאכילה בהם כמו אכילה שהיא בפרות ג"ע קודם שחטא האדם. (וכן לפעמים רואה אדם דבר בלתי גשמי ונתגלה לו ענין לוייתן). עצם האכילה נקרא כאשר האדם מקבל דבר המשלים אותו, דבר זה הוא עצם האכילה, ואף אם אינו בדברים גשמיים וכו' וענין האכילה והסעודה שהוא קבלת השלמה שתהיה לצדיקים לעתיד וכו'⁷⁶, לעתיד לא תהיה ערבות האוכל רק שם סעודה יהיה על זה שיקבלו הצדיקים השלמה במעלת הדברים האלו וזהו קיומם⁷⁷.

ומה שאמר אלמלא מכניס ראשו לג"ע אין כל בריה יכולה לעמוד מריחו, כי יש לו התקשרות עם ג"ע כי כל ענין הלוייתן הוא השמחה והעונג כמו שאמר הכתוב לוייתן זה יצרת לשחק בו וכו'. ופרוש אלמלא מכניס ראשו לג"ע שהיה פועל השנינו⁷⁸ רק מפני שהוא קשור בג"ע אשר שם הנחה והשקט ועונג וזה

75. והשוה את שכתב ב"גור אריה" בראשית א' כא: הרבה בכ"א אשר לא ראו אור החכמה קשה עליהם דבר זה ולא ידעו נתיבות החכמה שאילו ידעו לא יחשבו כזאת והיו נפלאים ומשתוממים על דבר נפלא הפלא ופלא איך חכמה ובינה כזאת נתן אלוקים בלב חכמים והיו אומרים ברוך שחלק מחכמתו ליראיו.

76. והשוה דבריו ב"דרך החיים" פ"ג מט"ז: והכל מתוקן לסעודה, עמ' קנב.

77. אמנם ראה בדברי המהרש"א ב"ב ע"ד ע"ב: יש לנו להאמין בכל הדברים האלה בפשטן אף שהמפרשים האריכו בדרוש הזה לפי כונתם, אין הדברים יוצאים ממשמעו. וע"ע ב"הכותב" ב"עין יעקב" שנתן את המשל ענין למלכויות אדום וישמעאל, והשוה זוהר תולדות קל"ו.

78. ר"ל גורם לפעילות ולשינוי במצב הסטטי המאפיין את ג"ע.

שהוא מבטל השינוי שיש בו חסרון וצריך אל השלמה וזה נקרא ריח⁷⁹. ומה שאמרו כי יחלקו אותו ביניהם והיו עושים סחורה בשוקי ירושלים שהסעודה היא לכל אחד ואחד בפני עצמו⁸⁰ והשלמה שאינה עצמית לו, דבר זה נחשב כמו הסוחר שלוקח מה שראוי לפי הזמן ולפי שעה ואין הסחורה שלמות עצמית, כי הסחורה אינה עצם האדם כמו שהוא האוכל שמתעצם בו האדם, וזוהי הסחורה שעושים בשוקי ירושלים, כי ירושלים אינו מיוחד לכל אחד ואחד בפני עצמו [עיר שחברה לה יחדיו] היא כוללת הצדיקים אשר יש בה, עד שהם כלל אחד ולכן יקנו מדרגת הלוייתן.

לצדיקים תהיה סעודה מבשר הלוייתן וסוכה מעורו של לוייתן. אחר כל עצם נמשכים דברים שאינם עצם, והדבר אשר ימשך לו נקרא כבודו של הדבר, כי הכבוד הוא מחובר ומצורף אל הדבר כמו שקראו חכמים⁸¹ למלבושי האדם שהם מכסים אליו מכבודתי וכו'. והעור לבעלי-חיים נחשב מלבוש אליו ולפיכך העור הזה יש לו מדרגת הכבוד⁸². בשר הלוייתן שהוא עצמו יהיה לצדיקים סעודה בו בקבלת מדרגת הלוייתן, והחלק השני שנמשך אחר עצמו והוא עורו, יקנו הצדיקים ג"כ כבוד וכו', הסוכה אשר יושב בה היא כולה כבוד⁸³.

הנשאר יפרוס על חומות ירושלים — סוכה לכל אחד מעורו של לוייתן, דבר

79. אמנם ראה בפרוש הרשב"ם ובדברי "בן יהוידע".
80. וע"ע ב"שפת-אמת" דברים עמ' צד: אומרים כך נזכה לישוב בסוכת של לוייתן, אעפ"כ יש בגן הרבה דרכים. וב"חכמת הקודש" (מהדורת תרצ"ח) עמ' תקפ"ב: וסוכת עורו של לוייתן. הכל לפי מעשיו של כל אחד ואחד.
81. שבת קי"ג, וראה "בעץ-יוסף".
82. השוה "בני יששכר" תשרי מאמר י' אות כב: ענני כבוד הם בחינת מלבושים וכו' הסוכה המורה על הלבושין. וראה ב"לקוטי מאמרים" לר' צדוק עמ' 200 על הלבושים והאור המקיף.
83. ע"פ האמור תובן גם חתימתו הפיזית של המהר"ל לפירושו ב"גור אריה" (בראשית א' כ"א) את ענין התנינים הוא הלוייתן: "והוא ית' יתן חלקנו בחיים ולשאוב מים בששון ממעיני הישועה [השוה: והששון והשחוק הכל אחד למבינים, והמים אין בהם דין רק רצון, חידושי אגדות למהר"ל ע"ז ג' ע"א]. ולשמחנו עם המצפים לשמחתנו [היא משחק הלוייתן] ויפרוש עלינו מזיו כבודו [והיא סוכת הכבוד שזיווה מבהיק עד סוף העולם. עפ"י יש להשלים את ההערה בסוף הגהות "חשק שלמה" למסכת סוכה — הביטוי "הפורש סוכת שלום וכו' ועל ירושלים" מעוגן בלשון חכמים "והשאר פורסו על חומות ירושלים. על הכתיב המלא והחסר של סוכה ראה ב"דובר שלום" בתוך "אוצר התפילות" על תפילת היציאה מהסוכה, שבסוכת לוייתן יושב כל ישראל בסוכה אחת.] ואז נשמח בארבע מינים. [בסוכת העתיד. וראה ב"בני-יששכר" תשרי ראש מאמר י' על לוייתן המחבר את השמות, וב"מכתב מאלהו" ח"ב עמ' 108].

זה מצד מקצת שיקנה כל אחד מקצת מן הלויִתן, והנשאֵר⁸⁴ שהוא הכל מן הלויִתן פורס על חומות ירושלים, שראוי שתהיה מדרגת הלויִתן מצד הכל, יקנה הכלל כי ירושלים כוללים הצדיקים שבה, וכן החומה של העיר הוא כבוד המקום⁸⁵ במה שהוא סביב המקום, מצורף למקום (חידושי אגדות ב"ב ע"ד-ע"ה).

משחק עם הלויִתן, מי אשר בונה בית תחילה אח"כ יש לו חבור לבית זה שבנה, ולכך אמר בג' שעות אחרונות משחק עם הלויִתן שהשחוק הוא התאחדות ודבוק הגמור עם מי שהוא השחוק, ודבר זה להוציא מלב המתפלספים שהם אומרים כי הוא יתברך מסולק מן העולם וכו' ודוקא לויִתן כי הבריאה הזאת אין היא בריאה כמו שאר בריות גשמיים, כי חבור הרצון הגמור שיש לו אל בריאה זו היא בריאה שאינה גשמית ושאר נבראים כפי מעלתם יש להם חבור הרצון וכו'. נקרא לויִתן לשון לוויה וחבור כי בריאה זו מיוחדת להתחבר הרצון עמה וכו' ואין דבר חבור כמו השחוק (חידושי אגדות ע"ז דף ג'⁸⁶).

אף בכתבי הגר"א מתפרשים הדימויים מהבחינה הרוחנית:

סעודת לויִתן הוא הדעת שתתרבה בארץ שהוא השמחה הגדולה אשר אין למעלה ממנה, וע"ז נאמר יצרת לשחק בו והוא השעשוע של הקב"ה עם הצדיקים שמחדש להם התורה. סוכה לצדיקים הוא עץ הדעת טוב ורע שלעתיד יהיה כולו היקף לקדושה⁸⁷.

84. השוה "בן-יהודע" ב"ב ע"ה: והשאר.

85. ראה ב"עיון יעקב" שגם הצדיקים נקראים חומה, "אני חומה – זו כנס"י".

86. המהר"ל הרגיש בקושי להבין את מליצת חז"ל זו ולכן הדגיש: מפני שהיו סבורים בנ"א כי שחוק הזה הוא מעשה התול והבאי, ולכן נבהלים על הדברים האלה. אבל חכמי האמת לא כן אתם, כי אין ענין השחוק הזה רק הרצון הגמור שמתאחד עם ברואיו. כי רז"ל בחכמתם לקוחים מהות ענין מה שהוא עצם השחוק, ועצם השחוק אינו אלא חבור והתאחדות הרצון עם הדבר שהשחוק עליו. ולפיכך אמרו שהוא יתברך משחק עם הלויִתן. ובאדם הוא ג"כ השחוק אצלו כאשר מתחבר רצונו אל דבר אחר לגמרי. [השוה: איוב כ"ט כד: אשחק עליהם, לא יאמינו]. אבל האדם אין רצונו מתחבר אלא לדברים אשר ערבים לו והם דברי התול וכו' ואין דבר שמתחבר אליו רצונו כמו הליצנות והשחוק. אבל עצם השחוק בעצמו הוא התאחדות הרצון עם דבר ואין השחוק בעצמו ההתול, שהרי כתיב אז ימלא שחוק פיניו וכו' אבל השחוק והשמחה מצד עצמו טוב שהוא מורה על השלמות. והבן הדברים האלו וכאשר תבין אותם אז ימלא פיך שחוק ושמחה (חידושי אגדות ע"ז שם). וראה עוד בליקוטי מאמרים לר' צדוק מאמר ט"ז (עמ' עו-פ) שאגב ענין השחוק בפורים הסביר את השחוק עם הלויִתן, וב"צדקת-הצדיק" ס' רס, וב"מחשבות חרוץ" ס' יג.

87. אבן שלמה פ"א ס' יא, וע"ע שם בהערות על מקורות בספד"צ. וראה "פחד יצחק" אגרות ומכתבים עמ' ד על שעשוע ומשחק בדברי תורה.

במשנתו של הרב קוק הוסבר ענין הלוינת ב"חכמת הקודש" ובדברים שבע"פ שבאו ב"שמועות ראייה". על בחינת הטבע המתמודד עם הקדושה נרמז במאבק הלוינת ושור הבר⁸⁸, ועל האחדות המקיפה את העולם כולו ואת עולמם של ישראל נרמז בלוינת המקיף ומתעקל כשזנבו בתוך פיו⁸⁹.

כל גודש ההגות במחשבת ישראל, לרבידה השונים, על ענין הלוינת התקפל בתפילה קצרה בעת היציאה מהסוכה. בנסוח תמציתי של "יהי רצון" התמקדו זכרונות העבר על סוכת ג"ע ותקוות העתיד על סוכת האור. אכן הכניסה לסוכה מלווה בתפילת "יהי רצון"⁹⁰ ואף ליציאה מתלוית בקשת "יהי רצון". מתוך עיון בדברי הראשונים והאחרונים המובאים לעיל, נפנים אנו לעיין בענינה של הבקשה בעת הפרדה מהסוכה.

הצעת הדברים כך היא: מקומו המיוחד לו לאדם הוא בגן-עדן. שם הוא מצא את עצמו לראשונה. "וישם שם את האדם אשר יצר"⁹¹ "ויניחהו בגן-עדן"⁹². אמנם גם לאחר שגורש משם, לא פסקו הגעגועים לשוב ולחדש את הימים כמקדם.

הנה כמתנת פרדה מעולם ג"ע נטל עמו האדם את המלבושים. כך מוסבר מיקומו של הפסוק "ויעש ד' אלוקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם"⁹³ בין הפסוקים בדבר העונש⁹⁴ לבין הפסוקים המספרים על הגרוש⁹⁵. יסוד הפנימי של הענין הוא פרק מפרקי "הלבושים". "כל הבריאה כולה הם לבושים שבהם מתלבש

88. במאמר "הקודש הכללי" פכ"ג ובמקורות שצויינו בעמ' תרכ"ד (מהדורת תר"ץ), והשוה מה שכתב ב"נתיב בינה" ח"ד עמ' 180 בשם הרב קרליבך: הלוינת, החיה התמוהה, מצטיין בכוחו הרב והוא סמל הגשמיות. לע"ל בגאולתן של ישראל, ישמש הגשמי ביותר לצרכי מצוה עילאית ויהא משועבד לרוחני, וכן ב"חזון המקרא" ח"ב עמ' 409. וראה "צדקת-הצדיק" ס"ס רס.

89. "שמועות ראייה" פ' ויגש תר"ץ, וראה לעיל פ' ויחי ולהלן: הפרדה מהסוכה וש"ת בשלהי השמיטה עמ' 458, וראה עוד בספר "חגים וזמנים" מאת הרק ק.א. פרנקל עמ' 74 מה ששמע מפי הראי"ה קוק על סוכת הלוינת. וב"מכתב מאליהו" ב, עמ' 109 על בחינת האחדות שבלוינת.

90. ראה לעיל הערה 2 על הניסוח: אדמת הקודש.

91. בראשית ב' ח'.

92. שם ט"ו. וראה ב"העמק-דבר" על הכפילות וע"ע לעיל עמ' 326 "סוכת גן-עדן" בהדגשות בעל שפ"א.

93. בראשית ג' כ"א.

94. שם ט"ז-י"ט.

95. שם כ"ב-כ"ד.

הבורא ית'. ותחילת הבריאה הנאמרת במעשה בראשית הוא האור, ונאמר בו עוטה אור כשלמה, ואמרו שנתעטף בו הקב"ה שזהו הלבוש⁹⁶. וב"משך חכמה" סוף פ' שלח:

והנה הבריאה בכללה מצאנו לכתוב שמכנה האצילות הראשונה בשם מלבוש וזהו עוטה אור כשלמה וכי' ולכן נקראת כללות הבריאה בשם בגד. אמנם בתורה עצמה נזכר לראשונה ענין המלבושים ביחס לאדם ולחיה — מלבושים לאחזר החטא. וכאן גם מופיעה לראשונה במקרא המילה "עור"⁹⁷.

כך כתב רש"י הירש בפרושו לבראשית (ג' כ"א):

האדם נברא בלא לבוש, שלום של גן-עדן היה נתון בינו לבין הטבע הסובב אותו. אך עתה, לאחר החטא, הוא זקוק ללבוש. הבגד מלמד שהעולם טרם היה לגן-עדן.

ובעל "שפת-אמת" בנסוחו שלו:

הגוף והמלבוש המכסה הארת הנשמה, הוא שמירה לנשמה, דק קודם החטא לא היה צריך שמירה (שלה, תרמ"ד).

את מהותו של הלבוש הראשוני ציינה התורה בשם כתנות עור, ורבו הדעות בגמרא⁹⁸ ובמדרשים⁹⁹ על ענינם. אולם בדברי כמה מהראשונים הובא קטע מדרשי שעור זה היה מ"עור זוג של ליתן ששחטו הקב"ה"¹⁰⁰. ואילו ר' מאיר פתר את הענין בצורה מיוחדת. "בתורתו של ר' מאיר מצאו כתוב כתנות אור"¹⁰¹. המתח הזה שבין עור לאור נדון במשנתו של ר' צדוק פעמים מספר.

הכתנות הם הלבושים המעלימים את הגוף, ואור באל"ף היינו שגם דרך הלבוש מאיר ומזהיר הגוף¹⁰².

אמנם המתח הדיאלקטי הזה הפך לנחלת כל הבריאה:

96. קונטרס "קדושת השבת" מאמר ה' נדפס בראש פ"צ בראשית עמ' 28.
 97. ראה לעיל עמ' 17 הערה 5.
 98. סוטה י"ד ע"א.
 99. ב"ר כ' י"ד.
 100. תו"ש בראשית ג' אות קפ"ה וראה בפרד"א פ"כ ובתיב"ע שהיה זה מעור הנחש, תו"ש שם אות קפ"ג.
 101. ב"ר כ' י"ב. וב"יפה תואר" פרש: בספר חידושויו על התורה כתב ר' מאיר כתנות אור. וע"ע בתו"ש בראשית ג' קע"ח פרושים בזה.
 102. "דובר צדק" עמ' 7. וראה שם "מערכה" מפורטת על אישיותו ותורתו של ר"מ, על שתי הבחינות בשמו: ר' מאיר, ר' נהוראי, על הרמון שהוא הסיר את עורו — קליפתו (וע"ע "בן יהוידע" גיטין דף נ"ו על דימון ונירון). והשוה "אגרות הראיה" ח"ג עמ' פז. על שרשו של ר"מ השקוע עמוק, מתחת לעור, בפיו של עשו, ראה "קדושת לוי" פ' תולדות, "דברי-סופרים" עמ'

כשע"י החטא ירדה קומת האדם, ממילא ירדה עמו גם התורה [מבחינת התגלותה למין האנוש] והכל הוכרח להתלבש באותו הלבוש וכתנות עור שנתלבש בו אדה"ר, כן נתלבשה התורה להכתב ע"ג עורות בהמות, והשכין השכינה במשכן תחות עורות תחשים ואילים מאדמים, הכל רמז לכתנות עור שנתלבש האדם בעוה"ז ("קדושת-השבת" דף ח'¹⁰³).

זוהי אף בחינתה של הנבואה:

כענין שנאמר בשאול ויפול ערום, היינו בהתפשטות הגשמיות, כי ע"י הנבואה נתפשט מלבושו הגופני דכתנות עור להיות כתנות אור כאדה"ר קודם החטא שהיה ערום, היינו מכתנות עור הגופני וכו' ממשכא דחז"א. ("פוקד עקרים" עמ' 47).

כח ההגנה שבלבושים שנטל עמו אדה"ר בצאתו מג"ע, יכול לשיטתו של ר"מ להפך לאור. אכן, זוהי מתנה טובה שאין למעלה הימנה, והיא אמנם מתייחסת במיוחד ובמסוים ללוינתן. יסודו של הלוינתן באור, כך דרשו במדרש כונן¹⁰⁴ "נטל אור וברא מהן לוינתן". ההרכב של שני הראשונים בבריאה – יצירת היום הראשון, האור, בתוספת מי החסד והרצון (הן אלה שנאמר בהם "ורוח אלוקים מרחפת על פני המים", והן אלה שנאמר בהם והי מבדיל בין מים למים) – הם שהולידו את בן הלוויה השלישי ("הפעם ילוה אישי אל"י בבן השלישי, בראשית כ"ט ל"ד) המתלוה לבריאה. הוא יסוד האור שהתעבה אח"כ לעור.

מעתה מאירה לנו דרשת חכמים על עור הלוינתן המקיף, הנפרש על חומות ירושלים וזיוו מבהיק בכל היקף העולם מסוף העולם ועד סופו שנאמר והלכו גוים לאורך. אמנם המהרש"א פרש על דרך חכמת הלשון: לאורך כמו לעורך בעי"ן, שהוא מתחלף אל"ף בעי"ן שהם קרובים בלשון. אולם ע"פ העולה מהדברים, הם

22, "ישראל קדושים" עמ' 133. "רסיסי-לילה" עמ' 128. "תקנת השבין" עמ' 37. "פוקד עקרים" עמ' 50.

103. אמנם "משה רבנו השיג התורה כמות שהיא בעולמות העליונים טרם שנתלבשה בלבוש הזה", ובעולותו לקבל התורה "נהפך אז גופו כאדה"ר קודם החטא שלא טעם מעץ הדעת שהוצרך לכתנות עור, רק היה לו כתנות אור" ("קדושת שבת" עמ' 15), והשווה שם עמ' 43: וזה הקירון אור (בעד עור) [איוב ב' ד] דפני משה.

104. "בית מדרש" א. ילינק, ח"ב עמ' 26, והשווה: איוב מ"א י: עטישותיו תהל אור ועיניו כעפעפי שחר, ובפרוש המהר"ל ב"ב ע"ד ע"א (הובא לעיל) "מה שאמר כי ר"י ראה מאור גדול בים, והשיב לו ר"א שמא מאור עיניו של לוינתן ראת, כי לפעמים רואה אדם דבר בלתי גשמי ונתגלה לו עיני לוינתן".

אכן מתחלפים, אבל לא רק בלשון אלא אף במציאות, מפני שהמציאות עתידה להתחלף מעור מעובה לעור זוהר.

בדרך זו תובן אף דרשה נוספת. "כל מי שמקיים מצות סוכה בעוה"ז, הקב"ה נותן לו חלק לע"ל בסוכתה של סדום"¹⁰⁵. אין לך גס וחמרי יותר מענינה של סדום, וגם אם חז"ל צפו לה תקון¹⁰⁶ עדיין לא מובן ענין סוכתה. אמנם דורשי רשומות פרשו: סדום = סוכת דוד ומלך משיח, והיא-היא סוכת דוד הנופלת שעל הקמתה התנבא עמוס¹⁰⁷. ביום אושפיזין של דוד אנו נרמזים על החיפוי הכבד שהמשיחיות נתונה בו. "מצאתי דוד עבדי, והיכן מצאתיו — בסדום"¹⁰⁸. מתחת לעור המחפה על המהפך של סדום מסתתר גן ד', משם יבקע האור את המעטה הסובב אותו, והיא-היא סוכת אורו של הליותן.

בסוכת גן-עדן מתעדנות המחיצות, מזדכך הסכוך, הצדיקים משילים מעליהם את לבושי החטא, קמה הרמוניה בינם לבין העולם, הם נעשים בני-לויה נאמנים לבריאה ומוצאים עצמם יושבים בסוכת בראשית המאירה מבעד לכל העורות. כניסתו של אדם מישראל לסוכת החג, שהיא בבואת סוכת ג"ע, מלווה ב"יהי רצון" — "להקיף אותנו מזיו כבודך". וכשחולפים ימי החג והוא עומד לצאת מצל הסוכה הרי הוא מבקש ב"יהי רצון" על ישיבה עתידית בסוכת האור. כך היא המידה וכך היא התפילה בכל שנה עם התקדש הלילה הראשון של החג. וכך גם עם שקיעת החמה של היום השביעי, כשממשמש ובא ליל יו"ט אחרון של החג אותה שעה אנו מתפללים שלא תהא יציאתנו מהסוכה כמהדורה זוטא של גרוש מג"ע¹⁰⁹, אלא אדרבה, תהא היציאה פתח לכניסתנו המחודשת. בעת נעילת שערי הסוכה פתח לנו שערי סוכת ליותן¹¹⁰.

אמנם שבעתיים תתעמק הבקשה והצפיה לעת צאת היום השביעי בשנת השבע. עצמת הגעגועים לעולם הגן אשר מקדם המתבטאת ב"יהי רצון", זורמת באפיק מיוחד בשנת השמיטה. כבר הוסברה לנו יחודה של סוכת השביעית שיש בה "אות לבני-ישראל שהם במדרגה הראשונה"¹¹¹, ועל-כן תתעצם תפלתנו, בעת הפרדה מסוכה זו, לזכות ולישב בסוכת עור הליותן, שהרי סוף (בחינת "זנב") ענינו

105. פסדר"כ, ילק"ש תרנ"ג.

106. תנחומא בובר בראשית דף נ'.

107. עמוס ט' יא וראה "ספר המועדים" סוכות הוצאת "דביר" עמ' 50.

108. תהילים פ"ט כא, ב"ר מ"א ד.

109. ראה "עשרה מאמרות" דף קכ"ו ע"ב, "שפת-אמת" דברים עמ' ק' ד"ה ימי הסוכות.

110. ראה לעיל בדברי המהר"ל על שייכותו של הליותן לג"ע ובשפ"א על המארח המעניק מתנת

פרדה, דברים עמ' 184 ד"ה שמ"ע הוא ברכת החג, עמ' 194 ד"ה בענין לולב.

111. שפ"א ויקרא עמ' 203, לעיל: סוכת ג"ע.

של הלוינתן לשוב אל המעלה הראשונה (בחינת "פיו" שבראש) בהיות אור "סוד הא-לוה עלי אהליהם".

היקף זה של "זנבו בתוך פיו" מתייחס אף לסוגיית הלבושים. כך דרש ר' שמלאי¹¹² "תורה תחילתה גמ"ח וסופה גמ"ח. תחילתה גמ"ח דכתיב ויעש ד' אלוקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם, וסופה גמ"ח דכתיב ויקבור אותו בגיא". חסד ההלבשה בראשית הבריאה משמעו התאמת הכלים האנושיים לקליטת האור שנגנז מתחת לעור. ואילו חסד הקבורה שבסוף התורה משמעו שהאור גבר כליל על העור עד שלא נשאר מה לקבור ולכן "ולא ידע איש את קבורתו עד היום הזה"¹¹³. ובמהרש"א¹¹⁴ "כבר נעשה משה בחייו דבר רוחני כמלאך, וע"כ במותו, גופו שנקבר נשאר רוחני שאין לו גדר במקום, ואין לעמוד על מקומו המיוחד לו; והוסיף ר' חמא לומר שמשה עצמו אינו יודע, כי כן נעשה כולו רוחני שלא ידע היכן גופו כלל, כי נפשט החומר ממנו". כשם שנתעלה משה מעל ללבושים של אדה"ר בעלותו למרום¹¹⁵ כך השיל מעליו את הלבושים ביום מותו.

למעשי גמילות החסד שבראש התורה ובסופה יש מכנה משותף. ענינם בלבושים, זה בהלבשה וזה בהפשטה. מחזור הקריאה במעגל התורה נפתח ומסיים בנקודה אחת. "זנב" הקריאה נתון בראשה, כך בבחינת התוכן וכך בבחינת הזמן, שהרי "מתכיפים התחלה להשלמה בתדירה, שלא ירגל בעם זו לשקרה"¹¹⁶.

אמנם למעשה הסרת מלבושי החומר ולבישת בגדים עליונים יש שייכות אף לבחינתנו. סוגי הלבושים מבטאים את היחס בין האדם לבריאה. מכאן ששעה שהבריאה לובשת צורה אחרת – ביום השבת – אף האדם יש לו ללבוש מלבוש אחר, מלבוש של שבת. כל המופיע בלבושים, מתעטף בשבת במלבושים אחרים, כדי להתאים ולתמם את הופעתו החיצונית והפנימית. כך הסביר ב"עולת ראיה"¹¹⁷ את חובת האדם למשמש בבגדיו בע"ש עם חשכה, חובה שעליה אמר רב יוסף הלכתא רבתי לשבת. יתר על כן, מצינו לחז"ל שהדגישו כי עצם לבושי האדם באו לעולם בע"ש סמוך לכניסת השבת¹¹⁸ וכך כתב ב"קדושת-השבת":

112. סוטה י"ד ע"א וע"ע תו"ש בראשית ג' אות קע"ה.

113. דברים ל"ד ו.

114. סוטה י"ג ע"ב. והשוה אברבנאל בסוף ספר דברים, ושם ב"מקראות גדולות" ענין קבורת משה שציין למשנה (אבות פ"ה מ"ו) שמנתה את קבר משה עם ברואי בין השמשות.

115. ראה לעיל הערה 103.

116. "רשות" לחתן בראשית, מנחם ברבי מכיר, השוה: טור או"ח תרס"ט.

117. ח"ב עמ' כ"ח וע"ע "אגרות ראיה" ח"ב עמ' קפ"ח על עולמו הפנימי של ר' יוסף.

118. תו"ש בראשית ג' אות קפב.

בגדי אדה"ר והם כתנות עור שנעשה לו הקב"ה, אחר החטא, שהיה סמוך לכניסת השבת, היו לו לבגדי שבת. וע"כ בתורתו של ר' מאיר (דשמא קא גרים שהיה מלא אור ומנהיג עיני חכמים זכה להרגיש בכל מקום שיש רמז אור) כתיב אור באל"ף, שעל ידם זכה להרגיש אור שבת אף שנעדיין לא ניתנה, וע"כ הרגיש רק דרך הלבוש ואמר מזמור שיר ליום השבת כמשאז"ל שהרגיש שטוב להודות לד' וכו'. וכן לא זכה אדה"ר לאותם כתנות אור אלא אחר החטא שראה שהיה ערום, וזה המקום שבע"ת עומדין, כי הם מרגישים האור הבא מן החושך, ע"י העונות הנהפכים לזכויות שהוא הרגש חזק יותר וכו' ובעל תשובה זוכה לטוב מאוד וזה נאמר סמוך ל"ויהי ערב וגו' יום השישי, יכנולו"¹¹⁹.

אור המאיר שזכה לו ר"מ וכן כל אחד מישראל זוכה מעין אותו לבוש בכל יום שבת בלבישת בגדי שבת כפי השייך לו, כי אדה"ר הוא קומת אדם הכולל כל בנ"א שבכל הדורות וכו' ובגדים שנעשה הש"י לו הם ג"כ לבושים כללים, קומת אדם שבכל הדורות.

הלבוש של שבת הוא שמשמש לעתיד ביום שכולו שבת, וסוף מעשה במחשבה תחילה, ונענוץ סופו [של מלבושי העתיד] בתחילתו [במלבושי אדה"ר] ע"כ היתה בו ההתחלה, מה שהוא הסוף והתכלית המכוונת שיהיה תמיד כן — יום שכולו שבת ("קדושת השבת" עמ' 26-28).

עולה בידינו שעל המעגל המקיף של "זנבו בתוך פיו" נשזרים תחילתה וסופה של התורה, לבושי של אדה"ר ולבושי קומת אדם שבכל הדורות, לבושי שבת כברייתו של אדם (בראשית התולדה) ולבושי שבת כברייתו של עולם (באחרית הימים¹²⁰), לבושי בגד העור הנהפכים ללבושי אור. מהפך כזה מעורר הזדונויות לאור הזכויות בא מכוחם של השבים מאהבה שהיא בחינת סוכות¹²¹, מהפכנים אלו מקומם

119. וראה עוד שם שהאריך על ר"מ שהיה מזרעו דעשו מנירון קיסר וגבר על שורש הרע שבו מאבותיו, ומכאן שאותה תורה — תורת ר' מאיר — שמצאו בה כתוב טוב מאד, טוב מות (ב"ר ט' ה', תו"ש בראשית א' תת"ז ושם בהערות) היא ס"ת שנשבת לרומי, ואין לך עור מעובה יותר מגלותה של רומי, ואין לך שבוי יותר מאשר בפיו של עשו ומשם נתהפך המות לטוב מאד. ופסוק זה עצמו נאמר, עם כניסת השבת, שעה שנגלה לאדה"ר סוד התשובה והמהפך מעורר הליתן שהיה לבושו לאור שבת העולמים שהיתה תקותו.

120. ראה לעיל עמ' 67-68, 84-82.

121. יומא פ"ו ע"ב ושם במהרש"א. וע"ע "אש-דת" ח"ט פ"ח ושם עמ' תרצ"ו שבשבת היא תשובה מאהבה. ובשפ"א דברים עמ' צ"ב שימי הדין הם תשובה מיראה וסוכות — תשובה מאהבה. וב"אורות התשובה" ספ"ט. ו"עולת ראייה" ח"ב עמ' תצ"ו. וראה מה שכתב ב"דובר שלום" בתוך "אוצר התפילות" בסוף הושענות: בפרד"א מן העור שהפשיט מן הנחש עשה להם

שמור להם בהווה בסוכה, היא המקום שבע"ת עומדים¹²² ומקומם שמור להם בעתיד בסוכת האור.

כאשר תפילת היציאה במוצאי היום השביעי בחג בשנה השביעית מלווה ב"קבלת-שבת", בכניסה ליום השביעי ליצירה, הרי שכניסה זו, לא זו בלבד שיסודה בתשובת אהבה המהפכת זדונות לזכויות, אלא שמיד בכניסתה, בנקודת הפגישה של "זירא אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד" [עם] "ויהי ערב ויהי בוקר יום הששי, ויכולו" — הרינו שונים "כל האומר ויכולו ע"ש, שני מלאכי השרת מניחין ידיהם על ראשו ואומרים לו וסר עונך וחסאתך תכופר"¹²³.

התלכדות ארבעת הקדקדים: סוכות, ש"ת, שבת ושביעית היא שממקדת את ששונם של המתכפרים, השבים מאהבה, המתבוננים ב"עיני גן-עדן" בכל יצירת בראשית — ובכללה בתופעת המות — ורואים בה אך טוב, ומכוחה הם מתעטרים בעטרת כלילא על ראש שמחתם.

היקף מעגלם של הרוקדים, בדרכם מהסוכה להקפות, יש בו מיסוד "זנבו בתוך פיו" על רבוי גווניו. אמנם כשבמעגל זה נשזרת אף קדושת השבת מתוסף בו גון נוסף.

עיקר שמחת היום עם סיום התורה באה בגרמתו של שלמה המלך, הוא שחידש סעודה לגמרה של תורה¹²⁴. אמנם הוא עצמו היה גרמא לשמחת שמיא. "בשעה שתקן שלמה עידובין — עידובי חצרות¹²⁵ — יצתה בת קול ואמרה בני אם חכם

כתנות עור, והכונה שהם מלובשים בחטא של עץ הדעת, לכן לעתיד לבוא כשיתוקן החטא לא יהיה עוד העור עליהם למלבוש רק יעשה מזה סוכה להנות מזיוו. ולפי שבאדה"ר נאמר בו שתפוח עקבו מכה גלגל חמה, וזה היה קודם החטא. ובחטאו של אדה"ר הלבישו הקב"ה כתנות עור של הנחש המחטיא, ואותו העור כסה והכה אורו שהיה מכה גלגל חמה. ולעתיד כשיתוקן החטא יחזור הדבר לכמו שהיה, שאותו עור שהכה בחטא אורו של אדה"ר המכה גלגל חמה, חזר אותו עור עצמו להבהיק אור המכה גלגל חמה כמאמר חז"ל זדונות נעשו כזכויות. והתיחסות הענין אל ליתן, לפי שנאמר "ליתן נחש בריח" שהחטא היה ע"י הנחש והתקן ע"י הליתן. לעומקו של דבר אף יסוד התשובה, השיבה והחזרה מתייחס לנוסחת "זנבו בתוך פיו", ואף "זנב" היום השביעי של סוכות נעוץ בתוך "הפה" של ש"ת. וראה עוד "תורה שלמה" פ' נח עמ' תצח.

122. ראה לעיל עמ' 326, הערה 5.

123. שבת ק"ט ע"ב ובמהרש"א שם "שבאותה שעה נתכפר גם אדה"ר על עונו" וזכה לכתנות אור. תר"ש בראשית ב' אות ג'. מהר"ל שבת שם. פ"צ שמות 228. על תשובה בשמיטה ראה לעיל עמ' 50, לעיל פ' שופטים, פ' האזינו.

124. ראה להלן: הפרדה מהסוכה וש"ת בשלהי השמיטה הערה 22.

125. רש"י, וע"ע רמב"ם עירובין פ"א ה"ב, ובתשובת רב האי גאון, הובאה בפרוש "רמב"ם לעם" על הסיבות ההיסטורית לתקנה.

לבך, ישמח לבי גם אני" (עירובין כ"א ע"ב), אפשר שמקורה של שמחת העליונים והתחתונים היא בגרמתה של התקנה, שהרי נתאחדו ונתערבו כל בני החצר, המודים בכוחה של תושבע"פ. שמחה היקפית א"א לה לבא אלא במקום ששולטת האחדות. מכוח מצות התורה בנה המלך – המאחד את לב כל העם – את הבית המאחד ומחבר בעיר שעושה את כל ישראל חברים. ומכוח חכמת לבו הוסיף לרזא דאחד של השבת אף את החצר המאוחדת. גדולה היא מצות סוכה המקיפה שאדם נכנס לתוכה במגפיו¹²⁶, אלא כשם שהוא נכנס כך הוא יכול לצאת. יתרה מזאת היא מעלת השבת המקיפה את האדם ואין בידו לצאת ממנה. שמחת השבת – לאחר תקנת הערוב – מתגלגלת מבית לחצר ומסוכה לרשות שכולם מעורבין בה "והרי כולנו רשות אחד"¹²⁷.

אחדות זו היא בת לויתו של הלוי. כך עולה מפי שמועות הראי"ה (ויגש תר"ץ) "אחד באחד יגשו ורוח לא יבוא ביניהם". פסוק זה באיוב (מ"א ה') מתאר את שקששותיו של הלוי. האדוקים זה בזה והם בטוי נוסף לאחדות של זנבו בתוך פיו. אחדותו של הלוי. מקיפה עתה את העולם כולו מבלי שהדברים גלויים לכל, אולם לע"ל היא תתגלה בסעודת הצדיקים.

יציאתנו מהסוכה המאחדת¹²⁸ להקפה המאחדת¹²⁹ מתעטרת בשבת המתאחדת¹³⁰ אף בכתרה של השביעית¹³¹.

126. "רמתיים צופים" על תנדב"א ס' ע"ז עמ' קח בשם הפשיסחאי, הובא גם ב"נחלי בינה" על מצוות סוכה עמ' ס' ושם עמ' ס"א בשם בעל חידושי הרי"ם.

127. רמב"ם עירובין פ"א ה"ו, וע"ע "קול הנבואה" עמ' כד.

128. ראה לעיל עמ' 330, הערה 7.

129. ראה להלן: הפרדה מהסוכה וש"ת בשלהי השמיטה הערה 30. הרב ת.ד. הלוי זצ"ל, "הצופה" יט תשרי תשמ"ו.

130. מערכה בפני עצמה על הקפות בשבת עולה מתוך פרשת כבוש יריחו. באה כאן הקבלה בין שבע הקפות ביום השביעי שמסופר עליהם במקרא לבין שבע הקפות ביום השמיני שנתקנו במסורת הדורות. על ז' הקפות ביום הושענא כזכר ליריחו ראה בירושלמי סוכה פ"ד סה"ג ובשוח"ט י"ז ושם בהערות. ובפ"צ דברים עמ' קכ"ט על ההקפות בשבת "עיי"ב שבטים בעיגול וממילא נתחברו יהודה שהוא ראש של השבטים עם שבט דן שהוא מאסף לכל המחנות, וזהו כח עיגולים שאין לו ראש וסוף על בחינת יושר ונעשה מזה אור מקיף וכו' וזה היה תקון לחטא של אדה"ר, כתונות עור וילבישם, אור המקיף של הלבוש". (וע"ע "דובר-צדק" עמ' 182). ומכאן יחס לעור הלוי. – שהוא לבוש אדה"ר – ולפריסה על חומת ירושלים, וב"בני-יששכר" תשרי מאמר י"ג על המקיף שבש"ת. בסדור יעבץ, "לשם יחוד" לפני הקפות בש"ת: שבכח הקפות אלו תפיל חומת ברזל המפסקת בינינו לבינך.

131. על אחדות בשבת ובשמיטה ראה לעיל עמ' 55, 118, פ' יוחי.

עטרת שביעית זו התבארה לעיל ע"י הקשר בין הלוייתן והסוכה העובר דרך "לבושי" ג"ע, והרי בשנת השמיטה שולט, בזעיר אנפין, עקרון גן העדן. בדרך נוספת הסתבר הענין בסוד אחדות השביעיות. ואילו מדברי בעל "בית-ישראל" עולה הסבר נוסף.

שמיני עצרת, הרמז על שלמה המלך, קהלת שהיבל את העוה"ז, כי אי-אפשר לזכות לתורה רק מי שמנתק עצמו מהבלי העוה"ז (ש"ת שנת תשי"ד).

אכן אין לך נסיון יותר נמרץ להנתק מכבלי העוה"ז מאשר שמיטת קרקעות ושמיטת כספים. לחכמת שלמה המקופלת בדברי קהלת יש משמעות מיוחדת בשנת השמיטה, והיא מהווה הכנה ראויה לשמחת התורה. הפניה לשלמה: שאל מה אתן לך, מופנית לכל אדם אחר ההתעלות של מועדי תשרי (בי"ט שם) וביתר שאת תתעצם פניה זו במדרגתה הרוחנית של השביעית.

מסקנת ההבל של קהלת באה מתוך התבוננות בנעשה מתחת לשמש. מכאן גם מבצבץ היחס למות וליום אחרון: "כי מי אשר יחובר אל כל החיים יש בטחון, כי לכלב חי הוא טוב מן האריה המת"¹³². אמנם זוהי ההסתכלות המיוחדת לשיטתו של קהלת. לעומת זאת בא במשלי סכום שונה לחלוטין. "עוז והדר לבושה, ותשחק ליום אחרון". ובדרשת חז"ל "אימתי הקב"ה מודיע לצדיקים היקר שמתוקן להם — סמוך למיתתו, אותה שעה הם רואים ושוחקים, לפיכך — ותשחק ליום אחרון"¹³³, ובפירש"י: "אין להם להעצב ממידת הדין כי ינצלו ממנה וכל ימיהם ישחקו ליום הדין". מי שאינו צריך לדאוג נופל בדבר שחוק. ובדברי הרלב"ג: "כדרך אנשי המעלה שלא יחרדו מן המות". ואילו הגר"א, בפרושו למשלי, נתנו ענין למועדים: "עוז הוא בר"ה ויוהכ"פ והדר בסוכות, ותשחק ליום אחרון — זה שמיני עצרת". דהיינו, מעשי המצוות הם הלבושים שענינם בעוה"ז, ירח האיתנים המשופע במצוות שיש בהם מעוז הדין ומההדור והנוי, מגיע לשיאו בשחוק שביום אחרון, שחוק שאין עמו לבושים, שאין בו אלא שחוקו בלבד. בשחוק אשר כזה התגדר דוד "ושחקתי לפני ד'" (ש"ב ו' כ"א).

אמנם השחוק אמור אף כלפי מעלה, ובא ביחס ללוייתן: "לוייתן זה יצרת לשחק בו"¹³⁴. ובעקבות כך דברי ר' יהודה בשם רב על מעשיו של הקב"ה בשלש השעות האחרונות של היום — יושב ומשחק עם לוייתן. ופרש בו המהר"ל ע"פ דרכו, שיום הפעילות האלוקית מסתיים בגילוי החבור והקשר של הבורא עם ברואיו¹³⁵.

132. קהלת ט' ד'.

133. שמות רבה פנ"ב ג'.

134. תהילים ק"ד כ"ו, והשוה: איוב מ' כט: התשחק בו כצפור.

135. לעיל עמ' 349, הערה 86.

באספקלריה האלוקית, הרי בסיימה של יחידת היום, מתגלה ההיקף המלא של ההיסטוריה "ונבו בתוך פיו". חבור העתיד עם העבר, שחוק הקב"ה עם הלוינת שהוא מברואי בראשית. כיוצא בשחוק זה היא אף ההתגלות בסוף תקופת הגלות – א"ז ימלא שחוק פינ¹³⁶, ומקבילים לכך דבריו של ר' שמלאי על שיתרחש לעתיד לבא, עם סיום טרחת ערב שבת כשאומות העולם יבעטו במצות סוכה, או אז הקב"ה משחק עליהם¹³⁷.

השחוק האמור בין כלפי מעלה ובין מטה משמעו אחד: חבור וקשור¹³⁸. חמישים היום שבין ר"ח אלול והו"ר עניינם לחזק ולפרנס את הקשר והחבור של ישראל ואביהם שבשמים ע"י מעשה המצוות. מכאן ההדגשה המיוחדת בתורה: "לפני ד'", הבאה ביחס למועדי תשרי. על מעשה התקיעה נאמר¹³⁹ "וביום שמזחתכם וכו' ותקעתם וכו' והיו לכם לזכרון לפני אלוקיכם". על מעשה הכפרה נאמר¹⁴⁰ "כי ביום הזה יכפר וכו' לפני ד' תטהרו". על מעשה השמחה נאמר¹⁴¹ "ולקחתם לכם וכו' ושמחתם לפני ד' אלוקיכם שבעת ימים". אמנם מעמד זה של "לפני ד'" מלווה בעשייה שיש בה ממש, מצות שופר, מצוות וידוי, מצות לולב. מתייחד הוא שמיני עצרת שאין בו "כלים" – "והיית אך שמח". נכנסים לסעודה קטנה שאין בה אלא שמחתה בלבד¹⁴². ענינה של שמחה זו וכיצד היא נעשית נסתם ונעלם. אמנם מה שסתום בדרגת התורה, כיצד שמחין, נתגלה בדרגת הנביאים. מה שנעלם מעיני מיכל בת שאול האמונה על הצניעות וההסתור¹⁴³ אלה העטופים בלבושי עוז והדר, נתברר ע"י דוד המשחק לפני השם ברשות הרבים הירושלמית. מה שנסתם ע"י חכמי התלמוד נתפרש בלשונו של הרמב"ם¹⁴⁴ על מעלת השמחה כפי שלמדוהו הכתובים על דוד וכל בית ישראל המשחקים לפני ד' (ש"ב ו' ה'). מה שלא בא זכרו

136. ברכות ל"א, "נתיב הליצנות" פ"א, "פחד יצחק" פורים מאמר ט' על בחינת השמיני.

137. ע"ז ג' ע"א.

138. אמנם ראה "עשרה מאמרות" ג' ע"ב: הקיווי לשמחה יקרא שחוק.

139. במדבר י' י.

140. ויקרא ט"ז ל.

141. ויקרא כ"ג מ.

142. וע"ע שפ"א ויקרא עמ' 84 ד"ה עוד על שלוב שבת ויר"ט.

143. במד"ר ד' כ. וראה במפרשים שהובאו ב"דעת מקרא". אכן אם היתה זוכה מיכל לבן, היה קם

אחוד בין בית שאול לבית דוד, בין רחל ולאה, וראה ב"ר צ"ג ולעיל הערה 2. דעת מקרא ש"ב, עמ' שעה. אלא שיסוד החינוך – להציג במוחש לפני הילד, להרשימו (ראה לעיל עמ' 88-89 בדברי המלבי"ם) בדוגמת דוד הרוקד לפני הארון, ומכיון שמיכל היתה משוללת תכונה זו, נשללה ממנה האמהות. ומכאן מעמדם המיוחד של הילדים בשמחת-תורה. ראה ספר המועדים, הוצאת "דביר" סוכות עמ' 245; "בדרך עץ החיים" א, עמ' 210.

144. הלכות לולב פ"ח הט"ו.

בספרי הפוסקים, נחשף והתייצב במנהגי העם בשמחת התורה¹⁴⁵. שיאם של
אינתי תשרי – עבודת השמחה של שמע"צ, ואף היא לפני ד' – "ושחקתי לפני
ד'" (ש"ב ו' כ"ב).

למעלת שחוק כזה יכול להגיע רק מי ששם להבל את ערכי העולם החולף כפי
שלמד קהלת, וכלשונו של הרב המגיד על דברי הרמב"ם "וכשהוא עושה את מה
שנברא בשבילו ישמח ויגיל. לפי ששמחת שאר דברים תלויים בדברים בטלים שאינן
קיימים"¹⁴⁶.

שמחה שאינה תלויה בדברים בטלים חולפים היא שמחה שאיננה קשורה
להצלחה כלכלית, לתבואת השדה ולפרות האילן. "למידת התורה והחכמה היא
השמחה האמיתית", וזהו – נוסף לשמיטת הקרקע – הרי סוף ענינה של
השביעית. השמחה בסוכות נעוצה בשמחת "וצירך בג"ע מקדם"¹⁴⁷ והשמחה
בשמע"צ יסודה בשחוקו של היום האחרון. אמנם אחרית כראשית ובראשית.
זנבו של הלוי, בסופה של התולדה, באחרית הימים, נתון בפיו, בראשית
ההיסטוריה, בשמחת הקדם. לאורך הדרך, בין ראשית לאחרית, בין סוכת בריאת
העולם¹⁴⁸ לבין סוכת דוד הקמה והולכת משתרעות סוכות של כל שנה ושנה,
ובפתח הפרדה מכל סוכה וסוכה בצאת השנה באים האיחולים שתהא ישיבת
סוכה זו שלב בדרך לסוכת הלוי. במעגלי מחזור הסוכות מתייחדת היא סוכת
השביעית¹⁴⁹ ומעצימה את ערכי החג בתכני השמיטה.

"ימים יוצרו ולו אחד מהם – ברא הקב"ה ימים וברא לו אחד מהם, זהו יום השבת.
ברא שנים וברר לו אחת מהן. זו שביעית. ברא דגים וברר לו אחד מהם, זה לוי'תן"¹⁵⁰.
התמקדותן של כל הנקודות, מוצאי ה"ר, ליל ש"ת, קדושת השבת וקדושת
השביעית מרפדת את המעבר ומקהה את הקושי שבעזיבת הסוכה. היציאה
מהקפה של צילא דמהימנותא היא למעגל ההקפות¹⁵¹ הסובב והולך בתוך עולם
שבת הימים ובמרחבי שבת הארץ.

145. ראה לעיל עמ' 307 הערה 11.

146. סוף הלכות לולב. וראה להלן: הפרדה מהסוכה וש"ת בשלהי השמיטה הערה 15 על קריאת
קהלת בשמ"ע.

147. ראה לעיל פסקה א': סוכת ג"ע.

148. ראה שוח"ט תהילים ע"ו: מתחילת ברייתו של עולם עשה הקב"ה בירושלים סוכה.

149. ראה לעיל על האחדות. על ג"ע ועל ארץ לא זרועה, ובשפ"א דברים עמ' ק"ג על סוכת הבטחון
ולעיל עמ' 99, וב"חובות הלבבות" סוף שער הבטחון: ותטרידהו שמחתו, ובתוס' חגיגה י' ע"ב
ד"ה חוגו. "פרי-צדיק" דברים עמ' 246 ושם על שמחת תורה שחל בשבת.

150. ילק"ש תהילים פרק קל"ט.

151. השוה דברי האדמו"ר מקוצק "שאמר בקיצור הלשון, מה יפים הם דברי חז"ל שצרפו סוכה

ז) התפילה לגשם בשביעית

התפילות והבקשות על המים הם מהענינים המרכזיים בחג הסוכות. רמוזים הם הדברים במקרא ונשנים במשנה, נזכרים בגמרא, נפסקים בפוסקים ומתנסחים בפיוטים, בקרובות ובהושענות.

אמר זכריה בנבואתו... "ועלו מדי שנה שנה להשתחוות למלך ד' צבאות ולחוג את חג הסוכות, והיה אשר לא יעלה מאת משפחות הארץ אל ירושלים להשתחוות למלך ד' צבאות ולא עליהם יהיה הגשם" (זכריה י"ד טז-יז). ואילו במשנה אנו שונים, על הדין – "בחג נדונין על המים" (ר"ה ט"ז ע"א), ועל ההזכרה – "מאימתי מזכירין גבורות גשמים, ר' יהושע אומר, מיר"ט אחרון של חג" (תענית ב' ע"א). אכן בתוספתא (סוכה ספ"ג) צרפו אף את נסוך המים לנבואת זכריה: נסוך המים בחג כדי שיתברכו עליך גשמים ואומר "והיה אשר לא יעלה" וגו'.

מכאן כתב רש"י בפרושו לזכריה י"ד י"ז: "ומה ראה לגזור עליהם עצירת גשמים לפי שמצות החג על הגשמים הם, ארבעת מינים שבלולב ונסוך המים לרצות על המים, על שהחג זמן גשמי שנה הוא, ואלו המפקפקין בחג הסוכות לא עליהם יהיה הגשם". בגמרא (תענית ד' ע"ב) נשאו ונתנו מאיזו תפילה מתחילין להזכיר גשמים, ופסקו – מתחיל במוספין ביר"ט אחרון של חג. (וכך ברמב"ם הלכות תפילה פ"ב הט"ו. ש"ע אר"ח קי"ד א.)

בדברי האגדה שבסוגיה (תענית ז' ע"ב) הפליגו אמוראים במעלות יום הגשמים בהשוואות לבריאת העולם, למתן-תורה, למחילת עוונות, לקיבוץ גלויות, לישועות ולנחמות ועוד. דימויים אלו נתפרשו בדברי ראשונים ואחרונים. (ראה רש"י ומהרש"א שם.) אמנם קביעתה של ראשית ההזכרה בשמיני עצרת שנתכנה בפינו – שמחת תורה, ופיוטי תפילת הגשם, מיסודו של הקליר, שבאו בעקבות כך, עוררו במחשבה החסידית כוונים נוספים.

קשה היה להסתפק בהוראה הפשוטה, הגשמית, של הצורך במים ובגשם, ומה עוד שבמרכז היום הועמדה שמחת סיום התורה. דימויי המקרא ומאמרי חז"ל על המשל שבמים סייעו לפתוחה של המחשבה הפנימית. "יערוף כמטר לקחי" וכו' (דברים ל"ב ב, ושם בא"ע, בספורנו ובאר"ח. וראה עוד ב"מקראות גדולות" "רב פנינים": דמיון התורה לטל ומטר). "כי כאשר ירד הגשם והשלג וכו' כי אם הרוה את הארץ וכו' כן יהיה דברי אשר יצא מפ"י (ישעי' נ"ב י"א). "אין מים אלא תורה" (ב"ק י"ז ע"א) התשובה נמשלה למים

לשמ"ע", "שם משמואל" מועדים עמ' רנ"ב ולהלן: הפרדה מהסוכה וש"ת בשלהי השמיטה הערה 30. וע"ע יב"ע במדבר כ"ט ל"ה: ביום השמיני "בחדוא". מו"נ ח"ג פמ"ג.

(ב"ר ב') "מה מים חנם לעולם אף ד"ת". (ספרי עקב מ"ח. וע"ע "חכמת הקודש" עמ' קפ על "צמיחת המחשבות" ועל יחסן לשמיטה. לעיל עמ' 32, הערה 28.)

בספר "עבודת ישראל" למגיד מקוזניץ כתב על מימרת הגמרא "גדול יום הגשמים יותר מיום שנתנה בו תורה שנאמר יערוף כמטר לקחיו", מי נתלה במי, הוי אומר, קטן נתלה בגדול" (תענית ז' ע"א וראה תר"ת דברים ל"ב אות יח) "המכוון הוא על יום שמיני עצרת שנקרא יום הגשמים שמברכין בו הגשם". מאמר זה נתפרש אצל האחרונים מאדמור"י החסידות.

יום שמיני עצרת הוא המקור של התורה שבכתב — כאשר ירד הגשם וגו' כן יהיה דברי, דברי אשר יצא מפי הוא בחינת תושבע"פ והוא נקרא כגשם מן השמים המרזה את הארץ, והולידה והצמיחה והוא שם מושאל לכל שרש המקור והברכה וכו' וע"ז רמזו שגדול יום הגשמים היינו יום שמע"צ שבו נביעא דאורייתא יותר מיום שנתנה בו תורה שבכתב בפועל, והיינו כי ביום שמע"צ נפתח מקור התחדשות התורה למשך כל השנה, כמ"ש "יערוף כמטר לקחיו" (והוא תושב"כ) והוא נתלה במטר שהוא המקור של התחדשות ד"ת ("פרי-צדיק" דברים 262. וע"ע שפ"א דברים 202 על ההגדרות השונות לשמחת התורה בשבועות ולשמחת התורה בשמ"ע).

בעל "בית-ישראל" הביא בשם אביו האדמו"ר הזקן מגור משמו של המגיד מקוזניץ "גדול יום הגשמים על שמע"צ, שהיום חשוב מאד", והסביר: "לרמז יום הגשמים, ענין הגשמיות כיום שנתנה תורה כי זה תלוי בזה, כפי קבלת עול תורה לא מתגשם האדם ע"י מה שמוכרח להשתמש בגשמיות" (ב"י דברים 202, וע"ע שם עמ' 212, ובשפ"א דברים 204, ק"ז. "שם-משמואל" מועדים עמ' ריד. "עולת-ראיה" ח"א עמ' רע. "באר משה" דברים ח"א עמ' תלס. "אש-דת" ח' תקמח. וראה בשפ"א דברים עמ' ק"א, שמדבריו עולה שבסוכות של השנה הששית מתייחדת השמחה שהרי הקב"ה "כביכול שמח בהכינו מזון לבריותיו", והרי שומרי שביעית הובטחו על שילווה של ברכת האדמה בשנה הששית).

בעל "פרי-צדיק" העמיק — בעקבות הנחת היסוד של ה"מגיד" בעל "עבודת-ישראל" — בהבנת מימרות האגדתא שבאו בגמרא.

ענין ברכות גשמים ביום הזה, כי גשמים הוא השפעת חיות לנבראים, וביום הזה, אחר יוהכ"פ וחג הסוכות נקלט חיות חדשה בלב נפשות ישראל להיות נקלטים כל השבע מידות שבקדושה בלב, בהתחדשות קבלה של ד"ת בלב; וזהו ענין ירידת גשמים ביום הזה — השפעת טיפה של חיים בלב.

וי"ל שע"ז רמזו חז"ל (בתענית ז' ע"ב) שבע פעמים [שבע מימרות באו בסוגיה, תענית ז'-ח] "גדול יום גשמים" נגד בחינת שבע המידות שבקדושה הנשפעים בחיות חדשה בלב נפשות ישראל... והנה יש ג"כ בגמרא הנזכרת שבע פעמים "אין הגשמים נעצרים אלא בשביל" וכו'... והם נגד קלקול בחינת שבע המדות. והנה יש עוד שתי מימרות בגמרא [על דרך החיוב, אבל בסגנון מיוחד] "אין

הגשמים יורדים אלא א"כ נמחלו עונותיהם של ישראל", "אין הגשמים יורדים אלא בשביל בעלי אמנה". ענין ירידת גשמים מרמז על השפעת התחדשות החיות של ד"ת להיות נקלט בלב ביום שמיני עצרת, והוא דייקא לאחר יוהכ"פ שכבר נמחלו כל עונות [העבר] של ישראל, ואח"ז בשבעת ימי חג הסוכות נשרשה האמונה בנפשות ישראל על להבא, להיות חוסים בו ית' והוא ע"י מצות סוכה, צילא דמהימנותא, ועי"ז זוכין בשמ"ע להיות נקלט הקדושה בלב ("פרי-צדיק" דברים עמ' קלא).

מדרגה זו – שתהא תפילת הגשם מכוונת לצרכיו הרוחניים של המתפלל – לא כל מוח ולב פתוחים לקראתה, ולא כל מועד של שמחת-תורה מסוגל לה. מתייחד הוא יום שמ"ע של שנת השמיטה במעלה זו. שהרי בשנה זו אין חריש וקציר ומשמעותם של הגשמים העתידיים לרדת מצומצמת: לאוקמי אילנא ולמלא את מאגרי-המים. ומכיון שאין הדעת נתונה לתבואה ולירקות שבשדה, ממילא נפתחת הנפש לבקש על ההוראות הרוחניות שבגשם. כך עולה מדברי בעל שפ"א.

אדם לעמל יולד, אם לעמל תורה או מלאכה. קודם החטא שם הקב"ה האדם בג"ע לעבדה ולשמרה ברמ"ח מ"ע ושס"ה מל"ת, ואחר החטא כתיב "וישלחוהו מג"ע לעבוד את האדמה", א"כ בזמנים שיש שביתת מלאכה לבני"י כמו בשבת ובשמיטין, ובטל לעבודת האדמה, הוא אות לבני"י שהם במדרגה הראשונה, כי האדם כלול משמים וארץ, נשמה משמים וגוף בארץ, ואם גוברת הנשמה על הגוף הוא בחינת המלאכים, וע"ז דרשו חז"ל מלאכי גבורי כח עושי דבר, בשומרי שביעית הכתוב מדבר, גבורי כח שהנשמה גוברת בו וכו' וכמ"ש במשנה איזה גבור הכובש את יצרו, מושל ברוחו, היינו שלא לפנות אחר מחשבות היצה"ר בהבלי העולם. וראה שדהו בור, כרמו בור ושותק, פי' שאינו מהרהר בעבודת האדמה כלל וכו'. בקבלת התורה היו בני"י בחינת נשמה בלבד כמלאכים, וז"ש אשר הוצאתיך מא"מ מבית עבדים וכו' כי עוה"ז נקרא בית עבדים וכשנשתלח האדם לעבוד האדמה הוא בחינת עבד לעשות מלאכת העולם, שהעבד עושה דברים לתקן צרכי מדינות המלך; אבל בחינת בניס הוא לעשות צורך המלך בעצמו, כמו בן העובד ומשמש את אביו וזה בכח הנשמה (פ' בהר שנת תרס"ג).

מי שמתנער מהתלות בחומר ובאדמה, מי ששבתון השביעית מגביר בו את היסודות הרוחניים, והפן הנשמתי של ה"בן" הוא השולט בו, הרי תפילתו על הגשם היא תפילה על שפע רוחני מהאוצר הטוב, מן השמים. (ראה ר"ה כ"ה ע"ב: כשישראל שרויין על אדמתם גשמים יורדים מאוצר הטוב, ושם במהר"ל שהוא ממדרגה עליונה.)

מדרגה זו שאפשר לזכות לה ביתר קלות בשנת השמיטה, בדין הוא שתקרין אף על שש שנות העבודה. כך הסתברה לבעל שפ"א חובת הספירה, "מונין שמיטין" כדי לאגוד ולחבר את שנות העמל לשנת השבתון. במשך שנת השמיטה

יתחנך האדם לא להיות תלוי במרכיבים החמריים-הכלכליים, ומכוח חנוך זה תהיינה אף שש השנים הבאות רוחניות יותר.

גבורי כח, בשומרי שביעית הכתוב מדבר, רואה שדהו בייר ושותק, ועי"ז יוצאין מהנהגה הטבעית וזוכין לשמיטה כמ"ש "וריתה שבת הארץ לכם לאכלה", כעין העליונים שנזונון מטמיון של מלך. ועליהם כתיב "ברכו ד' מלאכיו" ולא כל מלאכיו, כדאיתא במדרש, שאע"פ שהם בעולם הטבעי וזורעין ואוספין, מ"מ כשבא שמיטה ושובתין, נתלבשו בבחינת מלאכיו; וזו העצה של התורה שע"י השמיטה יתמשכו כל שש השנים ג"כ אחר הקדושה, לכן כתיב "ושבתה" משמע תמיד, ע"י ששש שנים תזרע, ובשביעית תשב, נמשך הארה משביעית לכל השנים. וזה ענין הספירה, להמשיך כל השנים אחר השמיטה (שפ"א ויקרא 202).

גדולה היא תפילת הגשם ביום שמחת התורה בשנה השביעית, תכנה מעודן יותר, רוחני יותר, מבחינה זו מהווה היא דגם וחנוך לכונת התפילה הרצויה בשנים האחרות.

ח) שמחת-תורה בשביעית

"תודיעני אורח חיים, שבע שמחות את פניך, נעימות בימינך נצח" (תהילים ט"ז יא). הפסוק, בסופו של פרק המביע את דבקו של המתפלל, נדרש בדברי חז"ל: ר' אבין פתר קרא בישראל: "תודיעני אורח חיים — בראש השנה שכותב גזר דינם לחיים וביום-הכפורים חותם אותם שובע שמחות — אל תקרי שובע אלא שבע, אלו שבע מצוות שבחג הסוכות: אתרוג, לולב, הדס, ערבה, סוכה, חגיגה ושמחה"¹⁵².

"אורח חיים" היא הדרך העולה אל מקום החיים, ההיפך מ"דרך המות", היא הדרך היורדת אל מקום המות — מתפרשת במדרש לא בבחינת מקום אלא בבחינת זמן. הזמן שבו נקבע אורח החיים לאן הוא אמור לפנות, הוא מועד הימים של ראשית השנה¹⁵³. אמנם הביטוי "שובע שמחות" יש לעיין בו. פרושו המילולי "שמחות רבות עד כדי שביעה, את פניך — בראית פניך", ולפי זה, "אורח חיים" היא הדרך המובילה אל מקום ראית פני ד' ששם השמחה במלוא עצמתה, בחינת "עוז וחדוה במקומו". אלא שהבנת המושג "שובע" היא בעייתית. בעלמא

152. שוחר-טוב, וראה נוסחאות מקבילות, ויקרא-רבה, פסיקתא, ילקוט שמעוני ובהערות ר"ש בובר: בנדפס הלשון משובש, וצריך לומר כמו שלפנינו. עיין "פרי צדיק" דברים עמ' 246 ששייך ז' שמחות כנגד שבעת האושפיזין.

153. השווה נוסחת ילקוט שמעוני: ד"א אורח חיים אלו עשרת ימי תשובה.

משמעו הרגשה שאין אחריה תשוקה נוספת, הסתפקות בקיים, ומה ענינו אצל הרוחניות, הרי ה"נפש לא תמלא". כנראה שלכן פירש"י "שמחה שאין לה קץ ותכלה היא השמחה של העתיד", דהיינו מושג הפוך בתכלית להבנה המקובלת בהגדרת השובע. ואילו המלבי"ם כתב: "ביקש מד' שיודיענה האורח שבו יגיע אל החיים הנצחיים-נפשניים כי השמחה שישג האדם בחיים הזמניים לא ישבע בשמחה כי אחרית שמחה — תוגה, אבל בחיים הנפשניים שם יש שובע שמחות את פניך מזיו השכינה". בעל "שפת-אמת", מבלי שניסח את הקושי, פרש: "בני ישראל חפצים לקבל חיים אמיתיים בפנימיות שלהם, וזהו נקרא שובע שמחות, כפי עומק הקבלה בלב עד שנקרא שביעה"¹⁵⁴. הקושי בהבנת המילה "שבע" ביחס לשמחה הרוחנית הוא שהעסיק כנראה את המדרש¹⁵⁵ ולכן פתרוהו בשיטת "אל תקרי" שהרי הוא מופיע בכתב חסר — שבע. אמנם על-פי שיטה זו¹⁵⁶ יש מקום לשתי האוקימתות. הריבוי של מצוות העשייה, גודש של שבע מצוות העשה המתייחסות לשמחה ולראית פנים¹⁵⁷ מביא לידי שביעה. דרשה זו מעמידתנו על המאפיין המרכזי של מועדי ירח האיתנים: ריבוי הכלים לעבודת ד', החל מתקיעת שופר וכלה בנטילת ערבה¹⁵⁸.

בתוך ריבוי זה משתבצת במיוחד מצות סוכה. מעצם מהותה ותכולתה הרי היא מהווה כלי. כך כתב המגיד ממזריץ': "איתא בזוהר (א, פח, עמ' א) שאין השראת השכינה והברכה אלא על איזה דבר שיהיה כלי המקבל ההשפעה ההיא וכו'. הקדושה העליונה בהירה ומאירה מאד, ואי-אפשר לסובלה, ועל-ידי עשיית המצוות שהיא כלי המקבל, מתלבשות בתוכה האור העליון ויוכל האדם לסובלו ולקבלו, כדימיון אור השמש ששמו הבורא יתברך בתוך נרתקו¹⁵⁹ בכדי שיוכלו ברואי עולם לסבלו. ואפשר לומר שזהו רמז הפסוק "וסוכה תהיה לצל יומם" — מצות סוכה תהיה להם למגן ולצל המציל מפני

154. דברים עמ' צא והשווה "שפת-אמת" על תהילים: את פניך — להיות נשבע מן פנימיות השמחה. עיין עוד "פרי צדיק" דברים 232: ואיך אנו מבקשים על שביעה בדברי-תורה; "פחד-יצחק" אגרות ומכתבים עמ' סז: שבעה ושבע; "פחד יצחק" פסח עמ' שטו.
155. בצורה זו, "שבע" הוא מופיע בתנ"ך רק כאן, ואמנם השווה תהילים יז, טו "אשבעה בהקיץ תמונתך" ובדברי אבן עזרא והסברתם ב"פני ספר תהילים".
156. ראה אנצ' תלמודית: אל תקרי ושם במקורות.
157. ומכאן מיושב מדוע לא מנה הדרשן במדרש את מצות העליה לרגל בתוך מצוות החג, כי אמנם רק "את פניך" תתכן השמחה.
158. ראה "מכתב מאלהיו" ב עמ' 156. לעיל עמ' 339.
159. השווה: נדרים ת, ע"א; "אור תורה" וארא. "צפנת פענח" לבעל ה"תולדות" פט, ע"ב בשם הבעש"ט.

אור העליון שיוכלו לקבלו, שתהיה להם המצוה הזאת כנרתיק וכצל בכדי שיוכלו לסבול האור¹⁶⁰.

בכוון זה באו הדברים אף אצל בעל "תורת-אמת" אלא שהוא המשיך את קו המחשבה עד להישגי יום-הכפורים. "מקדושת יוהכ"פ נעשה האדם כלי שיוכל לקבל האור השופע בקדושת החג כו' כי זה עיקר הסוכה שנוכל לקבל האור, בצל כנפיך רומז על הסוכות ומזה באורך נראה אור"¹⁶¹.

החשש שהריבוי של המצוות יביא לידי כך שהשפעתן הרוחנית תעבור לידי המקיימן ולא דרכו, היא שהביאה את בעל "שפת-אמת" לפרש את המושג שביעה כביטוי לעומק הקבלה בלב, וכך גם את המשכו של הפסוק – "נעימות בימינך נצח". "להיות נשאר מן השמחה על כל השנה להיות דבר של קיימא"¹⁶². אלא שהמושג "נעימות"¹⁶³ יש לו גם הדגש נוסף. כך כתב ב"עולת ראייה": "הנעימות באה מאיזה יקר חמדה הבאה לאדם באורח מופלא ונסתר שנעלם מכל"¹⁶⁴.

מעתה ניתנת אולי הרשות לפרש את המושג "נעימות בימינך נצח" על שמחת-תורה. אורח חיים – ר"ה, שובע שמחות – סוכות, נעימות נצח – שמיני עצרת. וכך היא הצעת הדברים: עיקר יחודו של שמיני עצרת – שצורת חגיגתו ע"פ הוראת התורה היא בלי כלים¹⁶⁵. כך הודגשו הדברים אצל בעל "שם משמואל", "פרי צדיק", "שפת-אמת".

"שמיני עצרת הוא בלא כלי המצוות, מחמת שהוא למעלה מן הכלים. דבכל

160. "מגיד דבריו ליעקב", מהדורת ש"ץ עמ' 317.

161. "תורת אמת" מוצאי יו"כ, ל, ע"ב. ראה עוד "סוד ישרים" מוצאי יו"כ עמ' 137 שביום הכפורים עצמו לא שייכת בחינת כלים, והשווה: "שפת-אמת" ערב יו"כ תרמ"א.

162. "שפת-אמת" על תהילים. השווה: "פרי-צדיק" דברים 266: שם היום עצרת, כנישו דחדוה, מפני שנקלט השמחה בפנימיות הלב להתקיים על כל ימי השנה.

163. כמה הוראות במקרא ל"נעים": אהוב, יפה, מעולה, משובח. גילוי שכינה קרוי נועם – תהלים כ"ז, ד. "דעת מקרא" שמואל ב, כג, א. "תהילת שפר" עמ' 77.

164. חלק א' עמ' קט, וע"ע חלק ב עמ' עד. אמנם ראה "פרי-צדיק" דברים עמ' 253. השווה: זהר חלק א קצז, ע"ב: האי נעם הוא נעימות היוצאת מעוה"ב, ושם על הקשר לשבת ועל אמירת "ויהי נועם" ביציאת השבת. וראה עוד ב"אורות הקודש" (מהדורת תרח"ץ) עמ' תקכג: הנועם הכללי; עמ' תקכז: הנועם והשלום, על ההולכים מחיל אל חיל (השווה: מערבית לשמ"ע: מחיל אל חיל הולכים, נסעו מסוכה ולשמוח בשמיני; "דרכי משה" טור אורח חיים סימן תרכד סק"ו "מחיל אל חיל" בכניסה לסוכות; "מוסר הקודש" (עמ' עא, רנז). על כלי מחזיק ברכה; "כלי" – צמצום, "ברכה" – התפשטות; על מקור התורה ונועמה שנוסח על-ידי משה רבנו (תהילים צ').

165. לעיל עמ' 308, 359.

ימי הסוכות המצוות הם כלים לקדושת היום, והטעם הוא שהאהבה שבאה לאדם לשי"ת ביו"ט מחמת התקרבות והתגלות אלוקות תהיה בחפץ המצוה¹⁶⁶ אבל בשמיני עצרת אין צריך שמירה¹⁶⁷ דאז הוא למעלה מהכלי¹⁶⁸.

יחודה זה של שמחת שמיני עצרת הסבירה לבעל "שם משמואל" מדוע חובת השמחה בסוכות מפורשת בתורה שבכתב, ואילו זו של שמיני עצרת יסודה רק בדרכי הלימוד של תורה שבע"פ. "והיית אך שמח — לרבות לילי יו"ט האחרון וכיון דאיתרבי לילי יו"ט האחרון שהוא טפל, ק"ו היום שהוא עיקר שחייב בשמחה"¹⁶⁹. התורה שבכתב נתונה באותיותיה, במסגרת, בכלי, ואילו התורה שבע"פ מתפשטת והולכת, ולכן השמחה בשמיני עצרת היא רק מתורה שבע"פ¹⁷⁰. התפשטות פעילה זו מסבירה אף את מה שכתב ב"שם משמואל" "הנה ידוע שיום שמיני עצרת הוא התכלית מכל הימים הנוראים"¹⁷¹.

כיוצא בכוון הדברים כתב גם בעל "פרי צדיק":

שמיני עצרת, שאז אין שום מצוה רק קביעות השמחה שתהא לה הווייה לעולמי עד וכו' והיית אך שמח, ששמחין בלא שום מצוה, רק בדברי-תורה¹⁷².

ובשבת זוכין כל ישראל לשמחה בתורה דשבת, דכולי עלמא בשבת ניתנה תורה וכו' וזה שנאמר ישמחו במלכותך שומרי שבת¹⁷³.
אין מצוה בפועל בשמיני עצרת רק עושים הקפות בספר תורה עצמה שהוא ענין התקשרות בלב נפשות ישראל¹⁷⁴.

כל המועדים שפע קדושתם ע"י פעולת איזה מצוה כענין אכילת מצה, תקיעת שופר, ישיבת סוכה, ועל-ידי זה נשפע שפע הקדושה בנפשות ישראל, אמנם ביום שמיני עצרת אין בו שום מצוה בפועל, ועם כל זה נקלטת הקדושה בנפשות ישראל מלעילא, בלי שום פעולה מצד האדם. והוא כענין קדושת

166. להלן עמ' 418.

167. על הגנת הסוכה ראה לעיל: קריאת קהלת בשמיטה, הערה 31.

168. "שם משמואל" מועדים, עמודים: רי, ריז, רכג, רנא, רנו.

169. סוכה מח, א, רש"י וראה עוד פסחים עא, ע"א, תוספות סוכה מב, ע"ב ד"ה לולב וערבה.

170. "שם משמואל" מועדים, עמודים: רי, ריז, רכג, רנא, רנו.

171. שם, עמ' רנז וראה "שפת-אמת" דברים עמ' 190, "שמיני עצרת"; עמ' 192 "ביום השמיני".

172. ולפי דבריו: "אך" — למעט את הכלים לשמחה.

173. "פרי-צדיק" דברים 246.

174. שם עמ' 259.

השבת שנאמר בה אני ד' מקדישכם¹⁷⁵.

ההתייחסות לתופעה זו, אמנם תוך הדגשים אופייניים, באה אף אצל בעל "שפת אמת":

בכל מועד יש מצוה מיוחדת וכו'¹⁷⁶ ושמיני עצרת אין מצוה, זולת בבית המקדש שהיו קרבנות המוספין. והענין, ששני מועדים הללו (שבועות ושמיני עצרת) הם מעולם העליון ואין להם התדבקות במצוות מעשיות. לכן העצה ע"י התורה, בשבועות מתן תורתנו ובשמיני עצרת שמחת תורה שבע¹⁷⁷.

אמנם שנה אחרי זה כתב:

"בכל רגל יש מצוה מיוחדת, כי בכל מקום שיש שליטה גם לחיצוניות צריך מצוה ופעולה מעשית. בפסח מצוה, ועצרת שתי הלחם ובסוכות — סוכה ולולב, אבל שמיני עצרת הוא התגלות עולם העליון"¹⁷⁸.

"שלוש המועדות יש לכל אחד מצוה מיוחדת וכו' ושמיני עצרת "אך שמח" בלי התפשטות והכנות לזה. [התפשטות ע"י ביטויים במעשה, הכנות ע"י מעשים לקראת הפנימיות הרוחנית]. רק התגלות פנימיות שמחת הלב, מה שבאמת קשה לנו להשיג את זאת שהיא התפשטות הגשמיות"¹⁷⁹.

ארבע שנים לאחר מכאן כתב:

"ג' רגלים — בחינת ג' אבות שהעולם עומד עליהם, לכן יש בהם מצוות מיוחדות, אבל בעצרת בחינת משה רבנו ע"ה. הוא הנהגת התורה שאינה ע"י התלבשות וכו'. והאמת, הוצרכו האבות מקודם לתקן העולמות התחתונים וכמו שנאמר את עלית על כולנה דייקא, וכן הוא בכל שנה אחר הג' רגלים — שמיני עצרת"¹⁸⁰.

175. "פרי-צדיק" דברים 264. וראה שם עמ' 266: אין ביד האדם להוליד השמחה בלבו, רק ע"י מעשה המצוה כמו על-ידי ד' מינים ומצות סוכה, על זה נאמר ושמחת בחגך, וגם בשבועות ע"י מתן-תורה. אבל בשמיני עצרת אין בו שום מצוה בפועל, וגם לא על זכר מהעבר כשאר מועדים [בחינה היסטורית] רק זהו שורש היו"ט שהשי"ת מופיע השמחה בפנימיות נקודת הלב בלי פעולת האדם. ראה עוד שם בעמ' 268 על האושפיזין הבאים מעצמם בשמחת-תורה, וכן בעמ' 270.

176. חוץ משבועות. ראה שם ב"שפת-אמת" והשווה מה שהובא בשם "קדושת לוי" ב"המועדים בהלכה" עמ' שיא ושם בהערות על דברי "חזון יחזקאל".

177. שפ"א דברים עמ' צה, וע"ע עמ' קיט.

178. שם עמ' צו.

179. שם עמ' קא.

180. שם עמ' קז, וע"ע עמ' 228 על בחינת משה שהיא "הראת לדעת".

מהלך היקף כל שנה הוא בצורה מיניאטורית מה שאירע בהיסטוריה. פעילות האבות, מלמטה, בתולדות ישראל, מקבילה לערכים הרוחניים של ג' הרגלים, והשיא בהקבלה שבין משה לשמחת-תורה.

נושא זה, יחודו של שמיני עצרת בלי עשיית מצוות, המשיך להעסיק את בעל "שפת-אמת" אף כשנתיים-שלוש לפני פטירתו:

"תשרי ירח האיתנים דתקיפי במצוות, שופר, יוהכ"פ, סוכה, לולב, ערבה, נסוך המים. אין יכולין לקרב אל אור התורה, רק ע"י נר מצוה ננשין בני-ישראל כלים לקבל אור התורה, כמו שאין האור מאיר בלי הנר והפתילה. לכן זוכין אצ"כ [אחר קיום מצות חודש תשרי] לאור התורה וזה שמחת תורה, ולכן הקדימו אבותינו נעשה לנשמע שהבינו שאין יכולים לקרב אל אור התורה רק ע"י הקדמת מעשה המצוות"¹⁸¹.

בחינת ההישגים הבאים ע"י עשייה, לעומת ההישגים הפנימיים שהם בחינת עצרת, באה ב"ליקוטי תורה" לבעל ה"תניא" במינוחים מיוחדים.

"אותם שהם בסתר שעבודתם ברוחניות, בכונת הלב, לייחד יחודים עליונים וכגון ר' שמעון בר יוחאי כשהיה במערה י"ג שנה שבודאי לא היה יכול לקיים במעשה כמו מצווה מעשיות וכו' אם-כן לא קיים אכילת מצה בפסח ואתרוג וסוכה וכו'. אותם צדיקים שהם בגילוי, שעבודתם בגשמיות בקיום המצוות המעשיות, ושמחת בחגך שהוא גם-כן המשכת אורות עליונים, מועדי ד' והשמחה היא גילוי אור אין-סוף ברוך הוא וכו' ובסוכות על-ידי סוכה ולולב, ובלעדי זה אי-אפשר להמשיך כלל וכו'. וישנם בכל דור ודור שהם צדיקים שבסתר והם המחברים העולמות לאין סוף ברוך הוא וזהו ענין לויתן שהוא לשון התחברות וכו' והצדיקים נקראים נוני ימא¹⁸², לכן לא קיים רשב"י בהיותו במערה כמה מצוות מעשיות אלא הכל ברוחניות וכו' ולכן העולם כולו עומד על לויתן שמקיף כל העולם כנודע בדברי רז"ל¹⁸³.

בנקודה שאנו עומדים בה אפשר לדברים להתנסח כך: עבודת ד' ב"כלים" היא בחינת שור הבר (כמו בהמת הארץ שהיא נראית כנפרדת ועומדת בפני עצמה על פני האדמה) ואילו עבודת ד' בלי אמצעים, תוך התבטלות גמורה היא בחינת הלויתן (כמו הדג המכוסה בתוך הים ואי-אפשר לו להפרד מהמים).

181. "שפת-אמת" עמ' קיח.

182. ראה "אורות הקודש" (מהדורת תרח"ץ) עמ' עח, חלק ב עמ' תרב.

183. לקוטי תורה פ' שמיני, וראה לעיל עמ' 345 ואילך.

הישיבה בסוכה היא בחינת גן-עדן¹⁸⁴ והסעודה המתוקנת בו היא סעודת שור הבר, מממשות המצוות המשופעות בירח האיתנים, ואילו משתה שמיני עצרת¹⁸⁵ הוא משתה הלוייתן של החבור ההדדי "אני ואתה נעשה סעודה קטנה". כך גם מוסברת השניות של עור-אור הלוייתן ביחס לקיום מצות הסוכה¹⁸⁶. העור הוא הכלי, מסגרת התכולה, הלבושים של אדם הראשון כשעמד לצאת לדרך ההיסטוריה. ואילו האור הוא נקודת המוצא ונקודת היעד, בחינת "זנבו בתוך פיו". כתנות אור-גויים לאורך. במעבר שבין סוכות להקפות, בין היציאה מהעשייה המרובבה לבין שיאה של הפנימיות הנעצרת בלי כלים, באה התפילה על סוכת הלוייתן ועל סעודתו.

מהפך זה של עור לאור בפסגת יום-טוב של תשובה מאהבה, יסודו במתנת התשובה המופלאה של זדונות הנהפכות לזכויות¹⁸⁷ מכוחו של הנועם העליון. והוא מה שנזכר ב"אגרות ראייה"¹⁸⁸ על התרוממות ל"נועם ד' שעל ידו מתהפך כל מר למתוק". מי שעבר את "מחסום הפחד" של מורא מקדש ומבקש לשבת בבית ד' ולחזות בנועם ד', הוא האוהב הגדול שהתנער משב ואל תעשה של תשובת היראה, והרי הוא שואף לקום ועשה, לשחק לפני ד', לתשובת האהבה של נועם השראת שכינה¹⁸⁹. משבע המצות המשמחות הוא בא לנעימות ימין הנצח. מכח המדע והידע, "אינו אוהב הקב"ה אלא בדעת שידענהו"¹⁹⁰ הבאים בפסגת מעשי האיתן, באה ההכרזה: אתה הראית לדעת¹⁹¹.

184. לעיל עמ' 325.

185. ראה "פרי-צדיק דברים עמ' 267: ועל זה נוהגין לשתות משקה בשמחת תורה כמו שנאמר בשלמה בלשון ויעש משתה וכו' וכמו-כן לעת עתה בעוה"ז, בעת רצון, שיש רשימה מבחינת התקון בגמרה של תורה, נרמז על זה בחינת משתה היין.

186. ראה לעיל עמ' 342 הערה 62.

187. יומא פו, ע"ב. "שפת-אמת" דברים עמ' צב; "אורות התשובה" סוף פרק ט; "עולת ראייה" ב, עמ' תצו; לעיל עמ' 355 הערה 121.

188. חלק א עמ' קלד.

189. ראה רש"י שמות לט, מג: יהי רצון שתשרה שכינה במעשי ידיכם, ויהי נועם וכו'. על מקורות רש"י ראה "תורה שלמה" שם אות לד.

190. רמב"ם הלכות תשובה י, הלכה ו.

191. השווה: טור או"ח סוף סימן רפא: ומנהג בספרד לומר "אתה הראת" [בשבת] קודם ס"ת לפי שנאמר (דברים ד, לה) על קבלת התורה והיא ניתנה בשבת. וב"ערוך השולחן" סימן תרסט סעיף קטן ג: ועוד נהגו לומר בש"ת פסוקים בערבית ושחרית "אתה הראית" וגו'. בשם אדמו"ר חסידי מסופר: חודש אלול, הסליחות, הימים הנוראים: ראש השנה ויום הכפורים ושבת תשובה שביניהם, חג הסוכות וארבעת-המינים, קריאת קהלת בשבת חוה"מ והושענא רבה, כולם הם רק מעין הכנה לשמיני עצרת, לאותה השעה הגדולה, שאנו כולנו מכריזים

המעבר שבין הושענא-רבה לשמיני עצרת נתלה אף בדמויות אישי האושפיזין. דוד המגן בכל כלי שיר. ההלל בשירי דוד מעל גבי מעלות העזרה בלילות שמחת בית השואבה מגיע לשיאו בק"ן פרקי תהילה. אכן על חוסר השביעה בהלל כלפי שמיא, מעמידנו פרק הסיום של תהילות נעים זמירות ישראל. הפרק פותח במקומות ההילול: בקדשו, ברקיע עוזו, עובר לסיבות ההלל: בגבורותיו, כרוב גודלו, מדגיש את אמצעי ההלל: כלי השיר השונים ומסיים בהלל שלמעלה מהכלי – הנשמה. אמנם גם בחלק המרכזי המתאר את כלי ההילול אפשר לגלות הדרגתיות: מכלים מפורסמים המשמשים על הדוכן בעזרה עבור לכלים ידועים פחות; מכלים שהיו בשימוש הכהנים לכלים שנגנו בהם הלויים ואח"כ כלים שהיו בידי שאר העם¹⁹². מעגלים מודרגים אלו, הכוללים אף את פרקי הסיום של ההללויה מובילים לקראת השיא על בעייתיותו: הקושי לבטא את כל רחשי הלב, להגיע להרגשת מלאות, לתחושת שובע. גם כשהלל מקיף את כל הגורמים והסיבות, גם כשכל רבדי החברה משתתפים בהילול וגם כשהפה משתתק וכל הכלים משמשים לביטוי רחשי הלב – אחר כל זה, הרי שהקיפה והמסגרת ה"כלית" מצמצמות את אפשרות ההתבטאות. אלא שזוהי גופה בעייתו של האדם בהיותו נתון בקטביות של מטרה ואמצעים¹⁹³, בעצם היזדקקותו ל"כלים". ועל-כן יבוא הסיום במושג שהוא למעלה מהכלי – הנשמה. כל-הנשמה – כל בעלי הנשמה – יהללו¹⁹⁴.

הנועם העליון הנשמתי של "ננים נאווה תהילה" לא קצובה, הוא שעשאו לדוד ל"ננים זמירות ישראל" (שמואל ב, כג, א). נעימות הנצח המקראיות, הנתונות במסגרת קצובה של תנ"ך ספור ונתון במילותיו ובאותיותיו, הם שנהפכו בלשונה של תורה שבע"פ לנעימת מנגינה בלי מילים, המקיפה עולם ומלואו, המפליגה למרחבי

בפומבי מתוך שמחה ורצינות עמוקה: אתה הראת לדעת וכו' ("חגים ומועדים", הרב מימון עמ' סה). להלן עמ' 463 הערה 56.

192. השווה דברי הרמב"ם הלכות לולב ח, יג, על הנגינה בשמחת בית השואבה "וכל אחד ואחד בכלי שיר שהוא יודע לנגן בו, וכל אחד ואחד כמו שיודע ואומרים דברי שירות ותשבחות", אמנם ראה שם הלכה יד. וראה מה שכתב ב"פני ספר תהילים" וב"דעת מקרא" על מנין הכלים, ענינם ומספרם.

193. ראה "שמועות ראייה" פ' משפטים תר"ץ הערה 5.

194. ראה "עיונים במקרא", ש. גויטיין עמ' 236 על הביטוי "כל" הנשמה. וב"דעת מקרא" לתהילים ק"נ ו' הע' 9: לתוך כלי הנגינה האדם נושף, ואף הנשמה-הנשימה שאינו נושם-נושף לתוך כלי הנגון, אף היא תהלל.

הנשמה¹⁹⁵. כאן גנוז סוד הנועם של הישגים רוחניים המובלעים בנעימה. נצח ההקפות הבאות, לאחר השמחות, מכוח הנעימות¹⁹⁶.

מה שעשה דוד הנאבק, המתחבט, לסיום – הרגשת הנייחא והמלאות של השובע הרוחני, שירת המנוחה של הנשמה, הוא שהיה יסודו של שלמה, האושפיזא של שמחת תורה¹⁹⁷, מאז ראשית דרכו. כך נאמר עליו בנבואה "הוא יהיה איש מנוחה, כי שלמה שמו ושלום ושקט אתן על ישראל בימיו" (דברי-הימים א, כב, ט). ובא על-כך הסברו של ר' צדוק:

"דוד המלך ע"ה היה תמיד איש מלחמות וכו' מפני שהיה לו תמיד מלחמה בעצמו להיות גיבור הכובש את יצרו וכו' ובכח זה נתגבר במלחמה על אומות העולם" וכו' וזה ענין עסקנו בכל שבעת ימי החג. אבל שלמה המלך היה איש מנוחה כי כבר נקשרה החכמה והקדושה בלבו ולא היה צריך למלחמה וכו' וזהו גם כן ענין בחינת שמיני עצרת. בכל שבעת ימי החג ע"י מעשה המצוות ותפילה וצניקה וביחוד ביום השביעי שהוא אושפיזא דדוד, אבל ביום שמיני עצרת באים לשלמות המכוון, ונכנסים דברי תורה בלב ואז איננו צריכים לשום פעולה וכו', מי שנקשר בפנימיות לבו בהי"ת ונקרא ידידו אינו צריך לשום עובדא וכו' ולזה אנו מתחילין בהקפות "בוזן לבבות" כי השי"ת הוא בוזן פנימיות הלב הנקשר בו יתברך¹⁹⁸.

בסעודת הלוייתן שזנבו בתוך פיו מסבים "נוני ימא", דוד ושלמה שמטבע שלהם משמש בירושלים של מעלה¹⁹⁹ כשהם מייצגים את דרכי עבודת ד' המקיפים את הכלים ואת המטרה. או אז, באותה סעודה, מנעימים הם זה לזה בנעימת נועם הנצחיות.

דמותו זו של שלמה, מבהיקה יותר בשמיני עצרת של השמיטה, שהרי הוא-הוא איש העצרת, השביתה והמנוחה. העבודה בשמיטה בעיקרה היא בלי

195. ראה בערוך השלם: נעם, על מקורות בספרות חז"ל.

196. אולי מכאן שיא אמירת מזמור כז' "לדוד ד' אורי" וכו' בשמחת-תורה. "צלותא דאברהם" א, עמ' ת. אורי – ראש השנה, ישעי – יום הכפורים (מדרש) יצפני בסוכו – סוכות (מטה אפרים) ועיין עוד "פרי-צדיק" דברים עמ' מד – לול"א האמנתי – אלו"ל; וע"פ הנ"ל – לחזות בנועם ד' – שמחת תורה.

197. ראה להלן עמ' 460 הערה 22.

198. "פרי-צדיק דברים עמ' 260, 262. על מחשבה פנימית, "שם-משמואל" מועדים יג. השווה: רמתיים צופים על "תנא דבי אליהו", ירושלים תשל"ח, פרק לא, אות ק. עמ' 241. "נפש החיים" שער ב, פרק יח.

199. להלן עמ' 460.

כלים. כל ההתבטאויות היחסיות בטלות ושובתות ושנת "שקט ושלוחה, שלום ומרגוע"²⁰⁰ יורדת לעולם.

והנה כבר התבררה, במה שקדם, מעלת השביעית, שהיא הנייחא אף בבחינה הרוחנית²⁰¹, השביעה שאין עמה עשייה. מה תתעצם ותעמיק, איפוא, שמחת השחוק האחרון²⁰² בשמחת-התורה שחלה בשנת השמיטה, כמה נעימות, מלאות, שובע ונועם יפזו לפני נושאי הספרים בהקפות של האי שתא²⁰³.

200. הקדמת "שבת-הארץ", כך א עמ' 64.
201. לעיל עמ' 27-32. ע"ע "פרי-צדיק" דברים עמ' 232: ואין שביעה בדברי-תורה רק ע"י מצות שבת שהוא מעין העתיד וכו' שמנוחה הוא נייחא ושביעה ומנוחה לחי העולמים.
202. ראה פרוש הגר"א משלי לא, כה: ותשחק ליום אחרון זה שמיני עצרת, לעיל עמ' 358.
203. היחס לש"ת ולשמיטה אפשר לו להתנסח בלשון אחרת: כתב בעל "שפת-אמת" (לעיל הערה 181) "לפי שתשרי ירח האיתנים דתקיפי במצוות, שופר, יוהכ"פ, סוכה, לולב, ערבה, נסוך המים, לכן זוכין אז לאור תורה, וזה שמחת התורה. ולכן הקדימו אבותינו נעשה לנשמע שהבינו שאין יכולים לקרב אל אור התורה רק ע"י הקדמת מעשה המצות" (דברים קיח). נמצא שמצוות החודש יוצאות בלשון "נעשה" ולעומתם ענינה של שמחת-תורה ב"נשמע". צמד זה של "נעשה ונשמע" נדרש בדברי חז"ל על שומרי שביעית. עיין עוד לעיל בעמ' 229. ההכנה לנשמע הרוחני של שמחת-תורה היא ע"י הנעשה של מעשי תשרי. אמנם ההקדמה בשמיטה היא ע"י שב ואל תעשה ולכן הנשמע אציל ועדין יותר. מעלתה של השמיעה בתורה בשמיטה מתעלית ומתפשטת: "וזאת הברכה", שפע, התפשטות, בלי כלים מגבילים; קוראים כל הברכות שבתורה. ("משנה ברורה" תרסט, ס"ק טו. תולדות חג שמחת תורה, יערי, פרק עשרים). על חגיגת שמיני עצרת בלי כלים ראה: "מגיד דבריו ליעקב" מהדורת ש"ץ עמ' 320, ועל הלוייתן שהוא בן-לויה בחינת "אחותי" ראה "לקוטי תורה" עמ' 38, ויקרא. לכך מצטרפת בחינת "אמי" שהם בחינת משפיעים לתורה, מכוח מעלת תורה שבע"פ; "פרי-צדיק" דברים 269. מכאן מנהגי הדורות בחגיגות שמחת-תורה, כלים שנוצרו ע"י מנהג ישראל שהפך לתורה.

דעת

אתר לימודי יהדות ורוח
www.daat.ac.il