

קונטרס

"תחזקו את חג ה'"

תוכן

1	קונטרס	1
1	"תחוגו את חג ה'"	1
4	מאמר א חג האסיף	4
4	א. בין חג הקציר לחג האסיף	4
5	ב. שני פרשיות על הארץ בפרשת עקב	5
6	ג. ברכת הארץ וברכת ירושלים בברחמ"ז	6
7	ד. ברכת ירושלים באופן של בקשה	7
8	ה. חג האסיף – ההשגחה – כי בסוכות הושבתי	8
9	ו. חג הסוכות בתשרי מצד תחילת השנה – בצאת השנה/ תקופת השנה	9
10	ז. ויעקב נסע סוכותה	10
13	מאמר ב' כי לא נעשה כסוכות הזה מימות ישוע בן נון	13
13	א. מצוות סוכה – לזכרון תקופת ההליכה במדבר	13
14	ב. ימצאנו בארץ מדבר – האמנם כן	14
14	ג. חג הסוכות בחודש תשרי ראשית השנה הטבעית	14
15	ד. סוכות – ההכרה שגם המהלך הטבעי הוא אלוקי ושמימי	15
16	ה. האבות נולדו בתשרי, יצחק נולד בניסן	16
17	ו. חג הסוכות ואומות העולם	17
18	ז. בתשרי עתידין להיגאל	18
18	ח. חג הסוכות על השלב שמיד אחר היציאה ממצרים	18
20	ט. ויעשו סוכות כי לא עשו מימי ישוע בן נון	20
21	י. זכיה בארץ ישראל מצד המהלך האלוקי שבתוך הטבע	21
22	מאמר ג' גדר מהות 'סוכה'	22
22	א. דין סוכת היוצרים החיצונית והפנימית	22
23	ב. והוא שעשאה לצל	23
24	ג. הבנת הב"ח בדעת רש"י	24
25	ד. המ"ז והמג"א: לחינם עשה הב"ח מחלוקת בין רש"י לר"ן	25
25	ה. גדר 'עשויה לצל'	25
26	ו. שימוש לשם צל ולשם דירה	26

27	סיכוך לשם דירה – תעשה ולא מן העשוי	ז.
28	מקור דין עשייה לשם צל	ח.
30	מחובר פסול מדין תעשה ולא מן העשוי	ט.
30	דין סיכוך העשוי גם לצל וגם לדירה	י.
31	מהות הסוכה – "עשוי לצל"	יא.
32	מאמר ד' ה' אמר לשכון בערפל	
32	סוכה – צל השכינה	א.
32	סוכה כצל לצמצם שפע האור	ב.
33	צל ה' – גילוי או הסתרה?	ג.
35	מאמר ה' ביסוד מצוות לולב וגדר הנטילה והנענועים	
35	נטילת לולב ביום הראשון ובשאר הימים – שיטת התוס' והרמב"ן	א.
36	מצוה הבאה בעבירה כלולב	ב.
37	בדעת רש"י בדין ואנוהו	ג.
38	דיחוי במצוות ובהדם	ד.
39	כלולב יש משמעות בעצם העמדת החפץ למצוה	ה.
40	ארבעת המינים באים לרצות	ו.
41	היכן התנופה של חג הסוכות	ז.
42	לולב לשמחה והילול	ח.
43	הנענועים חלק ממצוות הנטילה	ט.
44	ולקחתם – ייחוד הלולב להילול, ושמחתם – ההילול	י.
45	השיטות בסדר הנענועים	יא.
47	שני אופני נענועים	יב.

מאמר א

חג האסיף

לשון הכתוב בפרשת המועדות באמור (ויקרא כג, לד) 'וידבר ה' אל משה לאמר דבר אל בני ישראל לאמר בחמשה עשר יום לחדש השביעי הזה חג הסוכות שבעת ימים לה' ובהמשך (פסוק למ) אך בחמשה עשר יום לחדש השביעי באספכם את תבואת הארץ תחוגו את חג ה' שבעת ימים ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון. (מ) ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבת וערבי נחל ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים. והגותם אתו חג לה' שבעת ימים בשנה חוקת עולם לדתכם בחדש השביעי תחוגו אתו:

בפרשת ראה: "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים" (דברים טז, יג). בפרשיות משפטים (שמות כג-טז) וכי תשא (שם לד, כב) נקרא "חג האסיף".

ובפרשת פינחס לא נזכר כלל שם החג: (במדבר כט, יב) 'ובחמשה עשר יום לחדש השביעי מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבדה לא תעשו והגתם חג לה' שבעת ימים'.

הנני צועד בזאת על יסוד דברי הגאון רבי לייב מינצברג זצ"ל בספר 'בן מלך חג הסוכות', ומוסיף נופך משלי.

א. בין חג הקציר לחג האסיף

כדי להבין את מהותו של "חג האסיף", יש להתבונן בחג המקביל לחג האסיף בתורה, הלא הוא חג השבועות – 'וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה וחג האסף בצאת השנה באסף את מעשיך מן השדה' (שמות כג, טז).

ויש להתבונן במהות ההבדל בין חג השבועות שנקבע כחג הקציר, לחג האסיף. שהרי מובן מאליו שלא נקבעו שני חגים על אותו ענין עצמו, שמגיע בשני שלבים.

החסבר הוא, שחג הקציר הוא החג על שנתן לנו ה' את הארץ, תודה על הטובה מאת ה', שבאה לנו על ידי שנתן לנו ארץ חמדה טובה ורחבה, ארץ זבת חלב ודבש. כאשר מתוך ארץ טובה זו, אנו מושפעים רוב ברכה ושפע. ועל כך, אנו חוגגים ומודים בשבועות. "חג הקציר" הוא בעצם 'חג ארץ ישראל'.

כאשר זוכים לברכת ה' של תבואת הקציר, כאשר האדם יורד לשדהו, ורואה את שפע התבואה הנקצרת ונגדשת בגורן עליו להודות לה' על ארץ חמדה טובה ורחבה אשר הנחיל לאבותינו. הארץ מצד עצמה ומבעה, היא טובה, ומחמת כן היא מספקת חטה ושעורה וכל הפירות. ארץ טובה וארץ נחלי מים אשר "לא תחסר כל בה".

לעומת זאת בעת האסיף ההודאה לה' היא, על מה שה' משגיח עלינו, ודואג לנו ומעמיד לנו כל צרכינו. אין זה חג על "הארץ הטובה", אלא 'חג שפע ההשגחה האלוהית'.

וכמובא בחז"ל (תענית דף כב:): 'תנו רבנן ונתתי גשמיכם בעתם, לא שכורה ולא צמאה אלא בינונית, שכל זמן שהגשמים מרובין, מטשטשין את הארץ ואינה מוציאה פירות, דבר אחר בעתם, בלילי רביעיות ובלילי שבתות, שכן מצינו בימי שמעון בן שטח, שירדו להם גשמים בלילי רביעיות ובלילי שבתות, עד שנעשו חטים ככליות, ושעורים כגרעיני זיתים, ועדשים כדינרי זהב, וצררו מהם דוגמא לדורות, להודיע כמה החטא גורם, שנאמר עונותיכם הטו אלה וחטאתיכם מנעו הטוב מכם'.

למידה זו זוכים ישראל מחמת ההשגחה המיוחדת של גשמיכם בעתם, שיהיו הגשמים בדיוק במידה הראויה ובעת הראויה. עד שהפירות מגיעים למלוא גודלם ומצוי טעמם וכוחם. ומדריגה גדולה זו, תלויה במעשיהם של ישראל. עיני ה' בה ודורש אותה תמיד, להטיב עמם כפי מעשיהם.

ב. שני פרשיות על הארץ בפרשת עקב

ה' נותן לעם ישראל שני חלקים, ראשית כל ניתנה להם נחלת ארץ טובה שהיא זבת חלב ודבש בטבעה. אך נוסף לזה הוא משגיח עליהם תמיד, ולדאוג שלא יחסר מהם דבר. והשגחה זו מתבטאת בעיקר בנתינת הגשמים, אשר נותן לבו עליהם לתת מטר ארצם בעתו. מלבד מה שהארץ דשנה בטבעה, יש לה מעלה שהיא ארץ המושגחת באופן מיוחד מאת ה'.

בתחילת פרשת עקב התורה מעמידה את טבעה של הארץ בהשוואה לתקופת המדבר: (דברים ה, ט) "כי ה' אלוהיך מביאך אל ארץ טובה ארץ נחלי מים עיינות ותהומות יוצאים בבקעה ובהר. ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש. ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם לא תחסר כל בה וגו' ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלוהיך על הארץ הטובה אשר נתן לך".

זאת לאחר שזכרת תקופת המדבר בהם הלכו בארץ ציה ושממה ולא חסרו דבר בהשגחת ה' בנתינת המן ושאר צרכיהם. ובעקבות זאת כאשר יבואו אל הארץ הטובה עם בתים מלאים כל טוב שדות וכרמים נטועים, אף שהטוב טבוע בטבעה של הארץ ידעו ויזכרו כי כל הטוב הוא מאת ה' שנתן להם את הארץ והוא נותן כח ועצה להצליח ולעשות חיל. אכן המזון שבארץ הוא במעלה הרבה יותר מהמזון שניתן להם במדבר, כי במדבר היה ויענך וירעיבך, למען נסותך. והיינו שהיו תלויים במזון בהשגחה

תמידית, ולא היה להם אפילו כזית מזון ליום המחר, לעומת המזון של ארץ ישראל שבו ההדגשה לא במסכנות תאכל לחם,

אולם בסוף הפרשה מדובר על עניין נוסף שישנו בארץ (דברים יא, י): 'כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה לא כארץ מצרים הוא אשר יצאתם משם אשר תזרע את זרעך והשקית ברגלך כגן הירק. והארץ אשר אתם עברים שמה לרשתה ארץ הרים ובקעת למטר השמים תשתה מים. ארץ אשר ה' אלוקיך דורש אתה תמיד עיני ה' אלוקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה. והיה אם שמוע וגו'.

זאת היא בחינת השפע המיוחד שזוכים לה על ידי קירבת ה' וברכתו הישירה, והיא מותנית בשמיעה בקול ה' ושמירת התורה.

ג. ברכת הארץ וברכת ירושלים בברכהמ"ז

ואכן על שני אופני נתינת הטובה אלה, מאת ה' לישראל, נקבעו שתי ברכות נפרדות בברכת המזון. והנה ברכה ראשונה בברכת המזון מברכים על בחינת עצם המזון שניתן לנו מהשי"ת, וזה כבר היה במדבר, וזו בחינה הראשונה הנזכרת בתחילת הפרשה, וכך אמרו בגמרא שברכת הזן תיקן משה בשעה שירד המן לישראל.

אולם ברכה שניה, מברכים על הארץ ועל המזון. בברכה זו, מודים על ארץ חמדה טובה ורחבה, ועל כל הטוב שנתן לנו ה'. ההודאה היא על הארץ. שה' הנחיל לנו ארץ טובה ומשובחת בטבעה, שעל ידה יש לנו מזון לשובע. וכפי שמסיימים בברכה זו ככתוב ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלוקיך על הארץ הטובה אשר נתן לך. וחזרתם על הארץ ועל המזון. כלומר, על הארץ שעל ידה יש לנו מזון. כמבואר בגמרא שאין כאן חתימה בשתיים, אלא הברה היא על הארץ שמוציאה לנו מזון.

ברכה זו מקבילה להודאת חג הקציר, החג על הארץ הטובה, אשר מחמת רוב טובתה מצמיחה תבואתה לאכול ולשבוע.

הברכה השלישית של ברכת המזון, היא ברכת ירושלים. ברכה על מה שיש לנו מזון וכלכלה, מצד קרבת והשגחת ה'. וכפי שאומרים בברכה זו "רענו זוננו פרנסנו וכלכלנו והרויחנו – – ידך המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה." עם ישראל זוכה למזון גם מצד הארץ הטובה, שעליה מברכים ברכה שניה. ועוד זוכים למזון בהרחבה וביד מלאה, מצד מה שה' הוא רועה ישראל ומשגיח זון ומפרנס ומכלכל מידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה.

ברכה שלישית זו, היא ענינו של חג האסיף. חג על ההשגחה המיוחדת "כי יברכך ה' אלוקיך בכל תבואתך ובכל מעשה ידיך והיית אך שמח" (דברים מז-מו).

השגחה מיוחדת זו, מה שהקב"ה מתמסר לטובתם והצלחתם של ישראל, נובעת מתוך כך, שהקב"ה שוכן בישראל בתוכם ובקרבם. לא רק שצופה עליהם מן השמים, ומברכם ממעון קדשו. אלא מוריד שכינתו ביניהם ונתתי משכני בתוכם (ויקרא כו-יא). ומתהלך בקרב מחניהם, "ארץ אשר תמיד עיני ה' אלוקיך בה".

השראת השכינה בישראל, משמעותה שיש הנהגה יותר נעלית ונפלאה ביתר דקדוק והשגחה לטוב לנו. וכמו שכתוב במזמור שאמר דוד על מציאת המקום לבית המקדש: כי בחר ה' בציון אוה למושב לו. זאת מנוחתי עדי עד פה אשב כי איתיה. צידה ברך אברך אביונה אשביע לחם (תהילים קלב). דהיינו שעל כי נבחרה ציון למושב ולמנוחה לקבוע את בית ה' והשראת שכינתו. על כן יברך ה' את צידתה של ציון, ואביונה ישבעו לחם.

ומשום כך ברכה שלישית זו שברכת המזון, עוסקת בבנין ירושלים ובית המקדש. רחם נא על ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך – ועל הבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו. כי תוכן ברכה זו הוא השגחת ה' המיוחדת שעל כנסת ישראל, ומה שנוגע לעניין ברכת המזון שזה מתבטא בהשפעת המזון מידו הרחבה. והשגחה זו מופיעה עלינו כאשר ה' שוכן בירושלים, ובבית הגדול והקדוש.

ומשחרב בית המקדש, נתמעטה הברכה. (ב"ב כה:): 'אמר רב חסדא מיום שחרב בית המקדש אין הגשמים יורדין מאוצר טוב' (סוטה מח). 'העיד ר' יהושע מיום שחרב בית המקדש אין יום שאין בו קללה ולא ירד הטל לברכה וניטל טעם הפירות ר' יוסי אומר אף ניטל שומן הפירות'

השראת השכינה בירושלים ובבית המקדש, היא מעלה נוספת יתר על נתינת הארץ. ועל כך באה ברכה נוספת להודות ולבקש על השגחה זו שלא תפסק. והיא שייכת לברכת המזון כאשר נתבאר, שעל ידי בית המקדש והשכינה זוכים לברכה מיד ה' המלאה והפתוחה, צידה ברך אברך, חלב חיטים ישיבעך.

ד. ברכת ירושלים באופן של בקשה

ואין ברכה זו ברכת גאולה, בקשה לרחם ולכנות את ירושלים. אלא היא ברכה תמידית על ירושלים והמקדש, שהרי כבר תקנוה דוד ושלמה. וכמו שכתב בטור (או"ח סי' קפה) שאז היה מטבע אחר לברכה: 'והם היו מבקשים להמשיך שלוות הארץ והמלכות והבית'.

והטעם שאין ברכת ירושלים באופן של הודאה כמו ברכת הארץ, אלא היא תמיד באופן של בקשה, בימי הבניין על המשך הקיום, ובימי הגלות על חזרת הבניין לתקונו, נראה שהוא מאחר ששלימות זו תלויה בקשר עם השי"ת, שתמיד עיני ה' אלוקיך בה להשגיח עליה לפי מעשינו, נמצא שעדיין אין מקום להודאה שאין הדבר כבר נתון בידינו, אלא בכל עת אנו עומדים נכחו ועינינו נשואות שצרכינו יבוא לנו

מידו הקדושה, וכל הזמן אנו צריכים לבקש שיתן המשכיות וקיום לשכינתו בתוכנו. ויתכן שלעתיד לבוא כבר ישכון בקרבנו ללא ערעור ואז נברך גם ברכה שלישית בצורה הודאה.

ומשום כך עיקר השמחה בחג הסוכות, היה בבית המקדש. כדכתיב (ויקרא כג, מ) "ושמחתם לפני ה' אלוקיכם שבעת ימים", כי עיקר השמחה בחג היא בהשגחת ה' הקרובה בהתמסרות מיוחדת, שהיא נובעת מתוך השראת שכינת עוזו בבית המקדש, בתוך בני ישראל. שם היה מקור הברכה וההשגחה, (תהילים קלג, ג). "כי שם צוה ה' את הברכה".

ה. חג האסיף – ההשגחה – כי בסוכות הושבתי

הבנה זו ב"חג האסיף". שהיא השמחה על ההשגחה המיוחדת, שה' משגיח ודואג לנו באופן פרטי. באופן שהוא יושב בקרבינו, בהשראת שכינתו בבית המקדש. ומשפיע עלינו את צרכינו. מאירה לנו ומחברת אותנו עם העניין הנוסף שישנו בחג הזה 'הסוכות' שכפשוטו הוא חג לזכר ניסי המדבר 'בסכת תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסכת. למען ידעו דורותיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים (ויקרא כג-מב).

השגחה מיוחדת ופרטית זו, שבארץ זכינו לה באופן של "למטר השמים תשתה מים תמיד עיני ה' אלוקיך בה". בולטת ביותר לעומת תקופת המדבר שקיומינו הכלכלי בדרך של ניסים. במדבר, ארץ ציה וחורב וצמאון אשר אין מים, כל הקיום של עם רב כזה, הוא רק באופן של נס.

בארץ ישראל הקיום הכלכלי, הוא כבר בדרכי הטבע, ביכול הארץ ופריה המבורך. אולם המשותף בין שתי תקופות אלו, שתמיד קיומו הכלכלי של עם ישראל. הוא מאת ה', כאשר הוא משגיח, וצופה ודואג לרווחתינו וקיומינו. סוג ההטבה אחת היא, יש לנו קיום ומזון מתוך השגחת ה' עלינו. הסוכות והאסיף חג אחד הם, אלא שהסוכות הם זכרון על מה שכבר היה, והאסיף על הטובה המתחדשת בכל שנה.

הרשב"ם על הפסוק (שם ובשמות כג-טז), וכמו כן החזקוני ועוד. מבארים כיצד הדברים קשורים זה לזה – 'למען תזכרו כי בסוכות הושבתי את בני ישראל במדבר ארבעים שנה בלא יישוב ובלא נחלה ומתוך כך תתנו הודאה למי שנתן לכם נחלה ובתים מלאים כל טוב ואל תאמרו בלבבכם כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה. וכסדר הזה נמצא בפרשת עקב תשמעון. וזכרת את כל הדרך אשר הוליךך ה' אלהיך זה ארבעים שנה וגו' ויאכילך את המן וגו'. ולמה אני מצוה לך לעשות זאת. כי ה' אלהיך מביאך אל ארץ טובה ואכלת ושבעת ורם לבבך ושכחת את ה' וגו' ואמרת בלבבך כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה וזכרת את ה' אלהיך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל. ולכך יוצאים מבתים מלאים כל טוב בזמן אסיפה ויושבין בסוכות לזכרון שלא היה להם נחלה במדבר ולא בתים לשבת. ומפני הטעם הזה קבע הקב"ה את חג הסוכות בזמן אסיפת גורן ויקב לבלתי רום לבבו על בתיים מלאים כל טוב פן יאמרו ידינו עשו לנו את החיל הזה'.

וכן כתב הרמב"ם – אמנם הדעת בסוכות להתמיד זכר אותות המדבר להורות שיהיה האדם זוכר ימי הרעה בימי הטובה בעבור שירבה להודות לה' וכו' וכן יצאו מן הבתים לשכון בסוכות כמו שיעשו שוכני המדבריות לזכור שכן היה עניינו מתחילה כי בסוכות הושבתי את בני' וכו' ונעתקנו מן הענין שהוא לשכון בבתי המצויירים במקום הטוב שבארץ והשמן שבה בחדר ה' וכו'. (מו"נ ח"ג פמ"ג) [והוא על דרך מצוות מרור, לזכור ימי העבדות בעת ההודאה על החירות].

ו. חג הסוכות בתשרי מצד תחילת השנה – בצאת השנה/ תקופת השנה

וקביעת חג הסוכות בחודש תשרי, בפשטות הרי הוא מצד היותו בזמן האסיף, ויש עוד צד לומר שהוא מדין החודש השביעי, שכל השביעין קדושים.

אולם יתכן לומר עוד שזה מצד שזמן זה הוא תחילת השנה, וכיון שהוא חג בדרך המהלך הטבעי זמנו בתחילת השנה הטבעית, ואכן כתוב בקביעת חג האסיף (ויקרא כג, מא). "וחגותם אתו חג לה' **שבעת ימים בשנה** חקת עולם לדורותיכם בחדש השביעי תחגו אותו". מבואר בלשון הכתוב שהחג קשור לענין ה'שנה'. וכתוב (שמות כג, טז). "וחג האסיף **בצאת השנה** באספך את מעשיך מן השדה" משמע שזה אחד מהסיבות לחג.

וכן נקרא 'חג ה' סתמא – (שם כג, לט) 'תחוגו את חג ה'". וכן בפרשת פנחס לא נכתבו מצוות החג סוכות ולולב, וכלל לא נכתב שם החג שהוא 'חג הסוכות', רק סתם 'חג לה'". וכן במשנה נקרא סתם 'חג', הרי שיסוד עניינו של חג זה הוא 'חג לה' ותו לא.

כלומר שגם אלמלא לא נוצר עם ישראל במאורעות מיוחדים היוצאים מסדרי הטבע, אלא מתחילת העולם היו נבראים כעם המיוחד לה', גם כן היו חוגגים אחת בשנה על זה, זה החג הראשי והסתמאי על היותנו עם ה'. והזמן המתאים לזה הוא בתחילת השנה כאשר חוזרים ונמצאים עוד שנה עם ה'. רק שלמעשה נעשינו עם ה' במהלך ניסי אותו אנו חוגגים בחג המצות, ובחג הסוכות אנו שבים וחוגגים על הנהגת ה' הנתונה בתוך המהלך הטבעי. ונקבעו לחג זה חלקי העבודה השייכים לזה, והיינו הסוכות על שם הנהגת ה' במדבר שהוא היה ביטוי להתחלת ההנהגה הקבועה הזו, וכן האסיף שהוא המשך הדבר בארץ ישראל שה' משגיח ומנהיג אותנו תמיד.

'חג ה'", משמעותו על מה שה' הוא עמנו, מנהיגנו ודואג לנו. על מה שה' פונה אלינו, ושש עלינו להרבות אותנו ולהיטיב לנו בכל צרכינו. והוא כולל בתוכו כל עניני השגחת ה', אשר עליהם אנו חוגגים חג זה. גם ההודאה על טובת המדבר, וגם השמחה על ההשגחה וטובת האסיף בארץ ישראל. והכל הוא שמחה אחת, של "חג ה'".

וזה נוגע גם לעבודה האישית בחג, ובמיוחד בעת אמירת ההלל, שעל כל אחד להביא את עצמו לשמחה והודאה, ובני דורנו מתקשים להתחבר לעבודה זו, אבל מה שכתוב בפסוק הוא 'ושמחת בחגך וכו' כי יברכך ה' בכל מעשה ידך', ופירש באבן עזרא בפרקמטיא ואומנות, והרי פרקמטיא ואומנות אין זמנם דווקא בתשרי, אלא שתחילת השנה הוא הזמן לתת תודה והלל לה' על כל השנה שעברה, וכן כל הטוב שהיה לנו כל השנה, כל אחד לפי מה שזכה בסיפוק צרכיו במזון ולבוש ודוירים ובנים ונחת ואושר וחיים ובריאות ובאפשרות לקיים תורה ומצוות, ואימתי הוא הזמן להודות לה' על כך, על כל זה אנו באים 'שבעת ימים בשנה' ומחללים את ה' כלולב ובהלל.

ולכן חג הסוכות נקרא בתורה "חג ה'" (ויקרא כג, לט) "תחוגו את חג ה'", כי עיקרו של החג הוא 'חג ה', כלומר על שה' הוא אלוהינו. חג על מה שה' הוא הדואג לנו. על מה שה' פונה אלינו, ושש עלינו להרבות אותנו ולהיטיב לנו בכל צרכינו. והוא כולל בתוכו כל עניני השגחת ה', אשר עליהם אנו חוגגים חג זה. גם ההודאה על טובת המדבר, וגם השמחה על ההשגחה וטובת האסיף בארץ ישראל. והכל הוא שמחה אחת, של "חג ה'".

וראה עוד במו"נ (ח"ג פרק מג) 'זהו חג בזה הפרק – הנה בארה ה'תורה' סיבתו, "באספך את מעשיך מן השדה" – רצוני לומר, עת המנוחה והפנאי מן העסקים ההכרחיים. וכבר זכר אריסטו, במאמר התשיעי מספר המדות, שכן היה הענין המפורסם באומנות מקדם – אמר בזה הלשון, "הקרבת הקדומים והקיימים היו אחרי אסוף התבואות והפרות, כאילו היו קרבתות מפני הרוחה" – זהו לשונו.

שמחת חג האסיף, היא במה שזכינו לארץ ישראל בתורת מקום ה', ארץ שירושלים והמזבח הם מקורות ההשראה לשפע טובה, איננו שמחים עתה בארץ הטובה אלא בכך שאנו מקבלים את השפע ישירות מאת פני ה'.

ז. ויעקב נסע סוכותה

על פי הבנה זו יש לבאר המדרש המובא בטור הלכות ר"ח (אורח חיים סימן תיז) שהמועדים נתקנו כנגד אבות פסח כנגד אברהם דכתיב לוישי ועשי עוגות ופסח היה שבועות כנגד יצחק שתקיעת שופר של מתן תורה היה בשופר מאילו של יצחק סוכות כנגד יעקב דכתיב ולמקנהו עשה סוכות.

אברהם עמוד למידת "חסד", שהלך מרצונו הטוב מתוך נדיבות לב והתהלך בדרך ה' לעשות צדקה ומשפט, אף בלי ברית עם ה', והקב"ה הטיב עמו וזכר עמו ברית בין הבתרים שהיא ברית ללא כל התחייבות מצד אברהם.

ויצחק אבינו הוא "גבורה" כי יצחק נולד בברית 'זאת בריתי אקים את יצחק' ((. כלומר שכל מציאותו ואופי עבודתו הוא בשל מחויבותו לברית. ושיאו בהתמסרותו לעקידה.

למעלה ממדריגת הברית עם האלוקים, נמצא רק מדריגת הידידות והדביקות, עצם האהבה, שהוא עבורינו ואנו עבורו. מציאות הידידות והדביקות, של קוב"ה וכנסת ישראל. וממוזג בה כאחד, גם אהבת ה' לישראל וגם אהבת ישראל לה'.

וזה מידת יעקב, שמצינו בו ענין הדביקות. שופריה דיעקב אבינו מעין שופריה דאדם הראשון (ב"מ פד.). והיינו שיעקב הוא בדמות וצלם אלוקים. ומאידך איתא שדמות דיוקנו של יעקב חקוקה בכסא הכבוד (בר"ר סח-יב). כלומר שהקב"ה שורה אצל יעקב, ויעקב נמצא אצל הקב"ה. ואמרו – שקרא הקב"ה ליעקב אל שנאמר ויצב שם מזבח ויקרא לו אל אלהי ישראל (ילקוט שמעוני וישלח רמז קלג). והיינו, שיש ביעקב השראת השכינה, בחינת דביקות, ישראל וקוב"ה חד.

והוא הסדר של ג' רגלים, כללות המהלך של כלל ישראל. תחילה חג הפסח על טובת יציאת מצרים, ה' נעשה לנו למלך על שהטיב עמנו, והשפיע רוב חסדו וטובו עלינו. ואז הראה ה' אהבתו לישראל, כאשר הצילים בניסים ונפלאות באותות ובמופתים. והוא בחינת אברהם, מידת חסד.

בחג השבועות כבר קבלנו את התורה, קבלנו עלינו עול המצוות והעבודה, ונעשינו עבדיו. והגיעו לזה מתוך הכרת הטוב שהקב"ה הטיב עמם. ואז התמסרו לגמרי לה', כאשר אמרו "נעשה ונשמע", והיו מוכנים לקיים כל מה שיאמר אליהם. וזה בחינת יצחק, גבורה.

חג הסוכות, הוא חג השראת השכינה. אחרי שקבלו ישראל על עצמם עול תורה מצוות ועבודת ה'. נתקדשו ונעשו בעצמם קדושים, עד שנעשו מציאות של קדושה. וזכו להיות דבוקים בשכינה, הקב"ה בא לשרות בקרבם ושכנתי בתוכם. כשישראל סמוכים על שולחנו, רוויים מדשן ביתו ומנחל עדניו. והוא מידת יעקב, דביקות וידידות. והשכינה שורה בישראל בקביעות, בחינת "יעקב קראו בית" (פסחים פח.). והוא סוכות שאנו יושבים בצלא דמהימנותא, אנו אצל ה'. וה' משרה שכינתו בקרבנו. בבית המקדש, ושמחתם לפני ה' אלוקיכם שבעת ימים. והיה עיקר השמחה בשמחת בית השואבה בבית המקדש במקום השראת השכינה, וכדאיתא בחז"ל – שמשם שואבין רוח הקודש (ירושלמי סוכה פ"ה). והיינו שזכו לדביקות והשראת השכינה. ואיתא שסוכות הוא בחינת "וימינו תחבקני", סוכה ב' דפנות ושלישית אפילו טפה, כענין יד וזרוע וטפה היד.

[משל למה הדבר דומה לאדם השומע רעיונות נשגבים ונכנס להשראה גבוהה ומתלהב לעבודה, אולם כיון שאין לבו מוכשר לזה, אינו עומד במדריגתו ומתקרב כעבור זמן קצר. אכן על ידי זה שזכה פעם אחת למדריגות אלו, כבר יודע למה לשאוף ויכול להתעורר להביא עצמו בהדרגה לשנות את כל מציאותו ושאיפותיו] וזה בחינת 'תשובה' שבא מהתבוננות מהנפילה שרואה שמוכרח לשנות כל מצבו] באופן המתאים להשגות הגבוהות ואז יהיה לדבר קיום, למרות שאז יהיה לזה אופי של חיים טבעיים, אבל הם כבר חיים שמאירים באור הגבוה].

מאמר ב

'כי לא נעשה כסוכות הזה מימות ישוע בן נון'

א. מצוות סוכה – לזכרון תקופת החליכה במדבר

עניינה של מצוות ישיבת סוכה מפורש בתורה: (ויקרא כג, מב) 'בסכת תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסכת. למען ידעו דורותיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים.

ובגמרא (סוכה יא, ב) 'תניא: כי בסכות הושבתי את בני ישראל – ענני כבוד היו, דברי רבי אליעזר. רבי עקיבא אומר סוכות ממש עשו להם'. ורש"י בריש המסכת ובפירוש החומש נקט כפירוש של ענני כבוד, וכן תרגם אונקלוס, וכן מובא להלכה בטור ושו"ע סימן תרכה.

הנטייה לבאר 'סוכות' כ'ענני כבוד', באופן שונה כל כך ממשותן של דברים, פשוט שיסודו בקושי המתבקש מה עניין יש לציין את הסוכות שעשו להם, שאין כל נס בדבר, ולכן פירשו שהם 'ענני כבוד' (כך מבאר בלבוש סימן תרכה, ובמזרחי על רש"י).

ובדעת האומר סוכות ממש, מפרש הטור שהוא ציון לזכר יציאת מצרים, כי הרבה מצוות נצטוו על כך (ועיין ט"ז סימן תרכה). והרמב"ן מפרש שהכוונה בזה לזכור את שאר הניסים שאפשרו את קיומם במדבר, 'שהיו במדבר לא באו בבית ועיר מושב לא מצאו ארבעים שנה, והשם היה עמהם לא חסרו דבר'. ויש להעיר שעדיין קשה, מדוע נבחרו דווקא הסוכות שאין בהם כל נס, לציין הניסים האחרים שהיו להם.

ובמורה נבוכים (ח"ג פמ"ג) כתב (וכעין זה פירש הרשב"ם על הפסוק ויקרא כג) שהטעם הוא, 'שיהיה האדם זוכר ימי הרעה בימי הטובה כעבור שירבה להודות לה' וכו' וכן יצאו מן הבתים לשכון בסוכות כמו שיעשו שוכני המדבריות לזכור שכן היה ענייננו מתחילה, ונעתקנו מן הענין ההוא לשכון בבתי המצויירים במקום הטוב שבארץ'. גם בפירוש זה יש קושי, שפשטות הכתוב 'למען ידעו דורותיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל', משמע שבאים לציין את ישיבת הסוכות עצמה, ולא למשתמע מכך.

ולפי כל הפירושים קשה מדוע נקבע זמן זה חמשה עשר בחודש השביעי, לציון ישיבת הסוכות.

וכן צריך ביאור במה מתקשר עניין זה של ניסי המדבר לאמור בתורה שחג זה הוא 'חג האסיף', (ויקרא כג, לט) 'אך בחמשה עשר יום לחדש השביעי באספכם את תבואת הארץ תחגו את חג ה' שבעת ימים ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון'.

ב. ימצאחו בארץ מדבר – האמנם כן

כדי לבוא אל ביאור העניין, יש להבחין במבט מחודש על מאורעות עם ישראל המופיע בפרשת האזינו, הכתוב מתאר את תולדות עם ישראל ופותח: "ימצאחו בארץ מדבר" – ותמוה, דהא לאו הכי הוי, אלא נמצאו בארץ מצרים. אמנם יש לתרץ שמה שהיו במצרים אינו נחשב, כי מציאותם כעם היה רק אחר היציאה ובמצרים היו עבדים משועבדים ולא היה להם שם מציאות עם.

ועדיין צריך ביאור, שהרי בפרשה זו בא להוכיח את ישראל על היותם כפויי טובה על כל הטובות שעשה עמם הקב"ה והם בנים לא אמון כם. ולמה לא התחיל עם הטובה של יציאת מצרים שהיא אב וראש לכל הטובות שהטיב הקב"ה עם ישראל ובכל חובת המצוות ובכל ההודאות פותחים ביציאת מצרים. ובפשטות יש לומר שכאן מטרת הכתוב להדגיש את הטובה, שיש בנתינת הארץ לישראל שבזה ניכר עיקר טובתו של הקב"ה עם ישראל, ומצד נתינת ארץ ישראל אין משמעות להיותם תחילה במצרים, שלא היו שם כלל כיושבי ארץ, רק גרו שם כמשועבדים אומללים, ומציאותם העצמאית היתה לראשונה בארץ מדבר עם בני בלי ארץ, וממציב זה הביאם הקב"ה להיות על במתי ארץ ולאכול תנובות שדי כליות חמה דבש מסלע ושמן מחלמיש צור. אלא שיש לבאר למה בתוכחה זו מודגש דווקא עניין ארץ ישראל.

ג. חג המצות בחודש תשרי ראשית השנה הטבעית

והנה המועדים נקבעו בתורה כדי לחוג בהם על מה שה' בחר בישראל ולקח אותנו להיות לו לעם, ועל דבר זה נקבע חג הפסח, שה' העניק לנו את חירותנו וקיומנו, לקח אותנו לו לעם והוא נעשה לנו לאלוקים. ומשמעות היותנו כעם מיוחד לה' הוא בכך שיצר את קיומנו וגאל אותנו בניסים על טבעיים ובהנהגה אלוהית, שכפי שהיה במכות מצרים ובקריעת ים סוף ומתן תורה.

ולכן נקבע זמן הגאולה בחודש ניסן, שכן השנה הטבעית תחילתה היא בחודש תשרי, שמבוסס על סדר התחלת השנה החקלאית, כלומר של סדר העולם. ובקוטב הנגדי של לוח השנה קיים חודש ניסן, שדווקא בו נקבע חודש התחלה העל טבעי, השנה המיוחדת של עם ישראל, ראש השנה להנהגה מיוחדת מלווה בניסים ונפלאות, היוצרת לוח שנה פרטי וסדר יום עצמאי לעם ישראל, מנותק מלוח השנה של כל העולם.

ואכן 'ראש השנה' שבמהותו הוא יום הזכרון והמשפט לכל באי עולם, קבעה אותו תורה בהתחלת השנה הטבעית, שזה עניינו של חודש תשרי להיות ראש והתחלה לסיבוב השנתי של סדר העולם. [אלא שיש בו זכרון מיוחד לישראל, מצד היותם בנים למקום ועל כך ניתנה להם מצוות תרועה, ואין כאן מקומו].

אולם 'יום הכיפורים' אף שהוא בחודש תשרי הוא הרי כל עניינו שייך למציאות המיוחדת של עם ישראל, שה' מטהר אותם ומכפר עליהם. וסדר קביעותו בשנה הראשונה נבעה בעצם מהתחלה של פסח, שהתחיל המהלך המיוחד של עם ישראל וניתנה תורה בעצרת ואחר כך שהיה מה שהיה, שוב חזרו בתשובה ונתמשך המהלך ארבעים יום בכעס ושוב ארבעים ברצון עד שהגיעו אל חודש תשרי. ומשמעות הדבר שבנוסף למהלך הניסי וההנהגה האלקית העל-טבעית שעומדת בשורש מציאותם של עם ישראל, נקבע על גביו מהלך נוסף באופן של קביעות בתוך סדר העולם.

ד. סוכות – ההכרה שגם המהלך הטבעי הוא אלוקי ושמימי

וכמו כן חג הסוכות, מתאים גם הוא ביסודם הרעיוני של מועדי חודש תשרי, והיינו שבאים לחוג בו על ההנהגה האלוקית המיוחדת שיש לעם ישראל – המושרשת בטבע וסדר העולם.

ולכן, נקרא סוכות "תקופת השנה" (פרשת כי תשא שמות לד). וכן "בצאת השנה" (פרשת משפטים שמות כג). שסוכות זהו חג של ראש השנה, תחילת השנה החגיגית והשמחה של היהודי עם הקב"ה.

ועיין רמב"ן בפרשת ראה (דברים טו-א) על הפסוק מקץ שבע שנים, ושם הוא מבאר בדרך אנג את הפסוק בפרשת וילך: "מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות" (דברים לא, י). וכותב הרמב"ן דברים מפורשים: 'ויתכן לומר כי הכתוב מונה תחלת שנה מחג הסוכות, כמו שאמר חג האסיף תקופת השנה ואמר חג האסיף בצאת השנה'

[יש להוסיף ראייה שסוכות הוא תחילת השנה, שהרי מהפסוק בפרשת עקב: "והארץ אשר אתם עוברים שמה לרשתה ארץ הרים ובקעות למטר השמים תשתה מים: ארץ אשר ה' אלקיך דרש אתה תמיד עיני ה' אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה": דרשו בגמ' ר"ה (דף ח). את עצם הדבר שנדון מראשית השנה על כל מה שיהיה עד אחרית השנה. (ולאפוקי ממ"ד אדם נדון בכל יום). ומה שהדין הכללי הוא בא' תשרי למדו מהפסוק בתהילים כי חק לישראל הוא משפט לאלקי יעקב].

ויש להדגיש שאין זה דומה למהלך הראשוני של תשרי שהוא המהלך הטבעי לבד, וזה הרי יש לכל באי העולם, אלא לאחר שנתייחד בהם היטב המהלך האלוקי העל טבעי, חוזרת ומשתלבת ההנהגה האלוקית ומתבססת בתוך הקביעות של סדר העולם.

בסדר זה אין ניסים מופלגים ושינוי סדרי עולם, אלא סדר העולם עצמו נקבע לפי צרכי עם ישראל, שכאשר מתבוננים בכללות מהלכי העולם, ניתן לראות כיצד הכל הסתבך למען עם ישראל. ויש מעליותא במהלך זה, שהמציאות האלוקית, כבר שורה בתוככי סדר העולם. ושני המהלכים ה'ניסי' וה'טבעי-אלוקי' מתקיימים זה בצד זה, בבחינת 'יש בזה מה שאין בזה'.

כלומר שיש 'תשרי' שלפני ניסן, שהיא התחלת השנה הטבעית, ותחילתה מציינת את ההנהגה האלוקית הרגילה והטבעית, שבה ה' מנהיג את עולמו במשפט ובסדרי הטבע. ויש את ההתחלה של חודש ניסן, המציינת את ההנהגה הניסית והעל-טבעית המיוחדת לעם ישראל. ולאחר מכן יש התחלה מיוחדת לעם ישראל בחודש 'תשרי' שלאחר ניסן, המציינת את שילוב ההנהגה העליונה והמכוונת בתוך סדרי הטבע.

וכך נסתבבו הדברים בתחילה באופן זה, שתחילה היה המהלך של ניסן באתערותא דלעילא בהנהגה שמעל ומנוגד לטבע העולם, ומשום כך לא עמד הדבר ולא היה לו קיום איתן, כי לא יכלו לעמוד בדרגה גבוהה זו להיות מנוגדים לטבע וסדר העולם. וכאשר חזרו בתשובה, לא חזרו לראשונות, אלא נתעלו למהלך יותר מרומם, ומשמעות הדבר שכבר נקלטה החווייה האלוקית בעצמותם, ואז זכו ליום הכיפורים, והיינו שהגיעו למהלך של חודש תשרי (השני), ההנהגה האלוקית המשולבת בתוך סדר העולם.

ה. האבות נולדו בתשרי, יצחק נולד בניסן

זכר לדבר דהנה איתא בגמרא (ראש השנה יא, א) 'רבי אליעזר אומר מנין שבתשרי נולדו אבות, שנאמר כו' בירח האיתנים כו' ירח שנולדו בו איתני עולם'. אולם בהכרח דהיינו רק אברהם ויעקב, אבל יצחק מבואר התם בסוגיא דלכו"ע נולד בפסח. ולכאורה צריך ביאור מדוע בתשרי חודש הדין נולדו אברהם ויעקב שהם כנגד החסד והרחמים, ודווקא יצחק נולד בפסח חודש הרחמים וההנהגה הניסית והנפלאה עם עם ישראל.

אכן העניין הוא דתשרי מורה על סדר העולם והבריאה, ובהינתן אברהם אבינו הוא לראות את מציאות הבורא מתוך סדר העולם והבריאה. בהינתן יצחק היא להיות בטל במציאות אל השי"ת ולכן נולד בקוטב הנגדי בשנה של תשרי והוא בחודש ניסן, והנהגת הניסים של עם ישראל משמעותה גם התנתקות והיפך סדר העולם. והנה בהינתן יעקב חוזר לתשרי, אולם אין משמעותה שהוא באותו בחינת תשרי כמו אברהם, אלא זה הוא הקוטב השלישי שאחר שמתבטלים אל ה', ניתן לראות כיצד גם מציאות נעלית זו שרואים בכל עניין את התכלית העילאית וגילוי כבוד ה', נכנסת לסדר קביעות, ונמצא חוזר אל תשרי מהעבר השני בתורת סיום הסיבוב ולא כמו אברהם שמתחיל את הסיבוב. ויתכן לומר שאאע"ה הוא בחינת 'ראש השנה' שהוא מצד תחילת השנה וסדר הבריאה. אבל יעקב הוא בחינת 'סוכות' ונכדכתיב ויעקב נסע סוכותה' שאינו מצד 'תחילת השנה' אלא הוא מצד 'תקופת השנה' שמסתיים האסיף של השנה שעברה, והוא סיומם של שלשת הרגלים (כדאיתא לגבי כל תאחר).

ו. חג הסוכות ואומות העולם

חג הסוכות יש לו קשר פנימי ליחס עם ישראל מול אומות העולם, כנבואת הנביא זכריה על מלחמת גוג ומגוג מוזכר בהמשך שלאחר התבוסה הגדולה של שונאי ישראל, יעלו כל הגויים הנותרים מדי שנה בחג הסוכות להשתחוות למלך ה' צבקות בירושלים.

ויש לבאר המעם שהג האומות הוא דווקא בחג הסוכות, משום שחודש תשרי כולו הוא החודש שמסמל את התחלת השנה הטבעית בסדר העולם, שהרי כך הוא התהליך החקלאי המחזורי, הזריעה ואחר כך הצמיחה, ואחר כך הקציר והאסיף לבית ולאוצר. ממילא זמן סיום האסיף הוא הזמן להתחלת המחזור החדש של סיבוב נוסף של שנת הקלאות המתחילה בזריעה. לכן ראש השנה ויום הכיפורים הם בחודש הזה, ה' מבסס את מלכותו ושופט את עולמו לרגל תחילת השנה של העולם כולו.

חג הפסח ניצב מאידך בקומב השני של לוח השנה, ולכן הוא החודש שמסמל את התחלת השנה של עם ישראל, דווקא בקצה המנוגד לסדר העולם, שם מתחיל עם ישראל לספור לעצמו לוח שנה על טבעי, של ניסים ונפלאות היוצאים מסדר הטבע. סדר ההנהגה המיוחד לעם ישראל, מתייחד בניסים ונפלאות ומנותק לגמרי מסדרי העולם. שם אין כלל אחיזה לאומות העולם.

חג הסוכות וחודש תשרי המסמלים את תחילת השנה הטבעית, הם העת לציין את עבודת ה' המיוחדת לזמן כזה, להכריז מול כל העולם, העולם אמנם מתנהג בסדרים טבעיים, אבל הכל זה יד ה' המנהלת את הכל. זה הזמן שגם אומות העולם צריכים לבוא לירושלים ולהכריז כי ה' הוא המלך על כל הארץ.

גם כשהיה בית המקדש קיים היו מקריבים שבעים פרים במשך ימי חג הסוכות כנגד שבעים האומות, ולגרום להביא להם שפע רב בזכותם של ישראל. כי חג הסוכות הוא חג הסדר הטבעי, החג של העולם. עם ישראל חוגג בחג הסוכות לאור ההכרה שגם סדרי העולם הטבעיים מונהגים מאת ה'.

בחז"ל מתואר שלעתיד לבוא, כשהקב"ה יבוא לתת לעם ישראל את שכרם הנצחי, ואומות העולם יעמדו מן הצד ועיניהם יצאו מקנאה. והגויים יתלוננו מדוע לא כפית עלינו את קיום התורה. ואז הקב"ה יעניק להם מצוה קטנה אחת, מצוות סוכה היא המצוה אותה ייתן הקב"ה לאומות העולם לנסות אותם, הגויים לא יעמדו בניסיון, הקב"ה מוציא עליהם חמה ומקדירה עליהם, והם בועטים בסוכתם ויוצאים ממנה. כתוב בספרים שלמרות שגם ישראל פטורים מהסוכה במצב של מצטער, אבל הטענה כלפי הגויים היא מדוע הם בועטים במצוה. יהודים יוצאים בצער מהסוכה במצב שהם מצטערים, כואב להם הלב על שהפסידו מצוה, הגויים בועטים בזעם ובבוז, כי בטבעם הם סולדים מהמצוות, ברגע שהמצוה מדי קשה, הם בועטים ומשליכים את המצוה שמחים להתפטר ממנה.

בכל אופן שוב אנו רואים את שייכותה המיוחדת דווקא של מצוות סוכה, לאומות העולם. זו המצוה שמסמלת את השגחת ה' על כל הנעשה בעולם, ואנו באים להסתופף בצלו של הקב"ה.

כאמור, מלחמת גוג ומגוג תתנהל דווקא בימי חג הסוכות, הימים בהם מרגישים אומות העולם שגם להם יש קשר "לעניינים", וגם להם מגיע ומה זו האפליה הזו. אולם האמת היא שעם ישראל נמלט לסוכה ומסתתר בה, הסוכה היא כענני כבוד שמיימיים בהם עם ישראל מסתתר ומתרום מעלה מעלה, הרחק ממושניהם של אומות העולם.

ז. בתשרי עתידין להיגאל

ונראה שכמו כן בחינת עמידתנו כנצחיות לעתיד לבוא יסודה יותר בבחינה השניה של תשרי, ואופן ההנהגה של ניסן הוא בעיקר עבור העולם הזה, וכעניין 'לא יאמר עוד חי ה' אשר העלנו מארץ מצרים'. אבל הגאולה העתידה יהיה בחינת בתשרי עתידין ליגאל (ומ"ד בניסן עתידין ליגאל אפשר דס"ל שביאת המשיח תהיה עדיין בבחינת העוה"ז שגם בעוה"ז יהיה תחילת גאולה). משום שבעולם הנצח אנו כבר נדרשים למעלה הבאה מחמת עצמיותנו, וזה רק בעבודה הבאה מצד הטבע ומושרשת בנו. וכמו שכתב רמח"ל לגבי תכלית הבריאה.

ובזה יש לבאר עניין פרשת האזינו שנתעלם שם עניין יציאת מצרים. כי עניין שירת האזינו הוא שירה שאחר כל המאורעות, גם אם נרבה להכעיס את הקב"ה ככל שנכעיס כאש, ירבה להעניש אותנו באופן נורא ומחריד אבל לעולם לא תינתק הדביקות. וזה סוד הדביקות הנצחית של עולם הבא שאנו מציאות של דברים בו יתברך. וזה שייך לבחינה השניה הזו של תשרי שלאחר ניסן, ההנהגה האלוקית אשר כבר קבועה בתוך סדרי הטבע.

והבן כי מהלך נשגב ונצחי זה של 'האזינו' התחלתו דווקא ב'מצאנו בארץ מדבר', ולא השלב של יציאת מצרים, כי המהלך האלוקי של יציאת מצרים הוא בבחינת אתערותא דלעילא, ומצד זה כאשר חוטאים מעבר לגבול מסויים, כבר מתנתק הקשר, כיון שעדיין אין אנו מעצמנו שייכים למציאות האלוקית. אולם המהלך של העתיד לבוא יסודו מצד ההופעה האלוקית אשר כבר חדרה לתוככי המציאות האנושית, אזי הקשר אינו ניתן להתרה עולמית.

ח. חג הסוכות על השלב שמיד אחר היציאה ממצרים

ובזה אנו שבים לעניינינו של 'חג הסוכות', שאינו על יציאת מצרים עצמה, אלא על השלב שהתחיל מיד אחר כך, שהקב"ה החל להנהיג אותנו באופן קבוע, והיינו מה שאנו במציאות שלו ומונהגים על ידו. מאז יציאת מצרים ואילך, ואין יציאת מצרים בכלל, אלא שהקב"ה מנהיג אותנו מהרגע שאחריו, במדבר ואחר כך בארץ ישראל. נועל דרך שיש בהנהגה הכללית שם 'בורא' ושם 'מנהיג', שבורא הוא בששת ימי הבריאה, ומנהיג הוא כל יתר ימי העולם. כך בעם ישראל 'יציאת מצרים' היא יצירת העם, ועל זה בא

חג הפסח, אבל אחר כך התחיל מהלך של הנהגת העם בתוככי חיי העולם הטבעי, ועל חלק זה בא חג הסוכות.

ולפי זה אין כוונת הכתוב לזכור את יציאת מצרים על ידי הסוכות, אלא לשון הכתוב הוא 'כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים'. כלומר רגע אחר יציאת מצרים, כי בעת היציאה אירעה לקיחתנו אליו, אבל היותנו לו והנהגתו מתחיל רגע אחד אחר כך.

והנה מיד שיצאו ממצרים הגיעו לסוכות, ככתוב – (שמות יב, לו) 'ויסעו בני ישראל מרעמסס סכתה'. ונקרא מקום זה על שם הסוכות שעשו להם. ועיין במכילתא: (בא – מסכתא דפסחא פרשה יד) 'סוכות ממש היו דכתיב ויעקב נסע סוכתה (בראשית לג יז) דברי רבי אליעזר, וחכמים אומרים אין סוכות אלא מקום שנאמר ויסעו מסוכות ויחנו באיתם (במדבר לג, ו), מה איתם מקום אף סוכות מקום. רבי עקיבא אומר אין סוכות אלא ענני כבוד'.

ונראה שזאת אנו מבטאים במצוות סוכה, דווקא על ידי סוכות ממש, המזכירים את המציאות הטבעית, שבה חיינו מעת שהחל ה' להנהיג אותנו. כי על המציאות הניסית הנשגבה ועל טבעית המופלגת, שבה הנהיג אותנו ה' בעת יציאת מצרים, הרי כבר קבעה תורה את חג הפסח, ולא היה צורך לקבוע חג נוסף. חג הסוכות בא על השלב הבא, שלאחר קליטת המציאות האלוהית הנשגבת שלמעלה מסדר הטבע, זוכים בני ישראל להפנים מדריגה שיש בה מעלה יתירה, שגם המציאות הטבעית מונהגת עבורם במגמה אלוהית יחודית מכוונת, ונמצאת האלוהות מקיפה מבחינתנו את כל המציאות כולה.

ואף שבסוכות ממש אין כל ביטוי לנס, אך יש בכך ציון לאופי סדר החיים הטבעי שהחל עם ישראל באותה עת, והנהיג אותם ה' בהנהגתו העליונה והקבועה, המשולבת ומוסתר בתוך סדרי הטבע.

[ניתכן שאף מ"ד סוכות ענני כבוד, אין זה פשוטו של מקרא אלא דרשת חכמים, והקשר אל הפשט הוא, שהסוכות מזכירים את ההנהגה האלוהית שבה הוביל ה' את בני ישראל, כאשר ישבו בסוכות טבעיות, והגין עליהם בענני כבוד, שזו הנהגת נס המשולבת בסדר העולם].

ועתה מובן היטב שייכותו של עניין זה ל'חג האסיף', אשר מציינים בו את השמחה בהשגחה האלוהית בארץ ישראל, אשר עיני ה' תמיד בה להשפיע את צרכי עם ישראל בשפע ובריבוי. והרי זה ממש עניין אחד עם אופן ההנהגה האמור, אשר אכן החל רגע אחר יציאת מצרים, בבואם לסוכות והתחיל ה' להנהיגם בתוך דרכי הטבע באופן נעלה ומתוכנן לסבב כל העניינים למענם.

וכבר נתבאר לעיל מאמר א שקביעת חג הסוכות בחודש תשרי, הוא גם מפני שזמן זה הוא תחילת השנה, ונקרא 'חג ה' סתמא – (שם כג, לט) 'תחוגו את חג ה'". וכן בפרשת פנחס לא נכתבו מצוות החג סוכות ולולב, וכלל לא נכתב שם החג שהוא 'חג הסוכות', רק סתם 'חג לה'. וכן במשנה נקרא סתם 'חג', הרי שיסוד עניינו של חג זה הוא 'חג לה'.

כלומר שגם אלמלא לא נוצר עם ישראל במאורעות מיוחדים היוצאים מסדרי הטבע, אלא מתחילת העולם היו נבראים כעם המיוחד לה', גם כן היו חוגגים אחת בשנה על זה, והזמן המתאים לזה הוא בתחילת השנה כאשר חוזרים ונמצאים עוד שנה עם ה'. רק שלמעשה נעשינו עם ה' במהלך ניסי אותו אנו חוגגים בחג המצות, ובחג הסוכות אנו שבים וחוגגים על הנהגת ה' הנתונה בתוך המהלך הטבעי. ונקבעו לחג זה חלקי העבודה השייכים לזה, והיינו הסוכות על שם הנהגת ה' במדבר שהוא היה בימיו להתחלת ההנהגה הקבועה הזו, וכן האסיף שהוא המשך הדבר בארץ ישראל שה' משגיח ומנהיג אותנו תמיד.

'חג ה'', משמעותו על מה שה' הוא עמנו, מנהיגנו ודואג לנו. על מה שה' פונה אלינו, ושש עלינו להרבות אותנו ולהיטיב לנו בכל צרכינו. והוא כולל בתוכו כל עניני השגחת ה', אשר עליהם אנו חוגגים חג זה. גם ההודאה על טובת המדבר, וגם השמחה על ההשגחה וטובת האסיף בארץ ישראל. והכל הוא שמחה אחת, של "חג ה'".

מ. ויעשו סוכות כי לא עשו מימי ישוע בן נון

והנה כתיב בספר נחמיה (ח, יז): "ויעשו כל הקהל השבים מן השבי סכות, וישבו בסכות כי לא עשו מימי ישוע בן נון בן בני ישראל עד היום ההוא, ותהי שמחה גדולה מאוד".

ואיתא בגמרא (ערכין לב, ב) 'מאי טעמא דמ"ד קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבא, דכתיב ויעשו בני הגולה השבים מן השבי סכות, וישבו בסכות, כי לא עשו מימי יהושע בן נון בן בני ישראל וגו', ותהי שמחה גדולה מאד אפשר בא דוד ולא עשו סכות, עד שבא עזרא אלא מקיש ביאתם בימי עזרא לביאתם בימי יהושע, מה ביאתם בימי יהושע מנו שמיטין ויובלות וקדשו ערי חומה, אף ביאתם בימי עזרא מנו שמיטין ויובלות וקדשו ערי חומה, ואומר והביאך ה' אלהיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה, מקיש ירושתך לירשת אבותיך, מה ירושת אבותיך בחידוש כל דברים הללו, אף ירושתך בחידוש כל דברים הללו, ואידך דבעי רחמי על יצר דעבודה זרה ובטליה, ואגין זכותא עליהו כי סוכה, והיינו דקא קפיד קרא עילויה דיהושע, דבכל דוכתא כתיב יהושע, והכא כתיב ישוע, בשלמא משה לא בעא רחמי דלא הוה זכותא דארץ ישראל, אלא יהושע דהוה ליה זכותא דארץ ישראל אמאי לא ליבעי רחמי'.

וכל דברי הגמרא טעונים הבנה, מדוע דרשו בעשיית הסוכות את עניין קידוש הארץ, ומדוע נרמז בזה תביעה על יהושע בן נון.

והנה ישנו יש בעניין זה תמיהה רבתי שנתקשו בו גדולי הדורות, מה הטעם שקדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא, ואילו קדושה שניה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא.

והרמב"ם כתב (הלכות תרומות פרק א הלכה ה) – 'שקדושה ראשונה לפי שהיתה מפני הכיבוש בלבד קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא, כיון שעלו בני הגולה והחזיקו במקצת הארץ קדושה קדושה שנייה העומדת לעולם לשעתה ולעתיד לבוא'. ועיין עוד (הלכות בית הבחירה פ"ז הט"ז) 'וכיון שעלה עזרא וקדשה לא קדשה בכיבוש, אלא בחזקה שהחזיקו בה, ולפיכך כל מקום שהחזיקו בה עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השנייה הוא מקודש היום'.

ותמחו המפרשים (כסף משנה ועוד) מדוע בקדושה ראשונה, לא חלה גם קדושה מצד החזקה שישבו בה. והאריכו בזה רבים (תויו"ט, חתם סופר, משך חכמה, דבר אברהם, הגר"ח הלוי, רבי אלחנן וסרמן, ועוד).

י. זכיה בארץ ישראל מצד המהלך האלוקי שבתוך הטבע

על פי האמור כאן יש לבאר שבקדושת ארץ ישראל ישנם שני הבחינות, בחינה אחת מצד המהלך הנשגב של יציאת מצרים, שזה היה האופי של הכיבוש בקדושה ראשונה, ולכן היה על ידי כיבוש או גורל ששני עניינים אלו מורים שה' נותן לנו את הארץ מידו הקדושה בנצחון המלחמה הניסי או בגורל שנחשב יד ה'.

יש דרך נוספת לזכות בארץ ישראל, והוא המהלך שהתנהגה האלוהית משולבת בסדרי הטבע, והנה בבחינת קדושה ראשונה אין לזה קיום, וכמו שנתבאר לעיל כי בחינת יציאת מצרים נתבטל בעקבות החטא, וכאן הוא הדוגמא לזה דחוינן דקדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא, כיון שמיוסד על הגילוי האלוקי שבקדושת הארץ, וכיון שבטל הגילוי בטלה הקדושה.

אבל בבית שני זכו לקדושת ארץ ישראל מצד המהלך המשולב בדרך הטבע, ולכן ניתן להם על ידי כורש בהסכמת האומות, וקדושה זו אין צריך כיבוש רק בעצם הישיבה והחזקה כי על ידי שיושבים שם ישראל בתורת ארצם הרי גם הם עם בין האומות וזוכים בנחלת הארץ מצד זה, וזה מעלה כי הוא הכנסת הקדושה באופן של קיום שהקדושה יש לה אחיזה בתוך סדר העולם.

ובזה יבוארו דברי הגמרא, שהרי כאמור זה עצמו עומק עניין סוכות, בחינת הקדושה וההשראה האלוהית שהאדם מוצא בה חיבור שיש בו קיום והמשכיות, הקשר הפנימי שמשתלב עם הטבע האנושי, אשר החל כבר במדבר, שזה בחינת קדושה שניה שקידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא.

ועוד דרשו שם בפסוק זה בחינת ביטול היצר, שגם זה נובע מאותו עניין דהיינו שהלכות מוכשרים לקדושה באופן של החדרת הקדושה בטבע וזה היה רמוז כאן תביעה על יהושע בן נון שנכנס לארץ ישראל רק בבחינת פסח וקדושה ראשונה שלא קידשה לעתיד לבוא, ולכן בטלה וגלו מהארץ. ולא זכו בבחינת קדושה שניה של סוכות אשר בטל היצר וקידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא.

מאמר ג

גדר מהות 'סוכה'

א. דין סוכת היוצרים החיצונה והפנימית

בגמרא (סוכה ה:) – אמר רבי לוי משום רבי מאיר: שתי סוכות של יוצרים זו לפנים מזו, הפנימית אינה סוכה, וחייבת במזוזה, והחיצונה סוכה, ופטורה מן המזוזה.

וברש"י – שתי סוכות של יוצרים – כך היה דרך של יוצרי כלי חרס בימיהן עושין להם שתי סוכות זו לפנים מזו, בפנימית הוא דר ומצניע קדרותיו, ובחיצונה הוא עושה מלאכתו, ומוציא קדרותיו למכור: פנימית אינה סוכה – אם בא לישב בתוכה לחג לשם סוכה, ואף על גב דלא בעינן סוכה לשם חג, דהא כבית הלל קיימא לן, דמכשרי סוכה ישנה במתניתין, חכא אינה סוכה, דלא מינכרא מלתא דלשם סוכה הוא דר בו, דהא כל ימות השנה דייר התם, ורוב תשמישו וסעודתו ושינתו שם:

מבואר ברש"י שסוכה שדר בה כל ימות השנה אינה סוכה, ואין יוצא בה ידי חובתו. מטעם דלא מינכרא מילתא דלשם סוכה הוא דר בה.

ולכאורה משמע שהוא דין מדרבנן דבעינן מינכרא מילתא, אולם לשון הגמרא 'אינה סוכה' וכן מה שכתב ואין יוצא בה ידי חובתו, יותר משמע דדינא דאורייתא הוא. וזה צריך ביאור היכי מצינו דבעינן מינכרא מילתא.

[והיה מקום לומר שנלמד מילפוטא דרבה בריש מסכתין (ב.) 'למען ידעו דורותיכם' דיליף דבעינן שיהא האדם יודע שהוא יושב בסוכה, אולם אי אפשר לומר כן דלהלכה הא לא נקטינן כוותיה דרבה.]

ועיין בר"ן על הרי"ף שם (ד. בדפי הרי"ף) שכתב טעם אחר בפסול סוכת היוצרים הפנימית – הפנימית אינה סוכה. אם בא לישב בתוכה בחג לשם סוכה אינה סוכה משום דעבידא לדירה והויא לה כבית, ואיכא משום תעשה ולא מן העשוי, כלומר ולא מדבר העשוי לאוצר ולדירה אלא לצל, כדאמרינן בסמוך 'והוא שעשויה לצל', ולא לאוצר ודירה: – החיצונה סוכה. שאינה עשויה אלא לצל:

מבואר בדבריו שיש דין בסוכה שתהא עשויה לצל, והיינו לאפוקי העשוי לדירה ולאוצר (ומה שהזכיר כאן תעשה ולא מן העשוי, נראה דבא לומר דלא מהני השתא כוונתו לעשותה לצל, דכיון שמתחילה נעשה לאוצר ודירה, השתא הוי תולמ"ה).

וכן כתב הריטב"א,

ובבית יוסף סימן תרלו מובאים שני שיטות אלו רש"י והר"ן, בביאור דין סוכת היוצרים.

ב. והוא שעשאה לצל

והנה הר"ן מציין שמקור דין זה הוא כדאמרינן בסמוך. והיינו בהמשך הדף – תנו רבנן: גנב"ך; סוכת גוים, סוכת נשים, סוכת בהמה, סוכת כותים, סוכה מכל מקום – כשרה, ובלבד שתהא מסוככת כהלכתה. מאי כהלכתה – אמר רב חסדא: והוא שעשאה לצל סוכה. מכל מקום לאתויי מאי – לאתויי סוכת רקב"ש. דתנו רבנן: סוכת רקב"ש; סוכת רועים, סוכת קייצים, סוכת בורגנין, סוכת שומרי פירות, סוכה מכל מקום – כשרה, ובלבד שתהא מסוככת כהלכתה. מאי כהלכתה – אמר רב חסדא: והוא שעשאה לצל סוכה. מכל מקום לאתויי מאי? לאתויי סוכת גנב"ך.

וגם שם נחלקו רש"י והר"ן בפירוש התיבות 'והוא שעשאה לצל'.

עייין רש"י – מאי כהלכתה – מאי אתא לאשמועינן, דאילו שתהא צלחה מרובה מחמתה, ובדבר שכשר לסכך בו פשיטא, אטו משום דריעא במילי אחרנייתא, שלא נעשית לשם סוכה, תתכשר אף בפסולות, אמר רב חסדא האי כהלכתה דקאמר הוא שמסוככת יפה, דמוכחא מלתא שעשייתה הראשונה לצל היתה ולא לצניעות בעלמא, דאף על גב דסוכה לשם חג לא בעינן לשם סוכה בעינן, ולצל הוא דמיקריא סוכה, שמסוככת מן החורב:

מבואר בדבריו דאתי לאפוקי דסוכה שעשויה לצניעות בעלמא אינה כשרה, וצריך דווקא שתהא עשויה לצל, ואף שאין צריך עשיה לשם מצוה, אבל בכל זאת הכוונה קובעת בעשיית הסוכה, וצריך שתהא עשויה לשם צל, ולא לשם צניעות.

אולם הר"ן פירש – אמר רב חסדא והוא שעשאה לצל. כלומר שלא תהא עשויה לדירה ואוצר, ולאפוקי האי גוונא הוא דתנא ובלבד שתהא מסוככת כהלכתה, דאילו לענין צל ושאר דיני סכך פשיטא.

כלומר שרב חסדא תירץ דהאי כהלכתה דבעי היינו שעשאה לצל, שלא תהא עשויה לדירה ואוצר.

ובפשטות נראה בדברי הר"ן שגדר 'עשויה לדירה' תלוי בדעתו, שיש שימוש של 'צל' ויש שימוש של 'דירה ואוצר', ובעינן שתהא עשויה לצל ולא לדירה ואוצר.

והרא"ש כתב בשם ר"ת באופן דומה לשיטת הר"ן, ויבואר להלן.

ולכאורה הדברים צריכים ביאור, דאכתי תיקשי, האי נמי פשיטא, ואמאי נאמר האי דינא 'והוא שעשאה לצל' דווקא בסוכת גנב"ך רקב"ש, הא בכל סוכה בעינן הכי, דתהא עשויה לצל, ופשיטא דהכא לא קיל, וכמו שהקשו בגמרא לפני תירוץ דרב חסדא.

ולהלן יובא דברי הפוסקים שהקשו כן על הר"ן ועל ר"ת ומה שתירצו בזה. אולם יתכן ליישב בפשטות שלשיטתם אכן אין הבדל לדינא בין שאר סוכות לסוכת גנב"ך רקב"ש, אלא שהברייתא באה ללמדנו

קולא דמתכשרא בסוכת גנב"ך רקב"ש והני לא הוו כל כך לצל כשאר סוכות, שיש מהם שעשויות לצניעות או לדירה ואוצר, לכן כאן המקום ללמדנו דעד כאן מקילינן ולא יותר, דמכל מקום בעינן שתהיה עשויה לצל, ואם לאו פסולה. וכע"ז תירץ הט"ז על ר"ת.

ג. הבנת הב"ח בדעת רש"י

והנה בדברי רש"י 'שמוסוכת יפה', דמוכחא מלתא שעשייתה הראשונה לצל היתה ולא לצניעות בעלמא, בפשטות נראה לבאר כוונתו שמכיון שסוכות אלו דגנב"ך רקב"ש, דרכם לעשות לפעמים לשם צניעות בעלמא, לכן צריך שיהא מוכח בעשייתן שהם לצל, ונראה מדבריו שהברייתא אתי לאחמורי שאפילו אם בעשייתו כיוון להדיא לצל, גם צריך שתהא מסוככת יפה יותר מסתם צלחה מרובה מחמתה, כדי שיהא מוכח במעשיו שהוא לצל ולא לצניעות בעלמא. ובזה מיושב שפיר מדוע נאמר דין זה 'וכלבד שתהא מסוככת כהלכתה' דווקא כאן.

אולם עיין בב"ח (סימן תרלה) שנקט לבאר כוונת רש"י באופן אחר, דהתנא בא ללמדנו קולא, דאף שיש כאן ספק בכוונתו אם הוא לצל או לצניעות די בזה שמוכחא מילתא שסיככה כהלכתה, להכשירה.

ובהמשך דבריו הקשה הב"ח דאף שבמעשיו מוכח שאין הסיכוך לצניעות בעלמא, אבל אין מוכח שאינו לדירה. ואף שרש"י כאן ובדין סוכת היוצרים לא הזכיר פסול עשויה לדירה, כתב הב"ח דכוודאי גם רש"י מודה בזה, וכפי שמוכח מדבריו במסכתין (יד. ויב.) לעניין גזירת תקרה ודין תעשה ולא מן העשוי. [ולחלן יבואר מה שיש לומר עוד בדברי רש"י בזה].

ומשום כך מחדש הב"ח בדעת רש"י דס"ל שכל הפסול של 'סיככה לדירה' הוא רק בדבר שמוכחא מילתא שהם לבית, אבל אם סיכך כדרך שמסככין לצל כשר אפילו אם סיככה לדירה.

וכן מדייק הב"ח ממה שכתב רש"י גבי סוכת היוצרים מעמא דלא מינכרא מילתא דלשם סוכה דר בה, ונקט הב"ח שכוונתו הוא מדרכנן, ואם כל שעשאה לשם דירה פסולה, למה לי האי מעמא הא בלאו הכי פסולה מדאורייתא, וכמו שאבן פירש הר"ן בדברי הגמרא.

והב"ח מסיק שנחלקו בזה רש"י והר"ן, והיינו שלדעת רש"י תלוי בצורת הסיכוך, וכיון שאין הבדל (לשיטתו של הב"ח) בין צורת סיכוך של צל מזה של דירה, כשר אף שכוונתו לשם צל, ורק במוכח שהוא לדירה פסול. ולהר"ן תלוי גם בדעתו של המסכך שאם כיוון לצל כשר ואם כוונתו לדירה פסול.

ואף שנראה שהמור נקט כרש"י, כתב שיש להחמיר כהר"ן דהכי משמע פשטא דמילתא.

ד. ה"ז והמג"א: לחינם עשה הב"ח מחלוקת בין רש"י לר"ן

אולם עיין בט"ז (סימן תרלה סק"א) שנחלק על הב"ח, וכתב דאף לרש"י פסול בעשאה לדירה, ומה שכתב דמהני מה שמסוככת יפה שמוכחא מילתא דעשויה לצל, היינו כיון שיש ספק בזה אם עשויה לצל או לצניעות, [והוא כעין שביארנו לעיל בפשטות בדעת רש"י] אבל לעניין עשויה לדירה איירי האי סוכה כשידוע לכל שלא נעשה לדירה.

ובמגן אברהם (סימן תרלה סק"א) כתב גם כן כהט"ז שרש"י נמי מודה דאם עשאה לאוצר ודירה נמי פסולה כמ"ש הר"ן.

ומה שהוכיח הב"ח מדין סוכת היוצרים שרש"י לא כתב מטעמא כהר"ן, כתב המג"א שלחינם עשה הב"ח מחלוקת לדינא בין רש"י והר"ן, אלא לדעת רש"י סוכת היוצרים היא סוכה שעשויה לצל, ובכל זאת פסולה כיון שדר בה כל השנה, והיינו מטעמא דלא מינכרא מילתא. והר"ן נקט דסוכת היוצרים היא סוכה שעשויה לדירה ופסולה מטעם זה.

ועיין משנה ברורה שם (תרלה סק"א) דאע"ג דסוכה לשם חג לא בעינן לשם סוכה בעינן, כדכתיב חג הסוכות תעשה כלומר תעשה לשם סוכה להגין תחת צילה דבשביל צל הוא דמקריא סוכה שמסוככת מן החורב ולאפוקי אם עושה אותה לצניעות בעלמא להשתמש שם לפעמים שלא יראו אותו או לדור בה כל השנה או לאוצר דזה אינה בכלל סוכה.

ובשער הציון (ס"ק ד) מציין – ט"ז ומגן אברהם ובגדי ישע דגם רש"י מודה להר"ן בזה, ודלא כב"ח:

ובשולחן ערוך הרב סימן תרכו סעיף א – אין אדם יוצא ידי חובתו אלא בסוכה שאינה עשויה אלא לצל בלבד דוגמת ענני כבוד, אבל אם היא עשויה גם לדירה דהיינו לדור בה בקביעות ולא להסתופף בצלה בלבד או שעשויה גם להשתמש בה תשמיש של צניעות כגון לאוצר או שאר תשמיש שצריך לעשותו במקום צנוע או שהיא עשויה גם למחסה ולמסתור מזרם וממטר כל שאינה עשויה לצל בלבד אין זו סוכה אלא בית שהרי הבית הוא מיוחד לכל דברים אלו והתורה אמרה סוכה ולא בית:

ה. גדר 'עשויה לצל'

אמנם דברי המג"א צריכים ביאור, מה שכתב שסוכת היוצרים 'עשויה לצל' אלא שדר בה כל השנה, ולכן כשרה מן התורה ופסולה רק מדרבנן, דלכאורה מה לך 'עשוי לדירה' יותר ממה שדר בה כל השנה, ומכיון שכך הוא דרך היוצרים בוודאי דעתו כן מלכתחילה כשסיכך, והיאך כתב המג"א דהוי 'עשויה לצל'. ובמאי תליא גדר 'עשויה לצל' ו'עשויה לדירה'.

ובפרי מגדים נראה שהבין את דברי המג"א שאין הכוונה שזה בית מגוריו של היוצר, אלא מלכתחילה עשוי רק לצל ולא לדור בה, ומוסיף במאמר המוסגר שמסתמא יש לו בית אחר. רק שכן המציאות שבדרך ממילא הוא דר בה תמיד, ולכן אסר רש"י רק משום דלא מינכרא. וזה קצת דוחק דאטו לא ידע מלכתחילה שכן הדרך שידור בה תמיד.

*

והיה אפשר לבאר הכוונה, שהדבר תלוי בצורת הסיכוך, שסבר המג"א שיש צורת סיכוך שעשויה לצל ויש סיכוך שעשוי לדירה.

ולפי זה נמצא דלמג"א הר"ן הוא שמודה לרש"י, שאם צורתה עשויה לצל לא מיפסל מדין דבעינן 'צל', אפילו אם דעתו לדירה.

[וזה נפק"מ גדולה להלכה, למי שדר או עושה אוצר בסוכה כל ימות השנה האם כשרה, שלפי הב"ח כשרה לרש"י ופסולה להר"ן, ואם נבאר את המג"א שתלוי בצורת הסיכוך נמצא שגם לרש"י כשר כה"ג. ולא משמע כן משו"ע הרב והמשנ"ב.]

אך אי אפשר לומר כן, כי הנה בסוגיית גזירת תקרה משמע שאותה תקרה עצמה תלויה בדעתו שאם היה עושה אותם נסרים מתחילה לצל היה כשר מן התורה, רק שגזרו מדרבנן אטו תקרה ממש. ובסוגיא דתקרה שאין עליה מעזיבה (מו.) איתא דלמ"ד שלא גזרו גזירת תקרה, אף אותה תקרה עצמה שעשו לבית שפסולה מן התורה, מועיל לה פקפוק דהיינו נענוע להרבה ראשונים. (ואף להני דבעי הסרת המסמרים הוא בכדי לעשות פעולה גדולה וניכרת) ואף אם אין מועיל היינו מצד הגזירה דרבנן אבל מן התורה תלוי הדבר בהכוונה הראשונה.

[ואפשר, שבסוכת היוצרים הוא סוג סיכוך שאינו עשוי אלא לצל, ובזה פסול רק מדרבנן משום הכוונה שדר שם כל השנה, וכמו שכתב רש"י דלא מינכרא מילתא. אבל בנסרים וכדומה שהוא סוג סיכוך שמתאים לדירה, אזי ע"י הכוונה לדירה נעשה פסול מדאורייתא מדין 'דבעינן לשם צל'. כלומר שבכדי לפסול מדאורייתא בעינן תרתי לגריעותא, גם בסוג הסיכוך וגם בכוונת האדם.]

ו. שימוש לשם צל ולשם דירה

ואפשר לומר באופן אחר, דלמג"א גם כן תליא בכוונת האדם, ולא בסוג הסיכוך, אך הכוונה קובעת לא רק לגבי הנידון כמה זמן ידור בה, אלא שיש שני סוגי שימוש לקורת גג – כוונת צל וכוונת דירה. ואף אם דר שם כל השנה יכול להיות סוג שימוש של צל, וזה דרך השימוש של סוכת היוצרים, שהם משונים מכל אדם ודרים בתמידות באופן של צל, כיון שגם מלאכתם שם. ובסוכת גנב"ך תלוי בדעתו.

והיינו שיש שלש סוגי מבחנים לדין הסוכה לצל או לדירה.

א. צורת הסיכוך. ב. דעת המסכך לדור כל השנה. ג. דעת המסכך לגבי צורת השימוש במקום.

ולחב"ח לרש"י תלוי בצורת הסיכוך, ולהר"ן תלוי בדעת המסכך לדור כל השנה.

ולחמג"א [לפי הסבר זה] תלוי בצורת השימוש במקום.

ולהלן יבואר עוד בגדר הדברים.

*

ואלמלא דברי חב"ח וחמג"א היה אפשר לומר בדעת רש"י באופן אחר, דלא פליג על הר"ן כלל, והא גופא דינא ד'לשם צל' היינו מה שכתב 'דלא מינכרא' דפסיל בסוכת היוצרים. שאין זה דין דרבנן כמו שהבין חב"ח, אלא הוא מעצם דין הסוכה שצריך להיות בית דמינכרא שאינו דר בו כל ימות השנה. וכמו שכתב רש"י בדין גזירת תקרה. ומה שכתב רש"י 'לא מינכרא', אין זה משום ד'דין היכרא' בעינן הכא, אלא שזה עצמו גדר ההבדל בין 'לשם צל' ל'לשם דירה', שבדירה דייר כל השנה, ומשום דינא ד'לשם צל' בעינן דניהוי מינכרא דלא דייר שם כל השנה.

ז. סיכוך לשם דירה – תעשה ולא מן העשוי

והנה דין זה דבעינן סוכה לשם צל הוא היסוד לכמה הלכתא רבוותא בהלכות סוכה. והם.

חומט בגדיש.

חבילין – גזירת אוצר.

נפרים – גזירת תקרה.

שכל אלו יסודם בדין שצריך לסכך לשם צל, ואם סיכך לשם דירה או לשם גדיש ואוצר אינו כשר, ואין מועיל לחשב אחר כך או לעשות מעשה שלא בסכך שזה נחשב תעשה ולא מן העשוי.

כי לכאורה מאחר דנקטינן כבית הלל דלא בעינן עשיה לשם מצוות סוכה, מה שייך לומר תעשה ולא מן העשוי, אלא משום דבעינן עשיה לשם צל, ואם עשה לשם כוונה אחרת ורוצה לשנותה לשם סוכה הוי תעשה ולא מן העשוי.

וכמו שאמרו בגמרא בעניין גזירת חבילות – (סוכה יב.) 'אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן מפני מה אמרו חבילי קש וחבילי עצים וחבילי זרדין אין מסככין בהן, פעמים שאדם בא מן השדה בערב וחבילתו על כתפו ומעלה ומניחה על גבי סוכתו כדי ליבשה, ונמלך עליה לסיכוך והתורה אמרה תעשה ולא מן העשוי'.

וביאר בריטב"א (דף יא.) – 'אלא חבילי עצים ותקרה שהם כשרים לסכך מאי מעשה בעו דהא כשרים הם מתחלתם אליבא דבית הלל דלא בעו סוכה לשם חג אלא לשם צל, והויא לה כסוכת יוצרים החיצונה או כסוכת גנב"ך ורקב"ש דלא בעינן בהו נענוע ולא שום מעשה כלל ולא חיישינן בהו משום תעשה ולא מן העשוי ומאי שנא, איכא למימר דחבילי עצים ותקרה נמי פסולה מתחילתה במעשה הראשון משום דלא אתעבידא לצל, דחבילים ניתנו על גגו לייבש, ותקרה ניתנה לביתו לדירה, ושתייהן פסולות משום דבעינן סוכה לשם צל ולא לשם דירה כדבעינן בסוכת גנב"ך'.

וכן כתב לגבי החוטט בגדיש – 'וכן החוטט בגדיש פסולא דאורייתא הוא שלא נעשה סכך זה מתחלתו כשהגדיש גדישו לשם צל אלא לאסוף עמרים שלו, אבל סוכת גנב"ך כשרה שנעשית לשם צל'.

והוא גם יסוד האיסור לסכך בנסרים. וזה לשון רש"י בדין נסרים – (דף יד. ד"ה ר' מאיר) – 'גזרת תקרה, אי מכשרת בהו אתי למימר מה לי לסכך באלו, מה לי לישב תחת קורות ביתי, אף היא בנסרים מקורה, וההוא ודאי פסול, דסוכה אמר רחמנא ולא ביתו של כל ימות השנה'.

הנה מפורש דגם רש"י מודה שבית פסול לסוכה אף אם נעשה ככל דיני הכשר סוכה. ולכאורה מקורו הוא בדין זה דבעינן לשם צל ולא לשם דירה ואוצר.

וכמו כן כתב לגבי דין חבילי קש – (יב. ד"ה והתורה) והתורה אמרה תעשה ולא מן העשוי – בפסול, וזה שנסכך שם שלא לשם סכך, אפילו לצל, אלא לייבש, אין שם סוכה חל עליו, והלכך גזור רבנן שלא יסככו בחבילין, אפילו הוא מטילן עליה לשם סוכה החג גזירה משום חבילין דכל השנה, דאיכא פסול דאורייתא.

ועיין שם בטעמא שנקרא בגמרא 'גזירת אוצר' שכתב תחילה – (יב.) ורבנן הוא דגזור, שאם אתה אומר כן אין אדם עושה סוכה אלא הולך ואוכל וישן באוצרו, במקום שלא נשתמש שם כל ימות השנה והוא עשוי ועומד, ולא לשם סכך של צל דנהוי שם סוכה עליה, ואפילו שם סוכה שאינה של חג, אלא כבית בעלמא.

ח. מקור דין עשייה לשם צל

אכן צריך לדעת מנלן כלל האי דינא דבעינן שהסוכה תהיה לשם צל.

והנה בריש מסכתין בסוכה שהיא גבוהה למעלה מכ' אמרו בגמרא ג' טעמי.

סברת רבה 'למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל עד עשרים אמה אדם יודע

שהוא דר בסוכה למעלה מעשרים אמה אין אדם יודע שדר בסוכה משום דלא שלטא בה עינא

סברת רבי זירא מדכתיב 'וסוכה תהיה לצל יומם מחורב', עד עשרים אמה אדם יושב בצל סוכה

למעלה מעשרים אמה אין אדם יושב בצל סוכה אלא בצל דפנות.

סברת רבא, דכתיב 'בסוכות תשבו שבעת ימים' אמרה תורה כל שבעת הימים צא מדירת קבע ושב בדירת עראי עד עשרים אמה אדם עושה דירתו דירת עראי למעלה מעשרים אמה אין אדם עושה דירתו דירת עראי אלא דירת קבע.

וברש"י על דברי רבי זירא 'וסוכה תהיה לצל' – משמע אין סכך אלא העשוי לצל'.

והנה במה שאמר רבא צא מדירת קבע ושב בדירת עראי, ביאר רש"י דיליף לה מדכתיב שבעת ימים, והיינו סוכה של שבעה ותו לא, דהיינו דירת עראי. ולכאורה מהיכי תיתי לדרוש כן, שהרי שבעת ימים מוסב על הפעולה 'תשבו', ועיין בריטב"א מה שתירץ בזה.

אכן נראה דהנה יש לעיין בעצם המושג סוכה שציוותה תורה 'חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים', 'בסוכות תשבו שבעת ימים', מה היא 'סוכה'. מהו הדבר שמגדיר את מקום הדירות כ'סוכה'.

ויתכן שמשום כך דרשו את הפסוק באופן זה, כי מאחר שלא נתבאר לנו מה הוא גדר הסוכה, יש לדרוש בלשון הכתוב אף מה שאינו בפשוטו, שנראה מהשם סוכה שהוא סוג של דיורים פחותים, ודרשו משבעת ימים שהכוונה לסוג דיורים ארעיים שמתאים לשבעת ימים.

ועיין שם בתוס' (ד"ה כי עביד) שבסכך עצמו מופסל אם עביד להו בדרך דירת קבע, ווגרע מדפנות שכשר אפילו אם עשאן של ברזל, ופסול רק אם הם למעלה מעשרים אמה].

ויתכן שאף שלגבי דין עשרים אמה איפלוגו אמוראי ונקטינן כטעמא דרבא, אבל לעצם הדבר אפשר דכל הני סברות אמת הן, שלגבי הסכך עצמו בעינן שיהיו כל הני תנאים.

והיינו שלושת הטעמים הללו שנאמרו בסוכה גבוהה שהם גדר החפצא דסוכה: א. מקום דיורים שמזכיר את הסוכות או ענני הכבוד של בני ישראל ביציאת מצרים. ב. עשוי לצל. ג. דירת עראי.

ונראה שזה המקור להאי דינא דסוכה בעי שתהיה עשויה לשם צל, כי זה עצם גדר שם סוכה, דיהיב ליה שם 'סוכה', שאין סכך אלא העשוי לצל.

ועיין שם בגמרא דכולהו אמוראי פליגי ארבי זירא משום דקרא 'וסוכה תהיה לצל' קאי לעולם הבא, והקשו באחרונים דהא מצינו בכל הני הלכתא דבעינן בסוכה לשם צל. ותירצו בכמה אופנים. ונראה לתרץ דהנה יש לדעת מה ההבדל בין גדר 'לשם צל' לגדר 'דירת עראי'.

והנה בתוס' שם כתבו שמהאי טעמא של 'דירת עראי', יש לפסול סוכה שאין הגשמים נכנסים לתוכה על ידי מסמרים, שבכך היא נעשית דירת קבע. אולם הרא"ש ועוד ראשונים בדף ח: כתבו דין זה לפסול כשאין הגשמים נכנסים לתוכה משום דלא מיקרי 'עשויה לצל'.

ויש לדעת מה ההבדל בין שני הדעות, ויתכן לבאר שדין 'דירת עראי' הוא בצורת הסיכוך, ודין 'עשויה לצל' הוא ב'כוונת הסיכוך'. ומדין דירת עראי פסול רק אם קובע במסמרים כדי להגן מן הגשמים. אבל מדין עשוי לצל, פסול בעצם הדבר ש'מתכוון' להגן מן הגשמים.

ובזה יש ליישב מה שהוקשה לן מאחר דדחינן ילפותא דרבי זירא מנלן דבעינן סוכה לשם צל. די"ל שרבי זירא הוסיף לחדש דבעינן שהסוכה תהיה בפועל נותנת צל ויהיה ניכר שנותנת צל, משום שכך נלמד מן הכתוב 'וסוכה תהיה לצל', וזה דחינן שיהיה רק לעתיד לבוא. אבל מה דבעינן שתהיה עשויה לשם צל, בזה מודו כו"ע, כי זה עצם גדר ה'סוכה' שמבדיל אותה משם 'בית'.

ט. מחובר פסול מדין תעשה ולא מן העשוי

אמנם דעת הריטב"א דף יא. נראה דיליף לה מדכתיב "תעשה" דבעינן עשיה לשם צל. וזה לשונו – הלכך כשמחשב עליהם לסוכה ולצל אי לא עביד בהו מעשה הוה ליה סוכה מן העשוי שלא לשם צל וסוכה מכבר, והתורה אמרה תעשה שיהא בה מעשה לשם צל, וזה נכון ומבואר, וגדולים ורבים נשתבשו בזה ולפיכך הוצרכתי לבאר, כנ"ל.

והנה ידוע חידושו של הריטב"א שגם כל הדין של פסול מחובר יסודו בדין תעשה ולא מן העשוי. ודלא כרש"י שכתב שנדרש ממשמעות באספך מגרנך ומיקבך מפסולת גורן ויקב.

ונתקשו האחרונים בדברי הריטב"א מדוע לא נחשב מה שמדלה את הסכך לגובה כעשיה.

אכן נראה שהכל מתבאר בחדא מחתא, כי להריטב"א שם עשיה היינו שהוא יוצר את השם סוכה וחיינו צל, ואז נחשב צל, אבל כאשר הוא מחובר אינו נחשב שיש כאן צל אלא הוא מקום שאינו צריך צל, וכמו בית שאינו נקרא עשוי לצל משום שבית הוא מקום שהצל מחובר לקרקע ואינו נחשב 'צל' אלא מקום שאין צריך צל. וכן אילן שהוא מחובר לקרקע אינו נחשב 'צל'.

וכן נראה לפרש לשון הרמב"ם בעניין זה (הלכות סוכה פרק ה הלכה ט) סוכה שנעשית כהלכתה מכל מקום כשרה אף על פי שלא נעשית לשם מצוה והוא שתהיה עשויה לצל, כגון סוכת גוים וסוכת בהמה וכל כיוצא בהן אבל סוכה שנעשית מאיליה פסולה לפי שלא נעשית לצל, וכן החוטט בגדיש ועשהו סוכה אינה סוכה שהרי לא עימר גדיש זה לצל וכו'.

מתבאר מדבריו שהחיפך מנעשית לצל הוא נעשית מאליה. שלא כתב שעצם הדבר שנעשית מאליה הוא הפסול. אלא שכשנעשית בידי אדם אז הוא דמיקרי צל, ובלאו הכי אין כאן צל אלא מקום שאינו צריך צל.

י. דין סיכוך העשוי גם לצל וגם לדירה

והנה יש לדון באופן שעשוי גם לצל וגם לדירה, ועיין בשו"ע הרב שכתב להדיא שפסול – (סימן תרכו סעיף א) אין אדם יוצא ידי חובתו אלא בסוכה שאינה עשויה אלא לצל בלבד דוגמת ענני כבוד אבל

אם היא עשויה גם לדירה דהיינו לדור בה בקביעות ולא להסתופף בצלה בלבד או שעשויה גם להשתמש בה תשמיש של צניעות כגון לאוצר או שאר תשמיש שצריך לעשותו במקום צנוע או שהיא עשויה גם למחסה ולמסתור מזרם וממטר כל שאינה עשויה לצל בלבד אין זו סוכה אלא בית שהרי הבית הוא מיוחד לכל דברים אלו והתורה אמרה סוכה ולא בית:

הנה כל הוכחתו היא מבית שעשוי גם לצל וגם לדירה, אמנם כאמור יש מקום לדון שהבית אינו נחשב במקום שעשוי לצל, אלא שאינו צריך כלל לצל כיון שהצל שלו מחובר לקרקע, ואם כן לו"ד אפשר שאין הכרח להוכחתו.

יא. מהות הסוכה – "עשוי לצל"

ובדרך אגדה יש להגדיר את ההבדל בין בית לסוכה, בבית האדם משליט את מרותו ובעלותו, והוא מבסס את בטחונו על ממלכתו שיש לו בית'. הוא לא תלוש. זהו אחד הצרכים הבסיסיים ביותר של האדם, האישיות שלו חייבת להיות נטועה במקום כלשהו, בבית. והתורה אומרת לך, צא, צא מהארמון הדמיוני הזה, שם אתה לעולם לא תוכל לשמוח. אתה לא מסוגל לשמוח כשכל הבטחון שלך מבוסס על עצמך. 'כל האזרח בישראל ישבו בסוכות', האדם שמרגיש 'אזרח' נכבד ובעל בעמיו, זקוק לחיזוק באמונה ובטחון, תשב בסוכה.

לך לך אל הסוכה, שם אתה לא נותן את חסותך לקירות ולתקרה, שם אתה נשלט, אתה מקבל צל וחסות. תפסיק לתת חסות ובטחון שאין לך מאיפה לתת אותו, רק תשאב בטחון, תשאב ממעייני הישועה. תשתחרר מכל הבעיות ותשליך אותם על מי שאחראי על זה, בזאת אני בוחח.

מאמר ד

ה' אמר לשכון בערפל

א. סוכה – צל השכינה

עניין מצוות ישיבת סוכה ידוע טעמה ועניינה המבואר בספרים שהוא רומז על ישיבה בצל כנפי השכינה תחת חסותו של הקב"ה, ורעיון זה הוא עומק הפשט של הטעם המפורש בפסוק "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים". בין אם הכוונה לענני כבוד בין אם הכוונה לסוכות ממש, הכל אחד, כי אנו חוגגים על מה שהקב"ה משגיח עלינו ונותן לנו כל צרכינו בין במדבר בין בארץ ישראל, ותמיד אנו בצל השגחתו.

וביתר עומק מבואר בספרים שהישיבה בסוכה באה לבטא שכביכול הקב"ה מכניסנו למחיצתו. וכמו שכתוב בזוהר – (ח"ג דף קגא) 'ועל דא בסכות תשבכו שבעת ימים. מאי קא מיירי בגין דכתיב בצלו חמדתי וישבתי ופריו מתוק לחכי ובעי ב"נ לאחזאה גרמיה דיתיב תחות צלא דמהימנותא'.

וכן מצינו בכמה מקומות בתנ"ך שהקב"ה יושב בסוכה. כמו – (תהילים יח) 'ישת חשך סתרו סביבותיו סוכתו'.

ויסוד הדברים הוא בגמרא – (סוכה ט.) 'ותניא רבי יהודה בן בתירה אומר כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה שנאמר חג הסוכות שבעת ימים לה' מה חג לה' אף סוכה לה'.

ובדרך זה נתבארו העניינים בכל ספרי הקבלה החסידות והדרוש.

ולפי רעיון זה הרי מקום הסוכה מסמל את מקומו של ה' שאליו אנו נכנסים בכדי לזכות להיות עמו בקירבה ודביקות ולקבל שפע אור הקדושה.

ב. סוכה כצל לצמצם שפע האור

אולם יש בספרי הקבלה רעיון נוסף שלכאורה מבטא מחשבה הפוכה. אשר הסוכה היא כלי לצמצם ולהכיל שפע האורה והחסדים אשר מקיפים מבחוץ אלא שאין ביכלתנו להכילו, וכאילו אור ה' מלא את כל הארץ והסוכה היא מקום סתר וצל לצמצום אור זה באופן המסתיר את רוב האור, בכדי שנוכל לקבל את השפע בכלים המצומצמים שלנו. ובזה פירשו הכתוב "וסוכה תהיה לצל יומם" כי יומם רומז לחסדים.

כן מצאתי מובא בשם כתבי האריז"ל (שער הכוונות – דרושי תוספת שבת דרוש ג) 'זוה סוד מה שאמרו ז"ל בענין סכך הסוכה כי לכתחלה צריך שלא יהיה מעוכה כמין בית עד שאין הכוכבים נראים מתוכה, אבל צריך שיתראו ההירות ההם דרך הנקבים של המסך שהוא כעין הכוכבים'.
ולכאורה הוא מחודש והיפך ממה שרגילים להבין בפשטות עניין הסוכה, שהוא מקום השפע והאור, ואילו לפי פירוש זה אין הסוכה אלא הסתרה ומסך המצמצם אור ה'.

ג. צל ה' – גילוי או הסתרה?

אכן מצינו בעוד כמה מקומות שמושג זה של צל ה' מתפרש בשני אופנים אלו אשר לכאורה הם סותרים.

א. בפסוק – (תהילים צא) יושב בסתר עליון בצל שק-י יתלונן. הנה יש מפרשים אותו על הצדיק היושב בסתר עליון והוא לן בצל שק-י. כן פירש רש"י שם. וכן יש בכמה מקומות בחז"ל שדרשוהו על משה ועל דוד. ולפי זה הצל והסתר הם מקום הגילוי והכניסה אל השכינה עבור הצדיק.

מאידך מצינו באבן עזרא שם שמפרש שהוא מוסב על הקב"ה, שהעליון יושב בסתר, ושק-י לן בצל.

וכפירוש זה משמע בכמה מדרשי חז"ל: (שמו"ר לד, א) לכך אמר משה (תהלים צא) יושב בסתר עליון א"ר יהודה בר ר' סימון יושב בסתר הוא עליון על כל בריותיו, מהו בצל שדי, בצל אל בצל רחום בצל חנון אין כתיב כאן אלא בצל שדי, בצל שעשה בצלאל, לכך נאמר בצל שדי יתלונן. וכן משמע בגמרא (סוטה ט) – היא עשתה בסתר, יושב בסתר עליון שם בה פנים. ועוד הרבה במדרשי חז"ל שדרשו פסוק זה כלפי הקב"ה. ולפי זה הסתר והצל הם ההסתרה של כבוד ה'.

ב. עוד מצינו בפסוק (שמות לג, כב) והיה בעבר כבודי ושמתיך בנקרת הצור ושכותי כפי עליך עד עברי. שרוב המפרשים פירשוהו דרך הגנה והסתרה שלא יביט בשכינה ולא יזיק לו.

אולם יש שפירשוהו שהוא דרגה במראות הנבואה, ובעניין הכתוב – (ישעיה נא) "ואשים דברי בפך ובצל ידי כיסיתיך". וכן (יהזקאל לו) "היתה עלי יד ה'". שלמרות שלא ניתן למשה הרשות לראות את ה', אולם ניתן לו להשיג בדרגה של "ושכתי כפי עליך".

ג. עוד מצינו כעין זה בעניין הענן שעל גבי הכפורת בפסוק – (ויקרא טז, ב) "ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך, ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכתו, אל פני הכפרת אשר על הארן ולא ימות, כי בענן אראה על הכפורת".

וברש"י – 'כי בענן אראה – כי תמיד אני נראה שם עם עמוד ענני ולפי שגילוי שכינתי שם יזהר שלא ירגיל לבא זהו פשוטו. ומדרשו לא יבא כי אם בענן הקמרת ביוה"כ'.

ובאבן עזרא שם כתב להיפך שבפשטות הוא ענן הקטורת, והדרש הוא ששכינתו נראית בענן.

'כי בענן – הטעם שלא יכנס כי אם בקטרת שיעשה ענן ולא יראה הכבוד פן ימות. והנה טעמו לא אהיה נראה אליו כי אם בענן ויש אומרים כי פירוש כי בענן בעבור כי אני דר בענן על הכפורת כטעם ה' אמר לשכון בערפל'.

הרי גם כאן מצינו שהסתרת עננו של הקב"ה מתפרש מצד אחד על זה ששכינתו נראית באופן של ענן, ונמצא שהענן הוא בעצם גילוי שכינתו, ואילו בדרך השני הענן הוא האופן של הסתרת פני השכינה שלא יראה אלא בענן הקטורת.

והדברים מופלאים.

[ואפשר הביאור בזה, כי אכן הקב"ה ישת חושך סתרו סביבותיו סוכתו, ובכל מקום שאתה מוצא הסתרתו שם אתה מוצא שכינתו, וכעניין שאמרו בעלי המחקר האלוקי "תכלית הידיעה שנדע שלא נדע". ובכל דרגה שמושיגים בו יתברך, אינו אלא מסך והסתרה כלפי ההשגה היותר פנימית, ושמה תמצאנו.

ועיין מה שכתב רש"י על מאמר הגמרא (יבמות מט:): 'תניא כל הנביאים נסתכלו באספקלריא שאינה מאירה משה רבינו נסתכל באספקלריא המאירה'. ופירש רש"י – 'נסתכלו באספקלריא שאין מאירה – וכסבורים לראות ולא ראו, ומשה נסתכל באספקלריא המאירה, וידע שלא ראהו בפניו'. הרי שמחמת שנתעלתה השגתו ראה יותר את החעלם וההסתר. ומעין זה אפשר שהוא מה שאמרו – (חגיגה יד:): 'ארבעה נכנסו בפרדס וכו' אמר להם רבי עקיבא כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים משום שנאמר דובר שקרים לא יכון לנגד עיני'.

והגאון רבי בן ציון גוטפרב שליט"א אמר לי על פי מה שכתוב בספר "שפתי חיים" להגר"ה פרידלנדר בביאור תפילת אתה נגלית, על נוסח התפילה "ונגלית עליהם בערפלי טוהר". שככל שמופיע יותר גילוי שכינה בדרגה יותר גבוהה נצרך לזה יותר הסתר וענן. שהרי כבודו ית' מלא עולם, אולם למציאות זו של לית אתר דפנוי מיניה אין צורך בערפל וענן כיון שאין זה נגלה ו"נמצא" לפנינו. ורק כאשר מופיע גילוי שכינה אז יש צורך בהסתר וערפל, ונמצא דכל שאנו רואים יותר ערפל והסתר הוא אות על יתר גילוי שכינתו ית'.

מאמר ה

ביסוד מצוות לולב וגדר הנטילה והנענועים

א. נטילת לולב ביום הראשון ובשאר הימים – שיטת התוס' והרמב"ן

כתיב (ויקרא כג, ז): "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים". ודרשו בתורת כהנים (אמור מו, ט) 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים, ולא בגבולים כל שבעה'. ובמשנה (סוכה מא.) 'בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה, ובמדינה יום אחד, משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש'.

ובמשנה (סוכה כט, ב): 'לולב הגזול והיבש פסול'. ואמרו בגמרא: 'קא פסיק ותני לא שנא ביו"ט ראשון לא שנא ביו"ט שני, בשלמא יבש הדר בעינן וליכא, אלא גזול, בשלמא יו"ט ראשון כתיב לכם משלכם אלא ביו"ט שני אמאי לא, א"ר יוחנן משום רשב"י משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה וכו'".

מבואר דפשיטא לגמרא דשאני דין לכם מדין הדר, שלגבי דין הדר אתי שפיר שפוסל בכל הימים, ואילו דין לכם אינו פוסל אלא ביו"ט ראשון בלבד אבל בשאר הימים כשר.

ונתקשו המפרשים בביאור סוגיית הגמרא דמאי שנא בדין הדר דפשיטא להו דקאי אכולהו יומי, ואילו דין לכם קאי רק על יו"ט ראשון. וז"ל התוס' (ד"ה בעינן): 'ותימא מאי שנא זה מזה הא כולו בהדי הדדי כתיבי, ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר'.

והנה לא מפורש בגמ' מהו היו"ט שני האמור כאן, דאפשר דיו"ט שני היינו בזמן הזה שבשאר הימים חיוב הלקיחה הוא רק מדרבנן, או דלמא יו"ט שני היינו אף במקדש, שבו חיוב הלקיחה הוא מדאורייתא כל שבעה.

ונחלקו בזה רבותינו הראשונים. דעת התוס' והרא"ש היא, שיו"ט שני האמור כאן היינו דווקא בזמן הזה שחיוב הלקיחה הוא מדרבנן, דעל כרחך אין לחלק בין יו"ט ראשון ליו"ט שני במקדש שחיובם מן התורה הוא. עוד כתבו להוכיח מהא דדרשינן לקמן בפירקין (לד, ב) שארבעה מינין שבלולב מעכבין זה את זה מדכתיב 'ולקחתם' דבעינן לקיחה תמה, ועל כל הימים דרשינן לה, הרי שמצות ולקחתם האמור בריש הפסוק על כל שבעת הימים קאי, וכשם שבלקיחה ביום הראשון נצטוונו ולקחתם 'לכם', ה"ה בשאר הימים בעינן לכם, ומה שמבואר בגמרא דלא בעינן לכם ביו"ט שני, בזמן הזה איירי שחיובו הוא רק מדרבנן משום זכר למקדש.

אולם דעת הרמב"ן (במלחמות) והריטב"א ועוד ראשונים היא, שיו"ט שני האמור בגמרא הכוונה היא במקדש, ולא בעינן לכם אלא ביו"ט ראשון ולא בשאר הימים אפילו במקדש, ונחלקו בגמרא אם גזול פסול במקדש משום מצוה הבאה בעבירה, או דלא חיישינן למצוה"ב, ואף הגזול כשר בשאר הימים.

וכן משמע במתניתין ובברייתא דלקמן (מא, ב) 'ת"ר ולקחתם שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד, לכם משלכם להוציא את השאול ואת הגזול, מכאן אמרו חכמים אין אדם יוצא ידי חובתו ביו"ט הראשון של חג בלולבו של חבירו וכו'', הרי משמע דכל דינא ד'לכם' לא נאמר אלא ביו"ט ראשון בלבד.

אולם דעת מפרשים אלו צריכה ביאור מנלן לחלק בין לקיחה ביו"ט ראשון ללקיחה בשאר הימים מאחר דתרווייהו בחד קרא כתיבי, כמו שהקשו התוס'. וביותר תמוה ממה שדרשו ולקחתם שתהא לקיחה תמה כל שבעת הימים, וא"כ מאי שנא לכם, שלענין זה חלוקה הלקיחה דיום הראשון מהלקיחה בשאר הימים.

ובחידושי הגר"ח (סמנסיל) כתב לבאר וז"ל: 'אכן נראה דבאמת המצוה דולקחתם, והמצוה דושמחתם שתי מצוות הן, ואין למדין זו מזו, אבל הרי זאת פשיטא דגם במקדש בעינן דווקא הך ארבע מינים, ובעל כרחין דהקרא דושמחתם קאי על הנך ארבעת מינים הכתובים קודם ועל כן בעינן שיהיו כשרות גם כן דהנך כולוהו בחד קרא כתיבי, והיכי דכתיבי הארבע מינים כתיבי שיהיו כשרים, וממילא דקאי גם כן על זה הקרא דושמחתם, מה שאין כן בגזול ושאול אין זה דבר הפוסל בהמין, כי אם דין בפני עצמו בקיום המצוה, דגזול ושאול לא יוצא ידי חובתו, וכיון שהיו דין בפני עצמו בקיום המצוה, על כן שפיר אמרינן כיון דהמצוה דושמחתם הוי מצוה בפני עצמו, על כן אין ללמוד אותם ממצוה דולקחתם, ושפיר יוצא בגזול ושאול. עכ"ל.

וכל זה צריך ביאור, שלכאורה 'ולקחתם' ו'ושמחתם' אף שהם שני לשונות, אבל הם לכאורה מחייבים את אותו מעשה של נטילת ארבעה מינים, ומה הסברא לחלק בין צורת הקיום של 'ולקחתם' ל'ושמחתם'.

ב. מצוה הבאה בעבירה בלולב

ולבוא אל הביאור, יש להקדים שמצינו בלולב כמה דינים מיוחדים שאינם בשאר מצוות.

כי הנה בסוגיין תירצו בגמרא (ל, א) שגזול פסול גם בשאר ימים מטעם 'מצוה הבאה בעבירה', ומצינו שפסול זה נאמר דווקא כאן במצוות לולב שאינו יוצא ידי חובתו בגזול, והאריכו הראשונים האם פסול דמהב"ע ישנו גם בעוד מצוות, ועייין בתוס' (ט, א ד"ה ההוא) שנסתפקו אם הוא מדאורייתא או מדרבנן. ועייין בתוס' (ל, א) שהקשו ממצוה ולא תירצו.

ושם בתוס' הקשו מסוכה למה לי קרא לפסול גזולה, ויאסר מדין מהב"ע, ועייין במאירי שתירץ דלא איכפ"ל במהב"ע היכא שאין המצוה בגוף הדבר.

ובירושלמי איתא: 'מה בין שופר ומה בין לולב א"ר יוסה בלולב כתיב ולקחתם לכם משלכם לא משל איסור הנייה, ברם הכא יום תרועה יהיה לכם מכל מקום. א"ר לעזר תמן בגופו הוא יוצא, ברם הכא בקולו הוא יוצא'.

וברמב"ם ריש הלכות שופר משמע שההבדל הוא רק משום שבלולב אין יכול לצאת אם לא יעבור על איסור גזילה, אבל בלשון הירושלמי משמע שיש כאן הבדל מהותי שבלולב גוף החפץ נצרך להמצוה לא רק באופן מעשי, אלא שהקיום נעשה על ידי הוויית גוף הלולב.

ג. בדעת רש"י בדיון ואנוהו

עוד יש לעיין שבמשנה פירש רש"י – 'יבש – דבעינן מצוה מהודרת, דכתיב ואנוהו'.

[ולכאורה מה שנמהר רש"י מפשטות לשון הגמרא דיבש מיפסל מדכתיב הדר, ופירש דפסולו מדין מצוה הדורה דכתיב ואנוהו, הוא לכאורה משום דס"ל ש"הדר" הוא כדין לכם שלא נאמר כי אם ביום הראשון, כמו דפשיטא לגמרא לגבי דין "לכם", שזה נאמר בכל ימי המצוה, מה שאין כן 'ואנוהו' שייך בכל הימים].

ובתוס' הקשו על פירוש זה: 'דאין ואנוהו אלא לכתחלה, ולא מיפסל בהכי, כדמוכח פ"ק דאמרי רבנן לולב מצוה לאוגדו, משום שנאמר זה אלי ואנוהו, לא אגדו כשר'.

אמנם נתבאר באחרונים שדעת רש"י שזה רק בדיון איגוד הלולב, שאין דין זה הידור בגוף המצוה אלא הידור חיצוני, אבל בלולב היבש 'ואנוהו' מעכב, וכן כתב רש"י לקמן דף לו: – מצוה הדורה בעינן, הואיל ומזכיר שם שמים עליו.

ונתבאר באחרונים בכוונת רש"י שלא מצינו זה ק-לי ואנוהו מעכב רק בשמות הקודש ובקרבנות. דאיתא בגמרא (גיטין כ.) הרי שהיה צריך לכתוב את השם וכו' מעביר עליו קולמוס ומקדשו דברי רבי יהודה וחכמים אומרים אין השם מן המובהר וכו' דבעינא זה אלי ואנוהו וליכא. ובחי' חת"ס פרק לולב הגזול כתב שכיון שנוגע לקדושת השם דכו איירי הכתוב זה א-לי ואנוהו, דרשינן ביה הכתוב לעכב. ודעת רש"י, שכמו כן בלולב, כיון שמזכיר שם שמים עליו, מעכב בהו דין 'זה א-לי ואנוהו'.

אכן זה צריך ביאור מאי משמע שמזכיר שם שמים עליו, ואם כוונתו לברכת המצוות מאי שנא מהרבה מצוות שמברכים עליהם, ולא מצינו שיעכב בהם הידור מצוה מדין 'זה א-לי ואנוהו'.

ד. דיחוי במצוות ובהרס

עוד דין מופלא מצינו בגמרא (סוכה לג.): 'תני עולא בר חנינא נקטם ראשו ועלתה בו תמרה כשר, בעי רבי ירמיה נקטם ראשו מערב יו"ט ועלתה בו תמרה ביו"ט מהו יש דיחוי אצל מצוות או לא'.

ואקשינן – 'ותפשוט ליה מהא דתנן כסחו ונתגלה פטור מלכסות, כסחו הרוח חייב לכסות, ואמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן לא שנו אלא שחזרו ונתגלה אבל לא חזר ונתגלה פטור מלכסות, והוינן בה כי חזר ונתגלה אמאי חייב לכסות הואיל ואידחי אידחי ואמר רב פפא זאת אומרת אין דחוי אצל מצוות. דרב פפא גופא מבעיא ליה, מיפשיט פשיט ליה, דאין דיחוי אצל מצוות לא שניא לקולא ולא שניא לחומרא, או דילמא ספקי מספקא ליה לחומרא אמרינן לקולא לא אמרינן תיקו'.

ובהמשך הסוגיא (לג): מסקינן: 'ואין ממעטין ביו"ט הא עבר וליקטן מאי כשר וכו' דחוי מעיקרא דלא הוי דחוי תפשוט מינה, אבל נראה ונדחה חוזר ונראה לא תפשוט'.

ומשמע מפשטות הסוגיא דאיבעיא זו אם יש דיחוי אצל מצוות, איבעיא לרב פפא, רק פשוט לה מהא דכיסוי, וגם בזה עדיין איבעיא לגמרא אי איפשט לגמרי או מספיקא, וגם זה רק בדחוי מעיקרא, אבל עדיין מספקא בגמרא באופן שנראה ונדחה אם חוזר ונראה. ומוזה שהשוו כיסוי הדם להדם משמע דגם בכיסוי הדם עדיין מספקא ליה בנראה ונדחה.

אולם עיין בסוגיית הגמרא בזבחים דף עה. על הדין שנשנה שם – 'דם שנתערב במים אם יש בו מראית דם כשר וכו' ואמרו בגמרא: 'אמר רב חייא בר אבא א"ר יוחנן לא שנו אלא שנפלו מים לתוך דם אבל נפל דם לתוך מים ראשון ראשון בטל, אמר רב פפא ולעניין כיסוי אינו כן, לפי שאין דיחוי במצוות'.

וברש"י: 'ולענין כיסוי וכו' אינו כן – דאפילו נתן דם לתוך מים אם יש בו מראית דם חייב לכסות ולא אמרינן קמא קמא בטיל ליה. לפי שאין דחוי במצות – דאע"פ שנדחה טפה ראשונה שנפל לתוך המים ולא היה מראיתה ניכר אפ"ה כי הדר נפל טפה שניה חוזרת ראשונה וניעורה להצטרף עמה וכי נפל עד שהפכו מים למראה דם חוזר ונראה לכיסוי ולא אמרינן הואיל ונדחה ידחה דלא שייך דחוי אלא בדבר קדושה'.

ולכאורה הוא סתירת הסוגיות, דבזבחים פשיטא לגמרא דלרב פפא אין דיחוי אצל מצוות אף דחוי נראה ונדחה, שהרי משעה שנשחט הוא נראה לכיסוי. וגם לא מיבעיא לן התם אם גם לקולא אמר כן.

*

והנראה בזה, שיש הבדל גדול בין דיחוי בכיסוי הדם דאיירי בהו התם בזבחים, לדיחוי בכיסוי הדם דאיירי בהו הכא. דהתם הדיחוי הוא בחפצא של הדם, ועל זה פשיטא ליה בפשיטות שאין דיחוי במצוות,

וכמו שכתב רש"י דלא שייך דיהוי אלא בדבר קדושה, וכל זמן שיש דם חייב וכשאינן דם פטור ואין שייך כלל עניין דיהוי.

אכן בדינא דרבה בר בר חנה, הוא דיהוי באופן אחר, שלא החפצא של הדם הוא שנדחה, אלא עצם המצווה של הכיסוי הוא שנלקח ממנו על ידי שכיסהו הרוח, ובזה שאני מהתם שגוף החפצא ודאי אין בו שום קדושה, אבל עצם המצווה של פעולת כיסוי הדם, בזה שייך דיהוי, כי מעשה המצווה הוא כבר דבר קדושה, ואם כבר נדחה מחובת כיסוי יש מקום לצדד שאידיחי ממנו המצווה. ורב פפא פשיט ליה מדינא דרבב"ח דגם בזה אין דיהוי, ועדיין איבעי בגמרא אם גם לקולא פשיט או רק לחומרא.

אלא שלפי זה צריך ביאור איך השוו בגמרא דינא דכסוי הדם עם דין ההדס, ודנו אותו בדין דיהוי אצל מצוות שהרי בהדס הדיחוי הוא בחפצא דמצוה, ואילו בדין כיסוי הדם שדנו בו כאן הא איירי בעצם המעשה מצוה, שלפי דברינו יותר שייך בו דין דיהוי מאשר החפצא דמצוה.

אכן כאשר נעמיק להתבונן בצורת המצווה של נטילת לולב, יבואר העניין שפיר. כי שונה מצוות ארבעת המינים משאר מצוות, ואינו כשאר חפצא דמצוה כגון שופר ומצה או דם כיסוי, אשר הם בעצם חפצא דחולין רק הם מכשיר שבהם עושים מעשה מצוה ומעשה המצווה מנותק לגמרי מעצם החפצא, מה שאין כן בלולב ומינוי שהם נעשים בעצמותם חפצא דמצוה, וחלק מקיום המצווה הוא בעצם קיומם ועמידתם למצוותם בידי בעליהם. ומשום כך דומה הוא קצת לצורת המצווה של קדשים שיש קדושה בהחפצא ושייך בהו דין דיהוי יותר משאר חפצא דמצוות, ואם כי אינו ממש קדשים שהרי אינו קדשי גבוה, אבל הוא דומה לדרגת הדיחוי שנסתפקו בו בגמרא כאמור לגבי מצוות בחלק מעשה המצווה, כאשר הרוח גרמה לדיחוי מעשה הכיסוי. כי כאן החפצא הוא עצם עשיית המצווה וכאשר יבואר.

ה. בלולב יש משמעות בעצם העמדת החפץ למצוה

הרי נתבאר לן מכמה וכמה הלכות שיש חידוש דין מיוחד במצוות נטילת לולב שאין החפצא של המצווה רק מכשיר כבשאר מצוות כמצה שופר וסוכה, אלא הווייתו הוא נצרך לעצם הקיום המצווה.

עוד מההלכות שנאמרו במיוחד בארבעת המינים הוא דין "מוקצה למצוותו" שאסור להשתמש בחפץ וליטלו משימוש המצווה לשימוש אחר, ולא מצינו דין זה רק בסוכה שנקרא שם שמים עליו, ובאתרוג כדאיתא בסוכה מו: אתרוג בשביעי אסור, משום דאיתקצאי למצוותו, ובשאר מצוות יסוד האיסור רק משום ביזוי מצוה ואכמ"ל (ועיין תוס' שבת כב. ד"ה סוכה וסוכה ט. ד"ה מזין).

עוד מצינו דין מיוחד בלולב וסוכה הוא הא דתניא בגמרא – (פסחים ז: סוכה מו.) העושה לולב לעצמו מברך שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה, נמלו לצאת בו אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב

וכו'. ועיין תוס' שם ד"ה העושה שתמה משום מה אין מברכין שהחיינו בעשיית מצוות אחרות. ועצם דבר תמוה שיברכו שהחיינו על הכשר המצוה.

וכל אלו מכוונים אותנו להבנה שיש כאן אופי מיוחד של מצוה, שיש משמעות בעצם החפץ והעמדתו למצוה, ומשום כך חל קדושה על החפץ ואיתקצאי למצוותו, וכן יחוד החפץ למצוותו הוא כבר התחלה של המצוה עצמה ולכן שייך לברך שהחיינו על הכנת החפץ. אמנם כל זה צריך ביאור מה היא צורת הקיום של המצוה שמחמתה נצרך עצם החפץ של הלולב.

ו. ארבעת המינים באים לרצות

ועיין בריטב"א (סוכה ט.). שכתב שדין 'מצוה הבאה בעבירה' אינו רק בדבר שבא לרצות. וכן משמע בירושלמי (פ"ג ה"א) תני רבי חייה ולקחתם לכם משלכם ולא הגזול. א"ר לוי זה שהוא נוטל לולב גזול למה הוא דומה לאחד שכיבד את השלטון תמחוי אחד ונמצא משלו. אמרו אי לו לזה שנעשה סניגורו קטיגורו. דמשמע שדווקא משום שהוא כיבוד תמחוי למלך צריך זהירות בו.

והנה דבר זה שהלולב בא לריצוי, הוא גמרא מפורשת (תענית ב, ב): 'אמר רבי אליעזר הואיל וארבעת מינין הללו אינן באין אלא לרצות על המים, וכשם שארבע מינין הללו אי אפשר בהם בלא מים כך אי אפשר לעולם בלי מים'.

עוד מצינו בגמרא, דסדר הנענועים בלולב ילפינן משתי הלחם (לו, ב) במשנה – 'והיכן היו מנענעין וכו' ובגמרא נענוע מאן דכר שמיה התם קאי כל לולב שיש בו שלשה טפחים כדי לנענע בו כשר וקאמר היכן מנענעין, תנן התם שתי הלחם ושני כבשי עצרת, כיצד הוא עושה מניח שתי הלחם, על גבי שני הכבשין ומניח ידו תחתיהן, ומניף ומוליך ומביא מעלה ומוריד, שנאמר אשר הונף ואשר הורם, אמר רבי יוחנן מוליך ומביא למי שהארבע רוחות שלו מעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו, במערבא מתנו הכי אמר רבי חמא בר עוקבא אמר רבי יוסי ברבי חנינא מוליך ומביא כדי לעצור רוחות רעות, מעלה ומוריד כדי לעצור טללים רעים, אמר רבי יוסי בר אבין ואיתימא רב יוסי בר זבילא זאת אומרת שירי מצוה מעכבין את הפורענות, שהרי תנופה שירי מצוה היא ועוצרת רוחות ומללים רעים, ואמר רבא וכן בלולב, רב אחא בר יעקב ממטי ליה ומייתי ליה, אמר דין גירא בעיניה דסטנא ולא מלתא היא משום דאתי לאיגרוי ביה. וברש"י – וכן בלולב – מוליך ומביא מעלה ומוריד'.

הרי מבואר שיש בנטילת לולב מעניין תנופה והבאה לפני ה', כמו העומר ושתי הלחם.

והדברים מפורשים יותר בגמרא בפרק לולב וערבה (דף מה.). 'אמר ר"א כל הנוטל לולב באגודו והדם בעבותו כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן, שנאמר אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח'.

ולפי מה שנתבאר לעיל אין זה רק בדרך אגדה ומדרש, אלא כמה הלכתא רבוותא תלויים בעיקר זה שהוא מיסודי צורת מצוה זו, שדומה במידת מה לקרבן שמביאים הבאה לפני ה' ומייחדים את החפץ לשמו.

ז. היכן התנופה של חג הסוכות

ובאמת כאשר נתעמק בתוכנו של חג האסיף, הרי מאליו הדבר מתבקש שיבואו לפני ה' בתנופת ריצוי והודאה.

כי הנה אמרו בגמרא (ר"ה מז.): 'אמר ר' יהודה הביאו לפני עומר בפסח, כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות. הביאו לפני שתי הלחם בעצרת כדי שיתברכו לכם פירות האילן. נסכו לפני מים בחג כדי שיתברכו לכם גשמי שנה'.

והדבר פלא שלכאורה בחג הוא הברכה והבקשה וההודאה היותר חשובה והמרכזית יתר על הברכות המתבקשות בשני הרגלים האחרים, שהרי כאן הוא הודאה ובקשה כללית על כל מעגל השנה ואילו בפסח ובעצרת הם רק על חלקים מסויימים. ולמעשה הרי בהבאה לפני ה' מצינו שהעומר ושתי הלחם מפורשות בתורה ואילו ניסוך המים אינו מפורש בתורה ונלמד מהלכה למשה מסיני. אשר לכאורה הדבר מורה שאין מצוה זו מיסודי צורת החג ומעיקרי מצוותיו.

ועוד יש להפליא במאמר זה אשר לכאורה הוא שונה מדברי הגמרא בתענית שהזכרנו לעיל, ששם מבואר שהריצוי על המים הוא בארבעת המינים שהם גדלים על כל מים, וכאן מבואר שהוא בניסוך המים. וכל ההוכחה של הגמרא שם שבחג מרצין על המים הוא מארבעת המינים.

אכן נראה דהדא קושיא מתורצת בחברתה, דאכן אדרבה דווקא משום גודל הריצוי וההודאה שנדרש בחג הסוכות, אמרה תורה שלא תבוא תנופת הודאה רק במקדש, אלא כל אחד ואחד יקח לעצמו ארבעה מינים אלו הגדלים על המים ויניף אותם תנופה לה' מעלה ומוריד למי שהשמים וארץ שלו מוליד ומביא למי שארבע רוחות שלו.

וארבעת המינים הללו הם עיקר ההודאה לפני ה', על רוב האסיף שהשפיע וברך את כל מעשה ידיו. ובהם עיקר הריצוי על המים אשר אנו באים ומתחננים על אפיקי מים, שיושיענו ה' לקראת השנה החדשה ויתן ברכה בארצנו למטר השמים. ולכן השוו בסוגיין את הלולב לעומר ושתי הלחם לעניין סדר התנופה.

ומשום כך לא נתפרש מצוות ניסוך המים בכתוב, שאין הבאת מים אלא עוד ביטוי נוסף להבאת מים לתנופה לפני ה', באופן שיש בו ממש הקרבה על גבי המזבח. אבל עיקר תוכן החבאה של המים לפני ה' מתקיים בארבעת המינים, שהם גדלים על המים. (ועיין שם בגמרא בתענית ב, ב דאיכא למ"ד שלמד הזכרת גשמים מנטילת לולב, ואיכא למ"ד שלמד זה מניסוך המים.)

הנה ביארנו מכמה וכמה מקומות שבארבעת המינים שבלולב יש ריצוי על ידי הבאה של כעין קרבן לפני ה', אלא דעתה יש לבאר כמה יש כאן הבאה לפני ה', אחר שאין מביאו למזבח ואין כאן שום נתינה לה' רק נענועים כעין תנופה.

ח. לולב לשמחה והילול

והנה לנגד זאת, הרי פשטות משמעות מצוות נטילת לולב, הוא כלשון הכתוב "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים". שנטילת הלולב ומינוי הם ביטוי להילול ושמחה שאנו באים עמם לפני ה' בחג האסיף. ולכאורה אין הדברים תואמים עם מה שנתבאר לעיל שהנטילה יש בה מעין הבאת קרבן ותנופה לה'.

אכן הדברים מוכרחים, וכבר נתבאר הדבר בארוכה בדברי מו"ר זצ"ל (בן מלך – חג הסוכות), וכפי שכתב בספר החינוך, וכן לשון הרמב"ם – (ספר המצות קסט) שציוונו ליטול לולב ולשמח בו. וברמב"ן על התורה (ויקרא כג, לט) – 'שתוסיפו לשמח לפני ה' בלולב ואתרוג'. ולשון בעל המאור סוף פסחים: 'נטילת לולב שא הוא בא לשמחה. וכן מוכח ממה שנטילין הלולב ומנענעין בו בשעת החלל'. וצריך להבין איזו סוג שמחה יש בנטילת ארבעת המינים, והנראה שהכוונה לכך שהלולב משמש לאחיזה ונענוע בשעת החלל. כי יש בזה סוג של התעוררות שמחה בדרכיב – (שמואל ב' ו, ח) ודוד וכל בית ישראל משחקים לפני ה' בכל עצי ברושים ובכנורות ובנבלים ובתפים ובמנענעים ובצלצלים. ופירשו במדרש (במדב"ר ד, כ) ובמנענעים זה לולב שאדם מתנענע בו. וכן בחז"ל – (כתובות יז). אמרו עליו על רבי יהודה בר אילעאי שהיה נוטל בר של חרס ומרקד לפני הכלה וכו', רב שמואל בר רב יצחק מרקד אתלת וכו'.

כלומר שהילול לפני ה' יש בו עוצם של ביטוי עז אשר מתבטא בדרך כלל בתנועת הגוף מרוב התרגשות ושמחה. וכמו שמצינו בגמרא "הלילא פקע איגרא", דכך היה דרכם באמירת החלל לאמרו בקול רם מאד, שכך הוא דרך שמחה. ומצוות נטילת לולב היא אשר האדם יכניס תנועה זו של הילול בטלוליל הלולב וזעזועיו. וכפי דעת רוב הראשונים שמצוות נענועים הוא בכסכום וזעזוע הלולב לטרף החוצין והעלין עד כדי השמעת קול, שנצרך לזה תנועה נמרצת ביותר. וכן משמע ממה דאיתא בפוסקים שדרך התיומת ליחלק מרוב הנענועים, שזה יארע רק בנענועים נמרצים.

וכן משמע ממה שאמרו בגמרא (פסחים צה): 'אפשר ישראל שוחטין פסחיהם נוטלין לולביהן ואין אומרים את החלל'. הרי שנטילת לולב מחייבת חלל. וכן משמע במדרשי חז"ל שהלולב בא להילול, כגון – (ויק"ר לג), ועם נברא יחלל י-ה שהקב"ה עתיד לבראות אותן בריה חדשה ומה עלינו לעשות ליקח לולב ואתרוג ונקלם להקב"ה לפיכך משה מזהיר את ישראל ואומר ולקחתם לכם ביום הראשון. (מדרש תהילים מזמור קב) ומה להם לעשות, ליקח חרס ולולב ולחלל אותך, שנאמר, ועם נברא יחלל י-ה.

ולפי זה עיקר השמחה שבלולב הוא הנענועים, ואכן כך משמע ממה שדרשו (ויק"ר ל-ד, תנחומא אמור יח, ועי' תוס' סוכה לז:). על ד' מינים את הפסוק – אז ירננו כל עצי יער. ועיין בלבוש (סי' תרנא סעי' ח) שביאר שהכסום ומירוף החוצין הוא הרינון של העצים. וכן כתב המאירי, שהנענועים הם להתעוררות שמחה.

והוא מה דאיתא במדרש – (ויק"ר ל, יד) רבי מני פתח כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך (תהלים לה) לא נאמר פסוק זה אלא בשביל לולב, השדרה של לולב דומה לשדרה של אדם, וההדס דומה לעין, וערבה דומה לפה, והאתרוג דומה ללב, אמר דוד אין בכל האיברים גדול מאלו שהן שקולין כנגד כל הגוף הוי כל עצמותי תאמרנה.

ולפי המבואר אין זה רק בדרך מדרש, להשוות צורת ארבעת המינים לאברי האדם. אלא שאכן רעיון זה של "כל עצמותי תאמרנה" הוא עצמו של תוכן וביטוי מצוות נטילת לולב.

ט. הנענועים חלק ממצוות הנטילה

ואכן כדי נעיין בפרקין נמצא שהנענועים הם חלק בלתי נפרד מנטילת לולב, הנה קבעו חכמים ששיעור הלולב הוא ד' טפחים, ואמרו בטעם הדבר במתני' – (שם כט, ב) כדי לנענע בו. וכן אמרו – קטן היודע לנענע חייב בלולב. והיינו שהנענועים חלק מעצם הנטילה מדאורייתא, וכן איתא בתוס' (שם לט, א ד"ה עובר) שכתבו דמכרך על נטילת לולב אף לאחר שיטלנו בידו ומ"מ הוי עובר לעשייתו, משום – דלא גמרה מצוותו עד לאחר ניענוע. והכי נפסק בפוסקים (מג"א וחי"א ומ"ב סי' תרנא). והיינו שאין הנענוע דבר נוסף, אלא הוא חלק ממצוות הלקיחה.

וכן כתב בארחות חיים (הל' לולב) – והנענוע הוא עיקר מצוותו כדאמרין מביאין לו שופר ותוקע לולב ומנענע. וכן מדויק בלשון הרמב"ם (הל' לולב פ"ז ה"ט) – משיגביה ארבעה מינים אלו וכו' יצא וכו' ומצוה כהלכתה שיגביה וכו' ויוליך ויביא ויעלה ויוריד וינענע וכו'. ובהגהות מיימונית (שם ה"ו) בשם רשב"ם – שעיקר מצוותו היא הנענוע בשעת הלל.

*

אלא שעל כל זה קשה ביותר, הא דאמרין בגמרא מעידניה דאגבהיה נפק ביה, הרי דאף שהחשיבו מאד את מצות הנענועים כאמור, אבל כל זה אינו לעיכובא, ואם יסוד תוכן המצוה הוא כדברינו הרי לא היה לו לצאת ידי המצוה כל זמן שלא נענע כהלכתו.

ולא ניהא כל כך בישוב שגם בעצם הנטילה של מינים אלו יש קצת שמחה. א. משום שהחוש אינו מעיד כן. ב. דלפי"ז הם שני סוגי שמחה האחד אחיות צמחים הדורים, והשני הנענוע בהם שהוא כבר קצת אופן של שחוק. ג. דהא חזינן בכל זאת שהנענועים הם חלק בלתי נפרד מהמצוה. כאמור.

וכן כבר הבאנו לעיל מה שקשה באופן כללי על כל היסוד שהנענועים הם מצד שמחה, דא"כ איך למדו סדר הנענועים מתנופת עומר ושתי הלחם, שהחולכה וההכאה שבהם הוא מצד תנופה ונתינה לה' ואינו עניין של שמחה וריקוד.

י. ולקחתם – ייחוד הלולב להילול, ושמחתם – ההילול

והנה יש לדקדק בכתוב "ולקחתם ביום הראשון פרי עץ הדר וגו' ושמחתם לפני ה' אלוסיכם שבעת ימים". וקשה למה נחלק הכתוב בהגדרת מצוות הנמילה שלגבי היום הראשון כתיב "ולקחתם", ולגבי הנמילה בשבעת ימים לפני ה' כתיב "ושמחתם". (ועיין מה שרצה לחדש בזה הגרי"פ פערלא על הרס"ג מילואים סימן ה').

ומכל זה נראה שמצוות לולב מורכבת משני חלקים, לקחת לולב ושמחת לולב.

דהנה הוכחנו בהרחבה שיש בלולב עניין של תנופה והכאה של מיני צמחי המים לפני ה' ונחשב בקרבן המקביל לעומר ושתי הלחם. ותמחנו איך יש בזה הבאה לה' אחר שהוא עומד בגבולין ואינו אלא מניף את הלולב אחת הנה ואחת הנה.

ונראה שהנתינה לה' הוא בזה שמייחד את הלולב עבור הילול, כי עצם מהותו של שימוש הלולב הוא שמחת לולב שנוטל אותו כחפץ עבור ההלל של חג האסיף, שהוא חפץ המתאים לנענוע המסייע לעבודת ההילול, כאשר נתבאר בהרחבה לעיל. אלא שבזה שמייחד אותו למטרה זו יש בזה מעין נתינה לה'. ומבנה המצווה הוא שתחילה נוטל אותו ומחזיק בו ומייחד אותו למצוותו, ואז בא אל עצם השימוש בו כמנענע שהוא עבור הילול ושמחה לפני ה'.

ובזה מיושב לשון הכתוב היטב שתחילה יש לקחה של ארבעת המינים, שהוא הנתינה לה' והתנופה לפניו. ואז כאשר מחזיקים בהם כבר יכולים להשתמש בהם למטרתם, ושמחתם לפני ה' אלוסיכם שבעת ימים. ויחוד זה למצוותו מתאים בעיקרו רק ביום הראשון, אבל בשאר הימים הוא כבר מיוחד ועומד לשם כך. וגזרה תורה שיהיו כל העם במושבותם לוקחים לולב ומייחדים אותו להילול, ובכך מתקיימת מעין הבאה ותנופה לפני ה' בכל גבול ישראל, אולם קיום תוכן העבודה שבו דהיינו השמחה וההילול כל שבעה מתקיים רק במקדש לפני ה', אבל בכל הגבולין די בכך שנתייחד הלולב ויש כאן הבאה לפני ה'.

ובזה מבוארים היטב דברי הגר"ח שמצוות 'ולקחתם', שונה בגדרה ממצוות 'ושמחתם', שתמחנו שלכאורה 'ולקחתם' 'ושמחתם' שניהם מתקיימים באותו מעשה של נמילת ארבעה מינים, ומה הסברא לחלק בין 'ולקחתם' ל'ושמחתם'.

אכן הדברים מיושבים עתה כמין חומר, שכן 'ולקחתם' היינו ייחוד המינים למצוותם, ולכן גדר מצוותם מחייב שיהיו 'לכם', כי מהותה של המצוה היא ה"לקיחה", ובזה אמרה תורה שירכוש האדם את ד' המינים

ויהיו שלו, ואין לקיחה זו מתקיימת אלא בשעה שהאדם לוקח אותם ברכישה גמורה ושייכים לו בהחלט, ומוכנים אצלו להילול, אבל מצוות 'ושמחתם' כל עניינה הוא לבוא ולשמוח לפני ה' עם ארבעת המינים, ולצורך קיום חיוב לקיחה זו סגי באחיזה גרידא, אף כשאין המינים שלו ולכן יוצא בשאול.

[ונראה שאף התוס' שחלקו על הרמב"ן וס"ל שאין לחלק בין יו"ט ראשון לשאר ימים במקדש, מודו שמצוות 'ושמחתם' היא גדר שונה מ'ולקחתם', רק דס"ל שכיון שהכל נאמר בפסוק אחד, נלמד שגם מצוות 'ושמחתם' זקוקה לכל התנאים האמורים במצוות ולקחתם' ובעינן 'לכם'].

ומיושב עתה מאליו כל מה שהוכחנו שיש במצווה זו יחודיות שהמצוה היא בחפץ עצמו, ויש בו הלכות מיוחדות כמו "דיחוי" ו"אנוהו" ו"מצוה הבאה בעבירה", ו"מוקצה למצוותו", ואמירת שהחיינו באיגודו. והדברים מבוארים שפיר כי זו צורת המצוה כאן ליחד את החפץ למצוותו ומקיים בזה הבאה ותנופה לפני ה' ומרצה לפניו על המים ומוליך ומביא ומעלה ומוריד, למי שהכל שלו. ואין זה סותר לצורת הקיום שהוא שמחה, כאמור, כי המצוה היא להניף מינים אלו ולייחדם לשם מצוות הילול.

יא. השיטות בסדר הנענועים

עוד יבואר על פי דברינו עניין תמוה בדיני הנענועים. שהנה אמרו בגמרא (מב): שגזרו על נטילת לולב בשבת "שמא יטלנו בידו וילך אצל בקי ללמוד" אשר לכאורה יפלא מה יש ללמוד בזה, אכן לכשנעיין בסוגיית נמצא כי בעניין סדר הנענועים האריכו הראשונים מאד ונאמרו בזה הרבה דרכים, ובכדי לעמוד על יסוד הדבר רק נסכם בקצרה תמצית השיטות ומקורם.

במשנה אמרו 'והיכן היו מנענעים, בחודו לה' תחילה וסוף ובאנא ה' הושיעה נא'. ובגמ' מבואר דהמשנה קאי על מה דאמרו לעיל טפח כדי לנענע בו, ועל זה שאלו והיכן היו מנענעים, ומשמע מזה שאין נענוע אלא זה שבאמצע ההלל.

אולם עיין בתוס' ד"ה בחודו לה' שכתבו ששאלת הגמרא היינו היכן היו מנענעים בהלל, גם אבל בשעת ברכה היו מנענעים. וראיתו מהא דאיתא קמן היודע לנענע חייב בלולב, וכן מהא דאיתא (ברכות ל.) הקדים לצאת לדרך מביאין לו לולב ומנענע. הרי שקיים גוף המצוה מצריך נענוע.

ובתוד"ה כדי מביא דברי הירושלמי "צריך לנענע על כל דבר ודבר, בעי רבי זירא הכין חד והכין חד או דילמא הכין והכין חד". וכן ברי"ף כתב "ואיכא מאן דאמר צריך לנענע שלש פעמים בהולכה ובהבאה חוץ ממוליך ומביא מעלה ומוריד וכו' ומעתיק דברי הירושלמי ומסיים "אלמא נענוע זה, חוץ ממוליך ומביא ומעלה ומוריד הוא". ועיין בר"ן שם על הרי"ף שכתב שיש ג' שיטות בדבר:

א. שיטת הרי"צ גיאות שהג' פעמים של הירושלמי הם משולבים בהולכה והבאה של הגמרא דידן, ובהם צריך לעשות ג' פעמים. והר"ן נחלק עליו משום דלפי"ז אין הנענוע אלא הולכה והבאה בנחת, ומהא דאיתא בגמ' "טפה כדי לנענע בו", מוכח דבעינן כסכום וטירוף העלים וההוצין.

ב. שיטת הרמב"ם וכן הרי"ף לפי הבנת הר"ן שהג' נענועים הוא דבר נוסף על המוליך ומביא, שבכל צד שמוליך שם הלולב צריך לעשות ג' נענועים קטנים, ובשיטת ריב"ב שבגליון הרי"ף כתב שכן נראה לו יותר מחזור.

ג. שיטת הרמב"ן שהג' נענועים הוא נפרד לגמרי מהמוליך ומביא, שחויץ מהולכה והבאה צריך גם נענועים ג' פעמים במקומו. ומה שאמרו בירושלמי "ג' פעמים על כל דבר ודבר", היינו על כל מקום בהלל שצריך לנענע. וכן נראה לשון רבינו חננאל כאן בשם רב האי. וכן כתב בשיטת ריב"ב בשם רבינו חננאל ורב האי גאון.

ועיין ברא"ש שהאריך בזה, והב"י הביין בדעת הרא"ש כדעת הרמב"ם, ועיין בקרבן נתנאל שביאר דעת הרא"ש באופן אחר, שצריך נענועים חזקים תוך כדי שלש הבאות והולכות לכל צד. ועיין עוד בזה בריטב"א ובמאירי, ואכמ"ל בזה עוד.

אולם עוד הביא הרא"ש לפני כן בנוגע להנטילה שבשעת ברכה דעת הראב"ה – ועוד כתב הראב"ה דעיקר הנענוע כמו שיתבאר דינו נראה בעיני שהוא בשעת הברכה, אבל נענוע דמתני' בהודו ובאנא ה' הושיעה נא הוא נענוע בעלמא וכו'.

ונראה שבא להרוויח בזה גם סתירת הבבלי והירושלמי דהא דעבדינן מוליך ומביא ומעלה ומוריד כדינו הוא בשעת הברכה, ומה שאמרו צריך לנענע ג"פ על כל דבר היינו בהלל, שבהלל אין מוליך ומביא אלא נענוע בעלמא כלומר בלי הולכה והבאה אלא כסכום וזעזוע במקומו.

ועתה עלינו לבאר הדבר, דבשלמא שיטת הרי"צ גיאות יש לומר דג' פעמים הוא שלימות והידור בשיעור הולכה והבאה שיהיה בו ג"פ. אבל שיטת רוב הראשונים בין אם הנענוע ג"פ הוא בכל צד של הולכה, ובין אם הנענוע ג"פ הוא נוסף ונפרד מהולכה והבאה. הרי מבואר בזה שהג"פ הם דבר נוסף על ההולכה והבאה, וכמו שכתב הרי"ף בפירוש "אלמא נענוע זה חוץ ממוליך ומביא ומעלה ומוריד הוא".

ודבר זה צריך ביאור, דיש לדעת מה הוא מהות הנענוע, וממנ"פ אם מצוות נענועים היא הולכה והבאה, למה נצרך עוד זעזוע ג"פ, ואם יסוד מצוות נענועים הוא הזעזוע והכסכום מהיכי תיתי לעשות הולכה והבאה, ומנלן שיהיו כלולב שני סוגי נענועים.

ובפרט שקשה הדבר בדעת הראב"ה דמאי משמע שבשעת הברכה בעינן נענוע כדינו, ואילו בהלל הוא "נענוע בעלמא" דממנ"פ אם צורת "נענוע" הוא כסדר הולכה והבאה, גם בהלל ניבעי הולכה והבאה, ואמאי סגי בנענוע בעלמא, ואם נענוע בעלמא הוא נענוע, יהיה סגי בזה גם בשעת הברכה.

יב. שני אופני נענועים

אולם לפי המבואר מיושב היטב שיטות רוב הראשונים שיש שני סוגי נענועים, האחד של הולכה והבאה והשני של מירוף העלין ג' פעמים. כי הולכה והבאה הוא נלמד משתי הלחם והוא עבור מצוות הלקיה והתנופה לפני ה'.

אבל יש עוד נענוע שהוא מצד שמחת לולב וצריך לנענע ג' פעמים על כל דבר ודבר, ולכסכם ולטרף העלין כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך. ובכל נענוע מתקיימים שני חלקי הנענועים, גם התנופה לפני ה' בהולכה והבאה וגם עצם השמחה בזעזוע וכסכום.

והוא מה שכתב המאירי (סוכה לז:): – קבלה היתה בידם שאף בתוך ההלל היו מנענעין להתעוררות שמחה וכו' שלא דיו בהושטה לבד אלא שצריך בכל הושטה נענוע ההוצים להוסיף בהערה ובשמחה וכו'. ובפרדס הגדול לתלמידי רש"י – 'ונענע רבינו שלמה לאחר שהוליד וכו' ומעמו משום שמחה, רקדו כאילים היינו נענוע. הרי מבואר דתרי נענועים הן, אחד הולכה והבאה ואחר כך נענועים לשמחה, שהוא מטרת הנטילה'.

ובפרט מיושב שפיר בזה שיטת הראב"ה, שבשעת הברכה מנענע כהלכתו מוליד ומביא ומעלה ומוריד, ואילו בשעת ההלל שאמרו במשנה והיכן היו מנענעין אינו אלא נענוע בעלמא. והיינו כאמור כי בשעת הברכה הוא היחוד והנטילה וההנפה לגבוה, אבל אחר כך בשעת ההלל הוא כבר עצם שמחת לולב ואין צריך דווקא הולכה והבאה אלא נענוע בעלמא בדרך שמחה והילול.

ומשום הכי יוצא ידי חובתו הבסיסית בעצם הנטילה מדאגבהיה נפיק ביה, כי עיקר המטרה הוא לבא בהבאה ותנופה לפני ה', וזה מתקיים בעצם הלכיהה שמייחד לעצמו ארבעת המינים שהם מינים המתאימים להילול. אבל בוודאי שעיקר שלימות המצוה וחלק בלתי נפרד הוא הנענוע של שמחה כי רק כך בא לידי ביטוי מטרת הנתינה לה', ולכן נקטו בכל פעם את הנענוע כחלק מהמצוה, כמו קטן שכאשר יודע לנענע יש משמעות לנטילת לולב שלו כיון שעשוי לנענוע.