

א/כ/ת

31

\*\*\*\*\*

### חלק שלישי:

כפי שבארנו מתוך פסוקי התורה (בחלק הראשון) ומתוך מהלך הגמרא (בחלק השני), מתייחד זמן הסוכות בהדגשת האלוקות כמקור המחיה והמקיים של המציאות הטיבעית, כשהופעתה היא בתוך המציאות עצמה וכחלק בלתי נפרד ממנה. מסקנה זו, נראה שיכולה לבאר לנו את שאלתנו, מדוע מזכירה התורה בענין הסוכות בויקרא כ"ג בתחילה, רק את ענין הקרבת הקורבנות (כשענין חיוב הישיבה בסוכה ונטילת ארבעת המינים, מובאים בפסוקים רק בשלב שני כפיטקא נפרדת)?

ענין הקורבנות - מטרתם ושייכותם המיוחדת לבחינת ההשגחה המופיעה בסוכות:  
אם נתבונן על משמעות מעשי הקורבנות נראה, שבפעולתם מביאים גם הם לגילוי ו"חשיפת" המקור האלוקי המחיה והמקיים שבמציאות הטיבעית, כפי שמופיע הוא בסוכות:

התבוננות בפסוקים מלמדת שקורבן הבהמה מהווה למעשה חילוף לאדם:

ויקרא י"ז י"א:

"כי נפש הבשר בדם היא, ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר על נפשותיכם, כי הדם הוא בנפש יכפר".  
 רש"י ד"ה כי נפש הבשר: "של כל בריה בדם היא תלויה, ולפיכך נתתיו על המזבח לכפר על נפש האדם, תבא נפש ותכפר על הנפש".

באופן דומה מבאר רש"י בענין המנחות:

ויקרא ב' א':

"ונפש כי תקריב קורבן מנחה לה'..."  
 רש"י ד"ה ונפש כי תקריב: "לא נאמר נפש בכל קורבנות נדב, אלא במנחה, מי דרכו להתנדב מנחה, עני.  
 אמר הקב"ה, מעלה אני עליו כאילו הקריב את נפשו (מנחות ק"ד ע"ב).

באופן זה יש אם כן להבין גם את מעשה סמיכת הבעלים על הקורבן:

ויקרא א' ד':

"וסמך ידו על ראש העולה ונרצה לו לכפר עליו".

כלומר, שמעשה זה מבטא את כוונת הבעלים לראות בהקרבת הקורבן לה' את התחליף להקרבת עצמו.  
 משמעות הדבר למעשה היא: ביטולו העצמי של האדם כלפי האלוקות. כך מובא הדבר בפסוקים ביחס לעולה:

ויקרא א' ט"ו:

"זהקטיר הכוהן את הכל המזבחה, עולה אשה ריח ניחות לה".  
 רש"י ד"ה אשה: "כשישחטנו יהא שוחטו לשם האש..."  
 ד"ה ניחות: "נחת רוח שאמרתי ונעשה רצוני".

מדברינו עד עתה יוצא, שהקרבת הקורבנות "עוזרת" לאדם להתקרב למקורו האלוקי, מתוך ביטולו כלפיו, כשביטול זה הוא המביא לו את הכפרה על חטאיו.

אולם פה יש להוסיף ולהדגיש, שיחודו של ביטול זה הוא בכך ש"פעולתו" נעשת **בתוך מציאות החיים** של האדם, בלא שביטולו כלפי האלוקות יצריך גם את ביטול חייו הארציים.

כך נעשה הדבר ע"י הקרבת **הקורבן**, בלא צורך להגיע להקרבת האדם וביטול מציאות חייו ממש בפועל כלפי האלוקות.

בנקודה זו ישנו הבדל מהותי בין מציאות ההשגחה איתה נפגשנו בראש השנה ובין העבודה הרוחנית הנעשת בהקרבת הקורבנות. זאת ניתן לראות מעצם העובדה שהנקודה המרכזית המאפיינת את ר"ה הוא מעשה העקידה, בו מגיעים אברהם ויצחק כמעט **למיתה** בביטול המוחלט כלפי האלוקות.

עובדה זו מלמדת היא, שהשגחת ר"ה באופייה היא שמימית במהותה, ונבדלת היא מן המציאות הארצית (אם כי בהופעתה מהווה היא את נקודת הראשית להופעת השפע הארצי). לעומת זאת הקרבת הקורבנות נותנת לנו את האפשרות להגיע ולהופיע את בחינתנו האלוקית **בתוך מערכת חיינו הטיבעית**.

יחוד זה שבהקרבת הקורבנות בולט בו עד כדי כך שענין הכפרה המגיע מכוחו, אינו תלוי אך ורק בזריקת הדם (כפי שאומרת הגמרא בזבחים ו' ע"א וביומא ה' ע"א), אל גם באכילת הכוהנים:

פסחים נ"ט ע"ב:

"...וכמה כוהנים לא אכלו בשר, בעליק לא מתכפרי, דתניא: ואכלו אותם אשר כופר בהם (שמות כ"ט), מלמד שהכוהנים אוכלים ובעלים מתכפרי".

רש"י ד"ה אשר כופר בהם: "כתב כפרה גבי אכילה למימרא דאף באכילה תלויה כפרה".

אם כן אנו רואים שכפרת האדם מגיעה גם דרך אכילת הכוהנים, מה שמלמד שכל ענין קישור האדם למקורו האלוקי דרך "עבודה" זו, נעשה **מתוך המציאות הארצית** ולא בנייתוק ממנה.

איפיון זה שראינו עתה במעשה הקורבנות, הוא למעשה המופיע בהשגחת סוכות [כפי שראינו באופן החריף ביותר בענין ארבעת המינים, בהם "מקור" קיומם מופיע בגופם הטיבעי ממש (כגון בטעם האתרוג השווה לטעם

עצו, וכן בעלי הלולב הכפותים לשדרה, וכיון). מובן אם כן, שהקרבנות קורבנות החג אם כל המשמעות המתלווה אליה, למרות היותה קיימת בכל חג, שייכת היא בעצמותה דווקא לחג הסוכות. על כן, בהזכרת הכתובים (בויקרא כ"ג ל"ג) את החג, מבטאים הם את ענין הקורבנות כנקודה המייחדת אותו.

אולם נראה שעבודת הקורבנות, למרות היותה מבטאת באופן מיוחד את אופי השגחת סוכות, היא אינה "סוף פסוק" בהופעת השגחות החג (בהופעת האלוקות כמקור המחיה של המציאות הטיבעית בתוך המציאות עצמה וכחלק בלתי נפרד ממנה). כך מרמז הכתוב בהמשך:

פסוק ל"ט:

"אך בחמישה עשר יום לחדש השביעי... תחוגו את חג ה' שבעת ימים..."

לשון זו בפשטה מלמדת היא על יחוד נוסף המופיע בחג הסוכות מעבר ל"שנתפוט" שיש לו אם שאר החגים במעשה הקורבנות המשותף לכולם.

יחודיות זו מובאת בכתוב בלשון ה"אך" המבדיל אותו משאר המועדים, כשאותו "אך" בה גם לסייג ולומר שאותו יחוד המוציא את סוכות מכלל שאר החגים, אין בו בכדי לבטל את עוצמת השבת המופיעה בזמנו (כביאור רש"י על פסוק ל"ט ד"ה אך בחמישה עשר יום תחוגו: "קורבן שלמים לחגיגה, יכול תדחה את השבת ת"ל - אך...")

יחוד נוסף זה מתבאר באמת מייד בפסוק שלאחר מכן (פסוק מ'), בתוספת הדינית המיוחדת לסוכות:

"ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפות תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל..."

ארבעת המינים - עבודת הקורבנות ברמת ה"צומח":

כפי שביארנו בתחילת דברינו, ארבעת המינים במינים ובצורתם, מלמדים הם על בחינת ההשגחה המיוחדת את סוכות - הבלטת המקור האלוקי שבתוך המערכת הטיבעית, המחייבה את המציאות. נקודה זו בולטת היא בצורתם בכך שיחסם ל"מקור גידולם" בולט בהם במיוחד (כפי שראינו ביחס טעם האתרוג לעצו ו"כפיתות" עלי הלולב לשידתו וכיו').

אם נתבונן נוכל לראות שלחינת השגחה זו מופיעה בהם גם בתנאי כשרותם ובאופן "לקיחתם":

דין ה"תמות" באתרוג:

ויקרא כ"ג מ':

"ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפות תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל..."

סוכה ל"ד ע"ב:

"...ומנין שמעכבין זה את זה, ת"ל ולקחתם, שתהא לקיחה תמה..."

רש"י ד"ה שמעכבין זה את זה: "אם חסר אחת מארבעתן אין השלשה מצווה."

ד"ה תמה: "שלמה, דדריש ולקחתם - תם."

תו"ט ד"ה שתהא לקיחה תמה: "מהאי טעמא נמי פסלינן אתרוג חסר, משום שאין זה לקיחה תמה..."

ויקרא א' ג':

"אם עלה קורבנו מן הבקר, וזכר תמים יקריבנו..."

רש"י ד"ה תמים: "בלא מום."

סוכה ל"ו ע"א:

"בעי רבא, נולדו באתרוג סימני טרפה מהו? מאי קמביעיה ליה, אי הקלף תנינא, אי נסדק תנינא, אי ניקב תנינא, כי קא מביעא ליה כדעולא אמר רבי יוחנן: ריאה שנשפכה כקיתון כשרה ואמר רבא והוא דקיימא סימפונהא, הא לא קיימי סימפונהא - טרפה. הכא מאי?"

רש"י ד"ה נקלף: "סימני טרפה הוא דהיינו גלודה."

ד"ה נסדק: "דהיינו גרירת שנסדק כולה שלא נשתייר בה חוליא למעלה וחוליא למטה."

ד"ה ניקב: "כגון ניקב קרום של מוח."

ד"ה ריאה שנשפכה כקיתון: "הבשר שבתוך הקרום נימוח ונעשה כמים."

ד"ה הכא מאי: "אם נימוח וקיימי סימפונהא דהיינו חדרי הזרע שהגרעינין בתוכם."

ממקורות אלו אנו רואים הקבלה מדהימה בין דיני הקורבנות ודיני ארבעת המינים בדין ה"תמות" ובדיני הטרפה הפוסלים אותם.

הקבלה מעין זו רואים אנו גם ביחס לאופן "לקיחתם" של ארבעת המינים:

דיני ה"נענועים":

סוכה ל"ז ע"ב (במשנה):

"והיכן היו מנענעים, בהדו לה' תחילה וסוף ובאנא ה' הושיע נא, דברי בית הלל..."  
 גמרא: "נענוע מאן דכר שמיה...תנן התם שני הלחם ושני כבשי העצרת כיצד הוא עושה, מניח שני הלחם על גבי שני הכבשין, ומניח ידו תחתיהן ומניף ומוליך ומביא מעלה ומוריד, שנאמר (שמות כ"ט): אשר הונף ואשר הורם.. ואמר רבא וכן בלולב."  
 רש"י ד"ה הונף: "היינו מוליך ומביא..."

רואים אם כן, שגם כל דיני הנענועים בארבעת המינים נלמדים הם מדיני התנופה בקורבנות. מכוח הקבלות אלו נראה שחייבים אנו להתייחס להקבלת נטילת הלולב להקרבת הקורבנות (המובאת בסוכה מ"ה ע"א) ממש כפשוטה:

סוכה מ"ה ע"א:

"איר אבהו אמר ר"א: כל הנוטל לולב באיגדו והדס בעבותו, מעלה עליו הכתוב כאלו בנה מזבח והקריב עליו קורבן, שנאמר: איסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח."  
 רש"י ד"ה איסרו: "אגודה של לולב".  
 ד"ה בעבותים: "בהדס שהוא עבות של ג' בדין קליעה".  
 ד"ה עד קרנות: "הרי הוא לכם כמתן דמים שבקרנו המזבח".

נראה אם כן לומר, שחזרת התורה לענין חג הסוכות בפייסקה חדשה באומרה (בויקרא כ"ג ל"ט): "אך בחמישה עשר וכו', באה למעשה לציין שחג הסוכות באיפיונו המיוחד **מצליח להופיע את המשמעות הערכית שבעבודת הקורבנות, לא רק ברובד היח"י כפי שקיים גם בשאר החגים, אלא אך ברובד הנמוך יותר - רובד ה"צומח"**."

ביאור:

נראה שסיבת הדבר נעוצה בעובדה שבחג הסוכות מופיעה באופן מיוחד ההשגחה האלוקית מצד היותה המקור המחייב והמקיים של המציאות הטיבעית כחלק בלתי נפרד ממנה. על כן, עבודת הקורבנות המגלה בחינה זו (בהיותה מיחסת את המציאות למקורה האלוקי אולם תוך כדי מציאות חייה הטיבעיים), מסוגלת להופיע באופן עמוק יותר את יכולתה בעבודת ה' של האדם, גם במישור ה**צומח**, וזאת בעבודת נענוע הלולב המהווה מקבילה לעבודת תנופת הקורבן.  
 כך יוצא שארבעת המינים המבטאים במינם ובצורתם הטיבעית את שיוך המציאות למקורה, מופיעים הם את אותה בחינה גם באופן "לקיחתם".  
 בחינה זו מסוגלת להופיע דווקא בזמן חג הסוכות, והיא המודגשת במילה "אך" (בויקרא כ"ג).

יחד אם זאת היא גם ה"גורמת" להדגשה הנוספת הנלמדת מתוך לשון זו - הבארת התורה שאין הקרבת הקורבנות בחג זה דוחה את השבת:

אי דחיית השגחת חג הסוכות את בחינת השבת:

נראה שיכולת הקרבת קורבנות מן הצומח, וכן מינם וצורתם היחודית של ארבעת המינים, המדגישים את איפיון ההשגחה האלוקית היחודית לסוכות, מצד היותה **חלה בתוך המערכת הטיבעית הארצית כפי שהיא בטבעיותה**, "דוחקים" למעשה את בחינות ההשגחה האלוקיות ה**ישמימיות** המופיעות גם הם במציאות, מתוך שזמן זה מדגיש דווקא את יכולת ההופעה האלוקית כחלק בלתי נפרד מן המציאות הטיבעית.  
 על כן, מדגישה התורה, שאין בהופעת השגחת סוכות "כוח" עד כדי ביטול בחינת השגחת ה"שבת", המבטלת בהופעתה את כוח פעולתו של עולם המעשה, ביטול שאיסורי מלאכות השבת הם הנגזרים ממנו.

[הערה: עיון במשנה סוכה דף מ"ב ע"ב יראה לנו, שדחייה **מסיימת** של כוח השבת בכל אופן קיימת בסוכות, אם כי רק ביחס לרובד גזרת דרבנן (שמא יטלנו ברשות הרבים וכו'), הגורם לכך שיום טוב ראשון (בלבד) שחל בשבת נוטלים בו לולב, וביום שביעי של סוכות (הושענא רבה) החל להיות בשבת, נוטלים ערבה. על נקודה זו נסה להתעכב יותר בהמשך].

נקודה נוספת המלמדת גם היא על מוגבלותו של כוח השגחת סוכות למרות יכולתו "לרדת" עד לרמת הצומח בגילוי הבחינה האלוקית המיוחדת שבו היא, שברובד זה מעשה ההקרבה אינו מסוגל להגיע לרמת ההשפעה אליה מגיעים אנו מתוך הקרבת קורבנות הבהמה:

נענוע הלולב - למניעת פורענות בלבד:

סוכה ל"ז ע"ב:

"...אמר רבי יוחנן, מוליך ומביא למי שארבעת הרוחות שלו, מעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו. במערבא מתנו הכי, איר תמא בר עוקבא איר יוסי ברבי חנינא, מוליך ומביא כדי לעצור רוחות רעות, מעלה ומוריד כדי לעצור טללים רעים.

איר יוסי בר אבין...ואת אומרת שירי מצווה מעכבין את הפורענות, שהרי תנופה שירי מצווה היא ועוצרת רוחות וטללים רעים. ואמר רבא וכן בלולב."

רש"י ד"ה שירי מצווה: "מצווה שהיא שירים שאינה עיקר לעכב כפרה, אעפ"כ חשובה היא לעכב פורענות".  
ד"ה וכן לולב: "מוליך ומביא מעלה ומוריד".

אנו רואים אם כן, שאם בקורבן הבהמה הדם הנזרק על המזבח מביא לכפרה הגמורה (כדברי הגמרא ביומא ה' ע"א), בארבעת המינים התדמותם לקורבן הבהמה היא אך ורק ב**נענועיהם**, (המקבילים למעשה התנופה בקורבן הבהמה), המסוגלים "לעצור טללים ורוחות רעים בלבד, ואין הם מביאים לכפרה הגמורה כפי שזה בקורבן הבהמה.

נראה אם כן להבין, שאמנם הופעת האלוקות ב"לבושה" המחייה את הטבע והמקיימו בתוך המציאות הטיבעית וכחלק בלתי נפרד ממנה, גורמת לכך שהמציאות בכוחותיה הטיבעיים עצמם תוכל לגלות את בחינותיה האלוקות שבמציאות, אף דרך מישור המציאות הנמוך של ה"צומח", אולם כיוון שמציאות החיים זו נמוכה היא, הופעת האלוקות המתגלת מכוח פעולתה במציאות, לא תופיע עד רמת האדם כמציאות של "כפרה", אלא רק עד רמת הטבע הארצי שתגרום להופעה

**טיבעית ארמונית** שלה, שמשמעותה היא - מניעת הופעת פגעי הטבע במציאות.

(הערה: כך נראה גם בהמשך, שבכל סדר ההקפות מתפללים אנו על **מניעת פגעים** הקיימים במציאות, עובדה הבולטת בעצם השם **"השענא"**, לשון המופנת דווקא ביחס לפגעים מהם אנו מבקשים להנצל).

מסקנה:

יוצא אם כן מתוך דברינו, שגם אם משמעות הקרבה בארבעת המינים פועלת היא להופיע את בחינת השגחת סוכות ברובד המציאות הטיבעית הנמוך יותר, עבודת ה"הקרבה" בקורבנות הבהמה, שייכת יותר למישור האדם, וממילא רק היא המסוגלת להביאו ל"כפרה" תוך כדי היותו ברובד המציאות הטיבעית הארצית [בהיותה מגלה את בחינותיו האלוקות מתוך שיוך מציאותו כלפי האין סוף דרך הקרבת הקורבן, באופן שאינו מבטל את עצמותו הטיבעית (זאת בניגוד למעשה הכפרה של יוס כיפור, הנובע מביטול הווייתו הארצית ביום זה כלפי ההשגחה השמימית ה"משלתת" עלינו)], על כן, אין היא מאבדת את מרכזיותה בחג הסוכות ביחס למצוות נטילת ארבעת המינים.

כך נראה באמת מ**יחגיגת המזבח**, שנחוגה במקדש דווקא בזמן סוכות.

מצוות הקפת המזבח:

סוכה מ"ה ע"א:

"...בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת ואומרים אנה ה' הושיע נא אנה ה' הצליחה נא.

רבי יהודה אומר, אני והו הושיע נא.

אותו היום מקיפין את המזבח שבע פעמים. בשעת פטירתן מה הן אומרים: יופי לך מזבח יופי לך מזבח. ר"א אומר, ליה ולך מזבח, ליה ולך מזבח."

רש"י ד"ה ואותו היום: "בשביעי".

ד"ה יופי לך (בגמרא דף מ"ה ע"ב): "היופי הזה אנו עושין לך שאתה מכפר עלינו".

ד"ה ליה ולך: "אנו עושין את הכבוד הזה".

ד"ה ליה אנו מודים: "שהוא אלוקינו".

ד"ה ולך אנו משבחים: "שאתה חביב לפניו לכפר עלינו..."

את מעשה הקפת המזבח (פעם אחת בכל יום ושבעה פעמים ביום השביעי), מיחסת הגמרא בירושלמי, למעשה הקפת חומות יריחו:

ירושלמי סוכה פרק ד' הלכה ג' (סוף הגמרא):

"אותו היום היו מקיפים את המזבח שבע פעמים. איר אחא, וזר ליריחו".

יהושוע ו' א'-ט"ו:

יזריחו סוגרת ומסוגרת מפני בני ישראל, אין יוצא ואין בא...ויסב ארון ה' את העיר הקף פעם אחת...ויסבו את העיר ביום השני פעם אחת וישבו המחנה. כה עשו ששת ימים.

ויהי ביום השביעי וישכימו כעלות השחר ויסובו את העיר כמשפט הזה שבע פעמים. רק ביום ההוא סבבו את העיר שבע פעמים. ויהי בפעם השביעית תקעו הכהנים בשופרות...וירע העם ויתקעו בשופעות ויהי כשמוע העם את קול השופר ויריעו העם תרועה גדולה ותיפול החומה תחתיה..."

אנו רואים אם כן, שהקפת יריחו היא הגורמת לנפילת העיר לידי ישראל. יש אם כן להבין מהי משמעותה ובמה הועילה היא לנפילת החומה, ע"מ ללמוד מתוך כך גם על מטרת הקפת המזבח:

#### ביאור:

נראה להבין, שהחומות המסוגרות בפני ישראל, הם ביטוי לניכור המהותי שבין תרבות ישראל ותרבות יריחו.

אי יכולת הכניסה לתוך העיר, מלמדת היא אם כן, על אי יכולת כוחם של ישראל להחיל את מציאותם על יריחו (החלה שממילא היתה גם מחסלת את תרבותם, מתוך היותה מתנגדת לה).

כנגד אי היכולת הזאת מקיפים ישראל את יריחו:

נראה להבין, **שכשעאדם מקיף ומסובב אוביקט מסויים, יש בכך ביטוי לנסיון התקשרות והתחברות לאותו אוביקט.**

על פי הבנה זו, ניתן לומר, שישראל במשך שבעת הימים בסובבם את העיר, יצרו הם תהליך התקשרות והתחברות למציאותה של יריחו, התחברות שנועדה בסופו של דבר לגרום בעצם היווצרה לחיסול מציאותה של יריחו (מתוך אי יכולת עמידתם מול הכוח האלוקי המופיע בישראל). על פי דרך זו, הקפת העיר ביום השביעי שבע פעמים, היא ביטוי לטיוס תהליך ההתקשרות עד כדי הגעה לשיא המבוטא במעשה הקפה הכולל בתוכו את כל ההקפות הקודמות כולם.

על פי דברינו יוצא, שהקפת המזבח במשך שבעת ימי החג, מטרתה היא ליצור **איחוד** של מציאותנו עם אותה בחינה המאפיינת את המזבח.

כפי שכבר הזכרנו, כוחו של המזבח הוא ביכולת **כפרתו**.

כך גם מבאר רש"י את דברי המשנה "יופי לך מזבח": "היופי הזה אנו עושין לך שאתה מכפר עלינו". וכן בד"ה ולך אנו משבחין: "שאתה חביב לפניך לכפר עלינו".

כמו כן ביארנו שיחודיותה של כפרה זו [ביחס לכפרת יום כיפור המקבילה לה (כדברי המשנה ביומא פ"ה ע"ב: "חטאת ואשם ודאי מכפרין, מיתה ויוה"כ מכפרין עם התשובה...")] היא, בהיותה מופיעה באדם את הבחינה האלוקית השייכת בעצם מהותה כחלק בלתי נפרד מן המציאות הטיבעית (וממילא גילוייה אינו מחליש את הופעתו הטיבעית).

את היכולת הזו שבטבודת המזבח, שייכנו להשגחת חג הסוכות (כפי שביארנו מתוך דין הסכך שבסוכה, ומענין ארבעת המינים).

אם כן ניתן לומר, שהקפת המזבח במשך שבעת הימים, מטרתה היא ליצור איחוד מושלם בין האדם ובין בחינת ההשגחה המיוחדת את סוכות, כשביום השביעי (בו מקיפים הכהנים את המזבח שבע פעמים), נשלמת ומופנמת מציאות השגחה זו באדם במלואה.

#### מסקנה:

יוצא אם כן, שיום השביעי של סוכות, מהווה הוא שיא בתיקונו של האדם, המצליח בעזרת הקפת המזבח להגיע לגילוי ההשגחה האלוקית המיוחדת את זמן סוכות (ההשגחה המקיימת והמחייבת את מציאותו הטיבעית, המופיעה בתוך המציאות הטיבעית כחלק בלתי נפרד ממנה) בו.

על פי ביאור זה יש להבין גם את שייכות זקיפת הערבות בצידו המזבח, ומנהג חביטת הערבות:

#### מצוות ההקפה בערבה:

סוכה מ"ה ע"א (תחילת המשנה):

"מצוות ערבה כיצד. מקום היה למטה מירושלים ונקרא מצא, יורדין לשם ומלקטין משם מרוביות של ערבה ובאין וזקפין אותן בצידו המזבח...ותקעו והריעו ותקעו.

ענין **הקפת** המזבח בערבות, מובא בגמרא עוד לפני כן:

דף ל"ד ע"א:

יבא שאול אומר: ערבי שתיים, אחת ללולב ואחת למקדש. ורבנן למקדש מנא להו, הלכתא גמירי להו. דאיר אסי איר יוחנן: עשר נטיעות, ערבה, וניסוך המים - הלכה למשה מסיני.  
 דש"י ד"ה אבא שאול אומר: יערבי דאמר קרא נבלשן רביס, לא להכשיר של בעל בא, אלא ללמדך שצריך שתי מצוות של ערבה, אחת לאוגדה בלולב ואחת למקדש להקיף את המזבח כדאמרינן לקמן בפרק לולב וערבה.

דש"י אם כן מבין בפשטות שמצוות זקיפת הערבה המובאת במשנה בדף מ"ה ע"א כוללת בתוכה גם את מעשה ההקפה עימה את המזבח.  
 באופן דומה גם מבאר תו"ס באותה משנה:

תו"ס ד"ה זוקפין אותן בצידי המזבח: זיינו לאתר שהקיפוהו פעם אחת, למיד ערבה בנטילה.

#### ביאור:

כפי שהסברנו בתחילה, כינוי הערבה "ערבי נחל", נובע גם הוא מהדגשת **מקור** גיזולה. בערבה בשונה משאר המינים ראינו, שזיקתה למקור אינה מתבטאת בגילויים חיצוניים כפי שזה בשאר המינים (כפי שמתגלה באתרוג בטעמו, ובלולב ובהדס מצד מראהם). אלא באופן נסתר, אם כי קיומי ובסיסי הרבא יותר - מצד תליותה במים.  
 כך רואים אנו במציאות, שהערבה ממחרת ביותר לקמוש ללא מים.

נראה שיחוד זה שבערבה, הוא הגורם לקחת דווקא אותה בהקפת המזבח. כיוון שמעשה הקפת המזבח נועד ליצור התקשרות והתחברות האדם לבחינת המזבח במטרה להופיע בעצמו את בחינת ההשגחה המיוחדת לסוכות (כוח האלוקות המחיה והמקיים את המציאות, הקיים בה כחלק בלתי נפרד ממנה). על כן, פועל האדם לשם כך מצד עצמו את המשמעות הנגזרת מכך - הבלטת היותו חסר כל קיום וחיות עצמית לולא הופעת השגחה זו בו.  
 הדגשה זו מיושמת היטב בנטילת הערבה, שגם בה בולטת זיקתה המוחלטת למקור חיותה - המים.

עבודה רוחנית זו של האדם במשך שבעת הימים בהקפתו (או הקפת הכוהנים) את המזבח, גורמת היא בסופה לאיחוד הגמור של האדם לבחינת השגחה זו המופיעה מכוח המזבח, איחוד המתבטא בסופו במעשה **חביטת הערבה**:

#### חביטת הערבה - משמעותה:

סוכה מ"ד ע"ב:

"אמר אייבו, הוא קאימנא קמיה דריא בר צדוק ואיתי ההוא גברא ערבה קמיה. שקיל, חביט חביט ולא בריך..."  
 ואמנן דש"י במקום מבאר חבטה זו מלשון "נענוע", אולם להלכה מובא מקרה זה כמקור למנהג החבטה:

טור לאור"ח סימן תרס"ד סעיף ב':

"זונטלין ערבה וזכר למקדש...ופסק הריף שאן לברך עליה, דאסיקנא אייבו הוא קאי קמיה דרבי אלעזר ביר צדוק ואיתי ההוא גברא קמיה שקיל, חביט חביט ולא בריך..."

כך גם פוסק הרמב"ם:

רמב"ם הלכות לולב פרק ז' הלכה כ"ב:

"...וערבה זו הועיל ואינה בפרוש בתורה, אין נוטלין אותה כל שבעת ימי החג וזכר למקדש, אלא ביום השביעי בלבד הוא שנוטלין אותה בזמן הזה.  
 כיצד עושה? לוקח בד אחד או בדין הרבא חוץ מערבה שבלולב, וחובט בה על הקרקע או על כלי פעמיים או שלש בלא ברכה, שדבר זה מנהג נביאים הוא."

וכן במשנה ברורה סימן תרס"ד סעיף ד' מבאר הוא ב"באר הגולה" בענין דין החבטה:

"שם בגמרא דף מ"ד ע"ב חביט, וכפירוש הרמב"ם והביאו הטור."

לגבי **מקום** החבטה אומר המשנה ברורה במקום:

יחובט בה על הקרקע או על כלי."

משנה ברורה: זבשם האריז ול כתבו דווקא על הקרקע, ויחבוט בה הי' חבטות.

נראה, שמעשה חבטת הערבה בקרקע היא תוצאה הנובעת מ"עבודת המזבח", המביאה את האדם להכרה הברורה שגם המערכת הטיבעית הגשמית, אין לה שום משמעות ויכולת תיות ללא ההשגחה האלוקית שבטבע, הנותנת לה את קיומה. חבטת הערבה בקרקע מבטאת למעשה את אובדן המציאות הטבעית, במקום ש"נפגשת" היא עם קרקע המציאות כעומדת בפני עצמה, בלא קישור לכוח השגחה זה.

הכרה זו בהיותה מתפתחת ומופיע מצד האדם, מתגלה היא בדרך השלילה. בהיות האדם גשמי, אין הוא מסוגל להכיר ולהופיע את כוח ההשגחה במהותו, אלא מכין הוא את ה"כלי" להופעתה. על כן, מתוך שאין הוא מתעסק במהות, מבטאת התעלותו בדרך השלילה, מצד הכרתו באי יכולת קיומו בלא קישורו למקורו האלוקי.

**סיכום:** במעשה הקפת המזבח (המתדמה להקפת ישראל את יריחו) במשך שבעת ימי החג ראינו אם כן, את הביטוי **לעבודת האדם** המתקשר לבחינת ההשגחה המתגלה בעבודת המזבח, שהיא למעשה הבחינה המיוחדת את חג הסוכות בכללו.

אולם יש להדגיש שעבודת האדם בחג זה, היא רק צד אחד מתוך המערכת הרוחנית הכוללת עימה אנו נפגשים בחג הסוכות, שאינו יכול להיות "מולבש" גם ביחס למצוות ארבעת המינים בכללותה (לומר שגם היא חלק נוסף בעבודת האדם מלמטה). זאת ניתן לראות בברור בשוני בדיני הערבה בין מה שמחוייב בה בארבעת המינים, ובין מה שמחוייב בה בהקפות ובחבטה:

#### שיעור הערבה לחבטה:

סוכה מ"ד ע"ב:

זכמה שיעורה...ורב ששת אמר אפילו עלה אחד בכד אחד...

רש"י ד"ה עלה אחד בכד אחד: "כד אחד ובו עלה אחד ודיו. וכי אמרינן לעיל נדף ליב ע"ב גי' טפחין, לגבי לולב הוא דאמרינן, שתהא ערבה ארוכה שלושה טפחים, אבל ערבה שהיו מקיפין בה בפני עצמה, כל דהו סגי..."

כך גם מובא בשו"ע סימן תרס"ד סעיף ד':

"שעור ערבה זו אפילו עלה אחד בכד אחד..."

לעומת זאת לגבי הערבה שבארבעת המינים חל דין ה"הדר":

משנה ברורה פתיחתה להלכות לולב סימן תרמ"ה:

"כתיב בתורה ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר וכפות תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל. וקבלו חז"ל דפרי עץ הדר זהו אתרוג שטעם עזו פרוי שוה, וכתיב הדר, שיהיה נאה והדר בתארו וגידולו...ולפי שכל אלו הדי מינים כתובין בפסוק אחד, למדן זה מזה וע"כ כל הארבעה מינים צריכים להיות נאים ומאודרים."

כמו כן רואים אנו, שאם נטילת הערבה והקפת המזבחי שיאם הוא ביום השביעי, בענין נטילת ארבעת המינים, דווקא היום ה**ראשון** הוא העיקרי. כך מובא הדבר בפסוקים עצמם:

ויקרא כ"ג מ':

ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר..."

לעומת זאת שמחה של שבעה ימים מצווה על ישראל רק "לפני ה' אלוקים":

המשך פסוק כ"ג:

"...ושמחתם לפני ה' אלוקים שבעת ימים:

על סמך פסוקים אלו קובעת המשנה:

סוכה מ"א ע"א:

"בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד. משחרב בית המקדש, התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהיה לולב ניטל במדינה שבעה, וזכר למקדש."

רש"י ד"ה במקדש שבעה: "כדדרשינן בת"כ ושמחתם לפני ה' אלוקים שבעת ימים, ולא בגבולין ו' ימים."



שוני זה בתשיבות הימים (הראשון לנטילת לולב והשביעי להקפת הערבה את המזבח), מחייב להבין שבהג הסוכות מופיעים שני איפיונים באותו תהליך, כשהאחד מרכזו הוא דווקא ביום הראשון, והשני מרכזו הוא דווקא ביום השביעי:

#### מהלך השגחת סוכות מן היום הראשון עד היום השביעי:

נראה להבין, שאם ביחס ליום השביעי הסקנו מענין הקפת המזבח על היותו המשלים את התקדמות האדם להופיע בעצמו את כוח השגחת החג, יחודיותו של היום הראשון היא דווקא מצד הופעת כוח השגחה זה **מלמעלה**.

בהיותו נקודת התחלה, השינוי המתחולל במציאות מכוח הופעת השגחה זו, יוצר עוצמה מיוחדת דווקא בתחילת תהליך הופעתו מלמעלה.

יחודיות זו של היום הראשון בהופעת ההשגחה האלוקית, נראת באופן בולט ביחס לחג **הפסח**: שם רואים אנו, שלמרות היות יום שביעי של פסח מופיע מציאות השגחה עליונה יותר (כפי שמובא בהגדת פסח: ירבי יוסי הגלילי אומר: מען אתה אומר שלקו המצרים במצרים עשר מכות ועל הים לקו חמישים מכות. במצרים מה הוא אומר ויאמרו החרטומים אל פרעה אצבע אלוקים הוא, ועל הים מה הוא אומר וירא ישראל את הים הגדולה אשר עשה ה' במצרים...), עיקר נס יציאת מצרים מתייחס כלפי היום הראשון (שהרי קורבן הפסח נשחט והגדת הפסח נאמרת דווקא בליל היום הראשון).

נראה אם כן, שלמרות ההמשכיות הקיימת בהופעת ההשגחה האלוקית למציאות במשך שבעת הימים, נקודת ירידתה הראשית של אותה השגחה, היא יחודית בעוצמתה מצד השינוי שהיא יוצרת בהשפעתה. על כן, גם בפסח וגם בסוכות נותנת התורה חשיבות ליום הראשון, המדגיש את **השפעת העולם העליון על המציאות**.

מצד שני בד בבד אם המשך חלות ההופעה האלוקית עלינו, מתפתחת מגמה מקבילה של עבודת האדם, להופיע גם מצד עצמו את כוחו באופן שיביא אותו לבסוף להיות כלי מותאם לחלולתה המושלמת של ההשגחה האלוקית בו.

גם תהליך זה בולט ביותר בימי הפסח במצוות "ספירת העומר" במשך חמישים יום עד שבועות (ויקרא כ"ג ט"ו: יוספתם לכם ממחרת השבת...עד ממחרת השבת תספרו חמישים יום). תהליך זה מופיע אם כן גם בשבעת ימי הסוכות במעשה הקפת המזבח כפי שבארנו.

הבנת היחס שבין היום הראשון של סוכות (המבליט את הופעת ההשגחה מן העולם העליון למציאות) ובין היום השביעי (המבליט את סיום "הכנות" של האדם כ"כלי" להופעת ההשגחה האלוקית החלה עליו), נראה שיכולה לבאר לנו את השוני בין דיני ערבת ארבעת המינים וערבת ההקפות:

היחס שבין יומו הראשון והשביעי של סוכות, כפי שמתבטא בשיעורי הערבה המחוייבים בארבעת המינים ובהקפת המזבח:

נראה שכאשר רוצים אנו לבטא את יחסנו **לעוצמת ההשגחה האלוקית** החלה עלינו, מעשה ה"הקרבה" הוא הביטוי המתאים לכך, בהיותו מבטא את שיוך המציאות הארצית **בשלמותה** כלפי "מעלה", כך שהמודגש הוא מוחלטות יחסנו וביטול מציאותנו כלפי עוצמתה וכוחה של אותה השגחה.

כך הוא בהקרבת הקורבנות החייבים להיות **ללא מום**, וכך הוא בהבאת הביכורים הנילקחים **מבכורות** התוצרת הארצית וכו'.

על כן גם ארבעת המינים ה"מוקרבים" לפני ה', מובאים ב"תמותם" וב"הדרם".

לעומת זאת כאשר רוצים אנו לבטא את **מצבנו** אנו כלפי אותה השגחה המופיעה עלינו, הדבר הנצרך לשם כך הוא מציאות שתבטא ביותר מצב זה.

אם כן, לאחר שביארה לנו התורה שהערבה בתליותה במים המקיימים אותה, היא המבטאת ביותר את מצב תליות המציאות במקורה האלוקי שבטבע, ברור הוא שכל עוד מוכר בה שמה, ממשיכה היא לבטא משמעות זו, וממילא גם כשרה היא לבטא את הכרת האדם בתליותו בכוח האלוקי המחיה והמקיים שבמציאות.

חשיבות זו של יומו הראשון של סוכות מצד כוח ההשגחה החל עלינו מחד, וחשיבות היום השביעי מצד השלמת הכנת האדם מאידך, מבארת לנו גם את יכולת מצוות הלולב לדחות את השבת ביום הראשון, מול דחיית מצוות הערבה את השבת ביום השביעי (כמובן שכל דחייה זו היא אך ורק ביחס למישור גזרת דרבן שמא יטלטלם ארבעה אמות ברשות הרבים):

חשיבות יומו הראשון של סוכות מול יומו השביעי, כפי שמתבטא בדחיית מצוות הלולב את השבת ביום הראשון, מול דחיית מצוות הערבה את השבת ביום השביעי:

לולב וערבה שישה ושבעה...לולב שבעה כיצד, יויט הראשון של חג שחל להיות בשבת, לולב שבעה ושאר כל הימים שישה.

ערבה שבעה כיצד, יום השביעי של ערבה שחל להיות בשבת, ערבה שבעה ושאר כל הימים שישה.  
 רש"י ד"ה לולב וערבה: "שהן במקדש כל שבעה, לולב לנטילה וערבה להקיף מזבח כדלקמן בפירוקן ודף מ"ה ע"א".

ד"ה שישה ושבעה: "פעמים שדוחין שבת והן כל שבעה, ופעמים שאין דוחין והווי להו שישה ימים".

כפי שביארנו (בענין אי יכולת חג הסוכות לדחות את בחינת השבת), למרות התחזקות הבחינות הטיבעיות בזמן סוכות, (מתוך היות השגחת זמן זה שייכת במהותה למציאות הטיבעית שבה היא קיימת כחלק בלתי נפרד ממנה), אין בכוח הופעתם "לדחוק" את בחינת ההשגחה השמימית המופיעה גם היא במציאות בזמן זה ביום השבת, ברמת הופעתה הבסיסית הערכית שמדאוריתא.

אולם בכל אופן אומרת לנו המשנה, יש בכוח השגחת זמן הסוכות **כאשר מופיעה היא בשיאה ביום הראשון**, לדחות את בחינתה ברמת ההופעה הדרבנית.

על כן כאשר יום ראשון של סוכות חל בשבת, נוטלים את הלולב במקדש כל שבעה.

בעניין זה מדגישה באמת הגמרא שכוח דחייה זה נובע **מעוצמת ההשגחה** החלה ביום הראשון של סוכות:

דף מ"ג ע"א:

"ראשון דאיתא מן התורה בגבולין, לא גזרו בהו רבנן, הנך דליתנהו מן התורה בגבולין, גזרו בהו רבנן".  
 רש"י ד"ה אלא ראשון: "דחשבה נטילתו דאפילו בגבולין חייב, לא גזרו ביה רבן לא בגבולין ולא במקדש. אבל שאר הימים שאינו מן התורה אלא במקדש, לא חשיבא נטילה דידהו וגזרו ביה רבנן משום חומרא דשבת אף במקדש..."

אנו רואים אם כן, שרק ביום הראשון כשעוצמת הופעת השגחת סוכות גדולה היא עד כדי התפשטותה בגבולין, יש בכוחה לדחות את החומרה שבשבת, ולהתיר את נטילת הלולב ביום זה.

לעומת זאת סיבת דחיית השבת מפני מצוות הערבה כאשר חל יומו השביעי של החג בשבת, שונה היא לגמרי:

דף מ"ג ע"ב:

"ערבה שבעה כיצד, ערבה בשביעי מאי טעמא דחיא שבת? א"ר יוחנן כדי לפרסמה שהוא מן התורה".  
 רש"י ד"ה לפרסמה שהיא מן התורה: "לפי שאינה מפורשת מן התורה בהדיא, שבקו לה רווחא למידחי שבת חד יומא, כדי לפרסמה שמן התורה היא".

לכאורה דחיית גזרת דרבנן משום סיבה שכזאת תמוהה ביותר, שהרי לשם פרסום מצווה שאינה ידועה אמנם ניתן וצריך לנקוט בכל האמצעים הפירסומיים החיצוניים הקיימים לנו במציאות, אולם ברור שכל זאת בלא לבטל איסור ערכי כגון איסור דרבנן לשם כך?

**ביאור:** אלא ברור שחייבים להבין שגם סיבה זו של "לפרסמה שהוא מן התורה", באה לבטא משמעות **ערכית** הקיימת בערבה, החשובה מספיק בכדי לדחות את חומרת השבת. נראה להבין, שענינו של ה"פרסום" הוא כאשר המהות אמנם קיימת, אולם יש צורך להחדירו למודעות הציבור. כלומר, כל עניינו של הפרסום הוא מצד **חלותם והופעתם של העובדות בהכרת האדם**.

אם כן ניתן לומר, שענין "פרסום מצוות ההקפה בערבה שהיא מדאוריתא", מבטא הוא בדיוק את התהליך המופיע מן היום הראשון של סוכות והילך - התקדמות האדם להחיל ולהופיע דרכו את בחינת ההשגחה שהופיעה בנו ביום הראשון, תהליך המגיע לשיאו ביום השביעי.  
 דברי הגמרא שמצוות ערבה דוחה ביום השביעי את השבת ע"מ לפרסמה שהיא מן התורה, באים אם כן ללמד על חשיבות הערבה מצד תהליך **התעלות האדם** וקישורו לכוח השגחת סוכות שהיא יוצרת, (שזוהי בחינת ה"פרסום" שבה) לדחות מבחינה מסויימת (בחינת הגזרה דרבנן) את השבת, ביום השביעי בו מגיעה "עבודה" זו לשיאה.

על עוצמה זו אומר רבי יוחנן שגם היא מדאוריתא. כלומר, **בחינת עבודת האדם המופיע במשך שבעת ימי הסוכות, אינה מתחילה היא מלמטה - מן הרצון האנושי, אלא כלולה היא כחלק מן ההשגחה המיוחדת לסוכות, המופיעה מן היום הראשון והלאה כוח השגחה כזה שבכל מהותו**

**ועד הוא לקדם את האדם להיות כלי מתאים להופעת האלוקות (כפי בחינת ההשגחה המופיע בזמן זה), בו.**

**סיכום:**

ראינו אם כן עד כה, ששבעת ימי הסוכות מבטאים למעשה תהליך התפתחותי המתחיל מן היום הראשון בו בולטת הופעת השגחת הסוכות בכל עוצמתה במציאות, כשמכאן והלאה מודגשת עבודת ישראל להתחבר לאותה השגחה (דרך הקפת המזבח), עד להופעתה בנו בשיאה ביום השביעי (יום הושענא רבה).

תהליך מקביל לתהליך זה ראינו גם ביתס לימי הפסח, מן היום הראשון (יום יציאת מצרים), ועד סוף ימי ספירת העומר לפני מתן תורה.

התבוננות נוספת בשני חגים אלו, תראה לנו שהשוני המהותי בין יומם הראשון של חגים אלו לשאר הימים, מופיע אף בפרטי הדינים שבהם:

יחס יומו הראשון של סוכות לשאר ששת ימי החג, כפי שמתבטא בפרטי דיני הישיבה בסוכה:  
את ההשוואה הראשונית בין דין יומו הראשון של סוכות לדין ליל ראשון של פסח עושה הגמרא בבבלי:

סוכה כ"ז ע"א:

משנה: רבי אליעזר אומר: ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה, אחת ביום ואחת בלילה וחכ"א אין לדבר קצבה חוץ מלילי יו"ט ראשון של חג בלבד.

רש"י ד"ה אין לדבר קצבה: "אם רצה להתענות אין אנו זקוקין לו, אלא אם יאכל לא יאכל חוץ לסוכה".  
ד"ה חוץ מלילי יו"ט הראשון: "שאינו רשאי להתענות כדיליף בגמרא".

גמרא: "...ורבנן, כדירה, מה דירה אי בעי אכיל אי בעיל לא אכיל, אף סוכה נמי אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל. אי הכי אפילו לילי יום טוב ראשון נמי? א"ר יוחנן משום ר' שמעון בן יהוודק: נאמר כאן חמשה עשר ונאמר חמישה עשר בחג המצות, מה להלן לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות, אף כאן לילה הראשון חובה מכאן לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות".

השוואה דומה עושה גם המשנה בירושלמי, אולם פה מעלה היא כבר גם את השאלה האם ההקבלה זו שבין פסח וסוכות בדין יומו הראשון של החג היא רחבה יותר:

ירושלמי פרק שני הלכה ז':

"ר' יוחנן בשם ר' ישמעאל: נאמר ט"ו בפסח ונאמר ט"ו בחג. מה ט"ו שנאמר בפסח לילה הראשון חובה ושאר כל הימים רשות, אף ט"ו שנאמר בחג לילה הראשון חובה, ושאר כל הימים רשות. חברייא בעיי, אומריהם, מה להלן עד שיכנסו למצה בתאוה. וכא עד יכנסו לסוכה בתאוה? רבי זעירא בעי, מה להלן עד שיאכל כזית מצה, וכא עד שיאכל כזית דגן בסוכה?"

שאלה זו של הרחבת השוואת דיני ליל יומו הראשון של סוכות לדיני ליל יומו הראשון של פסח, הופכת בהלכה לעובדה מוגמרת:

שו"ע סימן תרל"ט סעיף ג':

"אכילה בסוכה בליל יו"ט הראשון חובה. אפילו אכל כזית פת יצא י"ח. מכאן ואילך רשות, רצה לאכול סעודה סועד בסוכה רצה אינו אוכל כל ז' אלא פירות וקליות חוץ לסוכה אוכל כדין אכילת מצה בפסח".

דמ"א: "ולא יאכל בלילה הראשונה עד שיהא ודאי לילה. ויאכל קודם חצות לילה. ולא יאכל ביום מחצות ואילך כדי שיאכל בסוכה לתאבון, דומיא דאכילת מצה".

משנה ברורה סעיף קטן י"ט: "דבליל יו"ט הראשון מחוייב לאכול בסוכה ואפילו אם אינו אוכל אלא כזית, משא"כ מליל זה והלאה... אינו מחוייב לאכול בסוכה אלא אם אוכל יותר מכביצה דהווי אכילת קבע. והטעם דלילה זה חמיר דגמרינן ט"ו ט"ו מחג המצות, מה התם רק לילה הראשונה חובה מכאן ואילך רשות, הינ לענין סוכה".

ד"ה כזית: "דכיון דגמרינן מחג המצות, לגמרי גמרינן מניה, מה התם בכזית דגן, אף הכי בכזית דגן".  
סעיף קטן כ"א: "...כתבו האחרונים דבעינן שלא ישהא באכילתו הכזית יותר מכדי אכילת פרס".

חובת האכילה המיוחדת לליל ראשון של סוכות היא גם המביאה לדינו המיוחד בענין הגשמים:

שו"ע סימן תרל"ט סעיף ה':

ירדו גשמים הרי זה נכנס לתוך הבית... וכל זה דווקא בשאר ימים או לילות של סוכות, אבל לילה הראשונה צריך לאכול כוית בסוכה אף אם גשמים יורדין...

המשנה ברורה מסביר את דברי הרמ"א. אולם מכוח מחלוקת ראשונים בדבר, מכריע משום כך לא לברך על אכילה זו:

משנה ברורה סעיף קטן ל"ה ד"ה אבל לילה ראשונה וכו': דאף שהוא מצטער מחמת הגשם וכל מצטער פטור מסוכה, סבירא ליה להרמ"א כדעת הפוסקים דסוברין דבלילה ראשונה אף מצטער חייב וטעמם דכיון דגמרינן ט"ו ט"ו מחג המצות, לגמרי גמרינן, מה התם בכל גווני חייב, אף בסוכות כן. דע דיש עוד מגדולי הראשונים דסבירא להו דגורה שווה זו לאו להכי אתיא, ואין לחלק בין לילה הראשונה לשאר ימים. וע"כ הכריעו כמה אחרונים, דאף דמחוייב לאכול בסוכה, מחמת ספק ברכות, לישב בסוכה לא יברך, דספק ברכות להקל.

לעומת החיוב המוחלט בליל יום ראשון להשאר לאכול בסוכה גם בזמן הגשמים, נוקט הרמ"א בלשון חריפה ביותר לגבי העושה כן בשאר הימים:

הרמ"א סוף סעיף ז' בשו"ע:

"...וכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם, אינו מקבל עליו שכר ואינו אלא הדיוטות..."

משנה ברורה סעיף קטן מ"ה ד"ה הדיוטות:

"ק"ו בזה למי שרצה להחמיר כשירדים גשמים לילך לסוכה ולברך שם המוציא וברכת לי שב בסוכה ואח"כ לאכול בבית והוי ברכה לבטלה אפילו יאכל שם בסוכה אכילת קבע".

### ביאור:

כפי שהסברנו, יחודו של יומו הראשון של סוכות הוא בהיותו מדגיש את כוח **ההשגחה האלוקית** המופיעה למציאות.

לעומת זאת מיום זה והלאה הבחינה המודגשת היא, תהליך התקדמות **האדם** להשלים עצמו להופיע בו את בחינת ה"זמן", עד לשיא השלמתו ביום השביעי.

נראה שהבדל זה שביניהם, הוא המביא לכל דיניו המיוחדים של היום הראשון, והשוני שביניהם ובין דיני שאר הימים:

נראה שביום הראשון המטרה הניצבת בפני האדם היא, התקשרותו לעוצמת ההשגחה המופיעה למציאות.

ע"מ להגיע למטרה זו, נצרך האדם להתבטל באופן מוחלט כלפי בחינת ההשגחה המופיעה באותו זמן.

כך ראינו במעשה הקורבנות, שם מבטא מעשה ההקרבה את ביטולו העצמי של האדם כלפי הבחינה האלוקית המתגלת בעבודה זו [הקיימת במהותה בתוך הטבע וכחלק בלתי נפרד ממנו (כפי שביארנו מענין יכולת הכפרה בקודבן ע"י אכילת הכוהנים וכו')], וכך גם ראינו ב"עבודת" נשילת הלולב, שגם הוא ביטוי להקרבת כוח המציאות הטיבעית ברמת הצומח ב"תמותה" וב"הדרה" כלפי האין סוף, מתוך ביטול מוחלט לבחינת ההשגחה המופיעה בסוכות.

נראה שמטרה שכזו אינה משאירה בידי האדם, רצונותיו הרגשותיו ותחושותיו להיות ה"מודד" לעשייה המצוותית ביום זה (עשייה שנועדה לקשרו לעוצמת ההשגחה המופיעה אז), אלא המעשים כפי משמעותם **המוחלטת האוביקטיבית**, הם המודד לכך.

באופן זה יש אם כן להבין שגם מצוות האכילה הקיימת בלילה הראשון, לא באה כלל ע"מ לשותף את הנאת האדם והרגשותיו שבאכילה, במעשה המצווה, אלא נועדה היא להשתמש בכוחותיו הגשמיים הטיבעיים דווקא מצד בחינתם המוחלטת:

כיוון שבחינת ההשגחה המופיעה בזמן סוכות, מבליטה את כוח ההשגחה המחיייה והמקיים במציאות הקיים **בתוך המציאות עצמה, וכחלק בלתי נפרד ממנה** (כפי ששדרת הלולב היא חלק בלתי נפרד מן הלולב, וכן בשאר המינים כפי שראינו), חיבור האדם כלפי עוצמת ההשגחה הזו המופיעה בסוכה, צריך גם הוא להיות במערכות הטיבעיות שבנו, שאותם אנו מיחסים במלואן כלפי אותו כוח השגחה.

אם כן, ברור הוא שאחת הבחינות המרכזיות בהם צריך להתקשר האדם לאותה השגחה, היא **בכוחותיו החושיים התחושתיים** (כשכוח האכילה הוא המרכזי שמבחינה).

על כן ע"מ שקישור זה יתקיים, צריך שיהיה בו המינימום הנדרש להופעת הכוח החושי.

בעניין זה קובעת אם כן ההלכה שאכילת כמות של **כזית**, **לחם** (דווקא), **בזמן שלא יתור מכדי אכילת פרס**, ו**לתאבון**, היא המופיעה את הכוח התחושתית החויתית שבאדם באופן המינימאלי ש"הפעלתו" במסגרת הסוכה, מבטאת את שיוך האדם בכוח החויתית הטיבעי שבו לעוצמת ההשגחה המופיעה למציאות בזמן זה.

ברור אם כן על פי הבנתנו, שעובדת ירידת גשמים בליל ראשון של החג, למרות הצער שהיא גורמת לאדם, ואיבוד הנאתו לגמרי מאותה אכילה, אין היא משמעותית כלל ב"השגת המטרה" ביום הראשון, כיוון ש"מעבר" כוחותיו החויתיים של האדם דרך כוח ההשגחה המתגלה בסוכה, בא במכוון באופן המבטול את מציאותו של האדם כלפי כוח ההשגחה הזה המופיע עתה בכל עוצמתו למציאות. ביטול זה מופיע אם כן בזמן סוכות **דווקא** בכך שאותם כוחות חוויה ותחושה טיבעיים, **בהם עצמם** מגיע האדם לביטול מוחלט כלפי כוח ההשגחה המופיעה בסוכות. זרזת ביטול זו היא גבוהה ביותר, שהרי ביחס לאותם כוחות שבהם מופיעים כל רצונותינו ויכולת חויתנו האישיים, דווקא בהם צריכים אנו להגיע לביטול רצונותינו עד כדי שכל כוח האכילה והתחושה שבנו יופנה כולו להתייחס כלפי מציאות ההשגחה המופיעה בזמן סוכות.

לעומת זאת בשאר ימי הסוכות, מטרת האכילה בסוכה היא שונה לחלוטין: ימים אלו נועדו ע"מ לקדם את האדם דרך עבודתו מלמטה להוות כלי מושלם לחלות אותה השגחה (שאותה "סרח" הוא "לפגוש" בעוצמתה הגדולה ביום הראשון). ממילא בימים אלו נבחינים ומגדירים כל המעשים המצוותיים כפי משמעותם **לאדם**.

פה אם כן, רצונותיו והרגשותיו של האדם יהוו מודד מכריע בעשיה המצוותית. ממילא מובן הוא:

א) שכאשר מצטער האדם לישיב בסוכה (כגון בשעת גשמים) בשאר ימי הסוכות, אין לישיבה זו כל משמעות, ואכילה בכל אופן בסוכה אין היא מקדמת כלל את האדם, ואם יברך על אותה אכילה ברכתו היא לבטלה.

ב) כמו כן, מובן הוא שגם גזר כמות האכילה יהיה שונה מזה שביום הראשון, והאכילה שתחייב ישיבה בסוכה תהיה כ"**ביצה**", ולא רק "כזית". זאת כיוון שאם להופעת הכוח החויתית שבאכילה, אכילת כזית תוך כדי פרס, היא היוצרת אותה, ע"מ שתהיה לכוח חויתית זה גם משמעות **לאדם**, צריך שהיא תיצור חוויה משמעותית **קבועה** ולא רגעית, כיוון שרק מצב של קביעות יש לו משמעות לתיפקודו של האדם.

אם כן, גזר ה"קביעות" שנקבע ביחס לאכילה הוא בכמות של ביצה. לעומת זאת ביחס לשינה ראו חכמים שגם שינת עראי נותנת סיפוק בעל משמעות מתמשכת לאדם, על כן חייבו את האדם לישון גם שנת עראי בסוכה.

ג) בנוסף לכך, ברור הוא שלא יהיה חיוב מוחלט על אכילת הפת, אלא רק כאשר רוצה האדם לאכל פת בכמות העולה על כביצה, צריך הוא לעשות זאת בסוכה, ע"מ שיוכל להתקדם בתיקונו העצמי, לקראת השלמתו ביום השביעי של סוכות.

### סיכום:

אם כן ראינו עד עתה, איך השוני בין מהות יומו הראשון של סוכות לבין שאר הימים לאחריו (כשמצד אחד בולט היום הראשון במצוות נטילת הלולב שבו, ומצד שני בולט היום השביעי במצוות חבטת הערבה בו), יוצרים שוני בדיני ישיבת הסוכה עצמה.

יחודיותו של היום הראשון בדינים אלו נלמד למעשה מתוך השוואת דיני ליל יום זה לדיני ליל יומו הראשון של פסח בדיני אכילת המצה שבו.

ונראה לכאורה שהסיבה להשוואה זו בין שני החגים נובעת היא אך ורק מעצם העובדה שהאופן הופעתה **הכללית** של ההשגחה בשני חגים אלו הוא דומה:

היום הראשון מבטא בשניהם את עוצמת ההשגחה האלוקית המופיעה למציאות, כשמיים זה והלאה מתחיל תהליך מקביל של התקדמות האדם להשלים עצמו להוות "כלי" לחלות והופעת בחינה אלוקית זו של החג, בו. (כשגם תהליך זה "מלווה" למעשה בהשגחה אלוקית מיוחדת למטרה זו, ואין הוא רק בגדר "משימה" שנוטל עליו האדם מלמטה).

פרטי הדינים המקבילים שבין ליל יומו הראשון שלפסח וליל יומו הראשון של סוכות, נובעים אם כן מיחודו של יום זה **כראשון** בשניהם.

הקבלה זו יכולה היתה להתפשט על ידינו אך ורק כהקבלה "מיבנית", בלא שנקשר בין תוכן התהליכים הרוחניים המתרחשים בשני הזמנים השונים.

אולם מהתבוננות על "קו הסיום" של חגים אלו - שבועות שבסוף חמישים ימי הספירה, ושמיני עצרת שלאחר הושענא רבה, אנו רואים שבשניהם מופיע נושא מרכזי לכאורה משותף - **התורה**.

דמיון זה מחייב אם כן לבחון את היחס התוכני שבין חגים אלו:

הבנת היחס שבין סוכות ופסח, מתוך ביאור ההבדל שבין שמיני עצרת לשבועות:

שו"ע הלכות לולב סימן תרט"ט סעיף א' (ברמ"א):  
 "וקורין יו"ט האחרון שמחת תורה, לפי ששמחין ועושין בו סעודת משתה לגמרה של תורה..."

שו"ע סימן תצ"ד סעיף א':

"ביום נ' לספירת העומר הוא חג השבועות... שאומרים את יום חג השבועות הזה זמן מתן תורתנו..."  
 סעיף ב' ברמ"א: "...ונוהגין לשטוח עשבים בשבועות בבית הכנסת והבתים וכו' לשמחת מתן תורה..."

נראה שאת ההבדל שבין "גמרה של תורה" ו"מתן תורה" נוכל לבאר מתוך התבוננות על ההפטרות והמגילות הנקראות בכל אחד מן הזמנים:

הפטרות שמיני עצרת (יהושוע א'):

"...רק חזק ואמץ מאוד לשמור לעשות ככל התורה אשר ציוך משה עבדי, אל תסור ממנו ימין ושמאל... לא ימוש ספר התורה הזה מפוך והגית בו יומם ולילה למען תשמור לעשות ככל הכתוב בו כי או תצליח את דרכך ואו תשכיל".

הפטרות שבועות (יהושוע א'):

ידיה בשלושים שנה ברביעי בחמישה לחדש... נפתחו השמים ואראה מראות אלוקים... וארא והנה רוח סערה באה מן הצפון ענן גדול ואש מתלקחת ונוגה לו סביב ומתוכה כעין החשמל מתוך האש..."

גם התורה בענין מעמד הר סינינוקטת בלשון ציורית דומה:

שמות י"ט:

ידיה ביום השלישי בהיות הבוקר והיה קולות וברקים וענן כבד על ההר וקול שופר חזק מאוד ויחרד כל העם אשר במחנה..."

אנו רואים אם כן, שאם בשבועות מתוארת התגלות ה' בפאן השמימי המופלא שבה, בשמיני עצרת מדגיש הכתוב את ענין לימוד התורה והשמירה על מצוותיה.

ונראה שהסיבה לשוני בהדגש בין החגים נובע מכך שחג השבועות מבטא את הסגולה האיכותית שנוצרה בעם ישראל כשתחילת התהליך שלה הוא במצרים ב"ציאה מעבדות לחרות", ושיאה הוא בשבועות אז נוצרת בישראל מציאות נשמתית איכותית חדשה.

כלומר, אין פסח ושבועות עוסקים בחלות האלוקות "בשטח" למעשה, אלא מצד הפוטנציאל והתכונות הבסיסיות, שמהם בסופו של דבר מופיעה גם ההוצאה לפועל במציאות הארצית.

על כן מעמד הר סיני כולו הוא כולו שמימי, בלא ביטוי המתאים לדרך העולם הגשמי הארצי, זאת כיוון שכל ענין מעמד הר סיני ושבועות באים לבטא את הסגולה שהוטבעה בישראל ביום זה. ממילא גם תיאורי התורה מובאים במתכונתם השמימית המופלאה (במקסימום הניתן לנו לתיאור), בלא "תרגום" לדרכי מציאות עולמינו.

מאותה סיבה מובן הוא שגם הפטרת יום זה תעסוק דווקא במעשה מרכבה, מתוך שענינו של יום זה הוא לבטא את הצד האלוקי העליון שהוטבע בנו, בלא כל התייחסות למשמעות הדברים מצד החלות במערכת החיים הטיבעיים.

באופן דומה יש לבאר גם את סיבת קריאת מגילת **רות** דווקא ביום זה, העוסקת בענין התכונות המהותיות והסגולה האיכותית שממנה נבנת מלכות ישראל (שהרי אנו עוסקים במגילה זו בענין "מואבי ולא מואבית" ובחשיבות כניסת רות המואבית עם כל תכונות עמה להיות "אימה של מלכות" - הבסיס עליו נבנת מלכות ישראל).

לעומת זאת יחודו של סוכות הוא בהדגש כוח ההשגחה האלוקית מצד **חלותו במציאות**. על כן קוראים אנו את ההפטרה שבספר יהושוע המדברת על כניסת ב"י לארץ - לעולם המציאות הטיבעית, ועל לימוד התורה וקיום מצוותיה שהם הדרכים לחלות ה' בעולם הארצי. מסיבה זו גם קוראים אנו בסוכות את מגילת **קהלת**, העוסקת במשמעות החיים עלי אדמה.

על פי דרכנו מובן הוא ששבועות יקרא חג "**מתן תורה**", ואילו שמיני עצרת "חג **גמר התורה**", זאת כיוון שמתן תורה הוא ביטוי לבחינת ה"צד **הנותן**" - שהיא הבחינה האלוקית העליונה שהוטבעה בנו ביום זה. לעומת זאת גמר התורה הוא ביטוי השייך למערכת הטיבעית שבה יש נקודת גמר וסיום גם לתורה, מצד לימודנו ו"התעסוקתנו" בה.

ברכת "לישב בסוכה" מול ברכת "על אכילת מצה" (מדוע אין אנו מברכים "על אכילת פת" בסוכה):  
הבדל זה שבין תכונת ההשגחה המופיעה בזמן הפסח לבין זו המופיעה בזמן סוכות היא גם המבארת מדוע ברכתו המרכזית של חג הפסח הוא **"על אכילת מצה"**, כשלעומת זאת בסוכות למרות השוואת דיני האכילה שבהם (חייב האכילה לתאבון תוך כדי אכילת פרס וכו'), ברכתו היא **"לישב בסוכה"** (ולא "על אכילת פת").

יש להבין שלמרות שבשני זמנים אלו נועדה ההשגחה האלוקית המופיעה בהם במהותה להופיע את כוחה בתוך המערכת הטיבעית, כיוון שבפסח מתגלה הצד הכללי התכונתי שבטיבעיות ישראל, ולא אופן ישומה של אותה תכונה במציאות, התראות השגחה זו במציאות מבליטה את הצד העקרוני והמהותי שבה, כשמצד זה הופעת חוקיות העולם העליון למציאות הארצית שוברת היא את הטבע (כפי שהתגלה במכות מצרים ומכות ים סוף), ומחייבת היא את המציאות לבטל עצמה באופן מסוים, ולהופיע בתכונותיה הבסיסיות בלבד (כפי שמתבטא באיסוד אכילת החמץ).

על כן, מופיע כוח השגחה זה דרך כוח התחושות עצמו (במעשה אכילה של המצה) "בהדגישו" שלמרות עליונותה השמימית של השגחה זו, מתראה היא דרך מציאות הטבע עצמו - דרך אכילת המצה. (שאמנם מצד המציאות הארצית הוא "לחם עוני", אולם דווקא מצבו הזה הוא ביטוי להתראות כוח השגחת פסח דרכו). דרך זו של אכילת המצה, היא אם כן המבליטה ביותר את המצריך הבלטה בהשגחת הפסח במציאות. על כן גם הברכה שתפקידה להופיע את בחינת ההשגחה שב"זמן" באופן המושלם ביותר, מתייחסת כלפיה.

לעומת זאת בסוכות מתגלת האלוקות מצד **ישומה** במציאות הטיבעית כחלק בלתי נפרד ממנה. על כן הופעתה בה אינה יוצרת כל שוני בחוקיות המערכת הארצית, אלא יחודה הוא בכך שאותה השגחה המקיימת והמחייבת את הטבע המופיעה בתוכו כחלק בלתי נפרד ממנו ובאופן **נסתר** במשך השנה כולה, מגלה היא את "פניה".

על כן הביטוי ה"מצוותי" להופעת השגחה זו יהיה דווקא בביטוי הבחינה העליונה שבה, וזאת בעזרת הסוכה, המתבטאת באופן גלוי את הבחינה העליונה שבהשגחה זו (שהרי חיוב הסוכה הוא מכוח **עני הכבוד**). הופעת השגחת סוכות בדרך זו, מדגישה היא (באופן הפוך מפסח), את מקורה העליון של המציאות הטיבעית, שהינו כרגיל נסתר במהותו (מתוך היות כוח השגחה זה כחלק בלתי נפרד מן המציאות עצמה). על כן גם הברכה שתפקידה להופיע את בחינת ההשגחה שב"זמן" זה באופן המושלם ביותר, מתייחסת בזמן סוכות דווקא לענין הסוכה (כשאת כל מערכת חיינו הטיבעיים "מושיבים" אנו בסוכה, כלומר. מגלים את בחינת ההשגחה המחייבת אותנו במציאותנו הטיבעית).

#### חג שמיני עצרת - כסוף תהליך חג הסוכות:

כפי שביארנו, יום שמחת תורה הוא ביטוי לחיבתנו לכח ההתגלות האלוקית במציאות הארצית, כשענין התורה קיום מצוותיה ולימודה הם חלק בלתי נפרד ממנה.

הזכרת דרך חיינו הזאת (דרך התורה) מזכרת היא דווקא בסוף תהליך חג הסוכות:

יש להבין שעד לשמיני עצרת חווים אנו את התגלות ה' והשגחתו על **כל** המציאות כולה, כשהביטוי לכך בימי הסוכות הוא ברמת "אנא ה' הושיע נא" - ברמת קיום העולם והשמירה על האיזון בו.

לעומת זאת "נקודת הסיום" היא בהתגלות ה' במציאות המיוחדת לישראל, כשהתורה בלימודה ובקיום מצוותיה הם **לישראל בלבד** חלק בלתי נפרד ממציאותם הטיבעית עלי אדמה.

**לאחר שומעים אנו להשלמת עצמנו ביום הושענא רבה, עד למדרגת חבטת הערבה בקרקע המציאות, מוכשרים אנו "לקפוץ" למדרגה בפני עצמה המיוחדת לישראל, שבה חוקיות התורה היא חלק בלתי נפרד מהחוקים הארציים.**

את המעבר הזה למדרגה המיוחדת את ישראל מבטא הכתוב באומרו:

במדבר כ"ט ל"ה:

"ביום השמיני עצרת תהיה לכם..."

ומבאר על כך רש"י במקום ד"ה עצרת תהיה לכם: "...ומדרשו באגדה, לפי שכל ימות הרגל הקריבו כנגד שבעים אומות, וכשבאין ללכת אמר להם המקום, בבקשה מכם עשו לי סעודה קטנה, כדי שאהנה מכם".

באופן דומה מביאה המשנה בדף נ"ה ע"ב:

"...אייר אלעזר, הני שבעים פרים כנגד מי כנגד שבעים אומות, פר יחיד למה, כנגד אומה יחידה. משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו עשו לי סעודה גדולה. ליום אחרון אמר לאוהבו עשה לי סעודה קטנה כדי שאהנה ממך".

כלומר, כל שבעת ימי חג הסוכות מתייחסים הם לגילוי האלוקי המופיע בטבע הארצי הרגיל (כשכוחות שבעים האומות הוא הביטוי להתפרטות כוחות הטבע שבמציאות). לעומת זאת יום שמיני עצרת מבטא הוא את טיבעם המיוחד של ישראל במציאות הארצית, יחוד המתבטא בכך שהתורה בלימודה

ומצוותיה היא חלק בלתי נפרד ממצוותם הטיבעית, מה שמלמד על השגחה קרובה הרבה יותר  
כפי היחס שבין המלך וה"אוהב".