

ובהודש השביעי

עיונים וכיאורים בעניני הימים הנוראים
וזמני השמחה דחודש השביעי

מתורת
הוד כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש
וצוקלה"ה נבג"מ זי"ע



מפתח

ראש השנה ז
שבת שובה ויום הכיפורים כא
חג הסוכות מג
שמחת תורה סג

יוצא לאור על ידי
מכון אור החסידות

אה"ק:

ת.ד. 2033 כפר חב"ד 72915

טלפון: 03-9604-832 פקס: 03-9607-370

ארה"ב:

845 Eastern Parkway, Brooklyn, NY 11213

(718) 732-9017/8



פתח דבר

בעזה"ת.

מתוך הודי' להשי"ת הננו שמחים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי', את הקונטרס 'ובחודש השביעי' – עיונים וביאורים ופנינים יקרים בעניני ימים הנוראים וזמני השמחה דחודש השביעי, והוא אוצר בלום מתוך רכבות עניני חידוש וביאור שבתורת נשיא ישראל ומנהיגו, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקלה"ה נבג"מ זיע"א.

לרגל הקביעות המיוחדת דשנה זו, דראש השנה חל ביום השבת קודש, עוסק במדור דראש השנה בענין זה ביחוד – בגדרו ע"פ נגלה דתורה, רזין דתורה ובעבודת האדם את השי"ת.

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים בשלימותם, ובאיזהו מקומן אף עברו עריכה קלה, ושגיאות מי יבין. ועל כן פשוט שמי שבירד הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנשמנו בתוכן העניינים), שם נתבארו הדברים באריכות, במתיקות ובתוספת מראי מקומות.

* * *

ויה"ר אשר נזכה בתוך כלל ישראל לכתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בגו"ר, ונזכה לקיום היעוד "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", ולשמוע תורה חדשה מפיו של משיח, "תורה חדשה מאיתי תצא", במהרה בימינו ותיכף ומיד ממש.

ימי הסליחות, ה'תשס"ו

בברכת התורה

מכון אור החסידות

ראש השנה

יום טוב של ראש השנה
שחל להיות בשבת

ראש השנה שחל בשבת – 'שבת' בכל השנה כולה
עבודת האדם בראש השנה שחל בשבת
בהא דאין תוקעין בר"ה שחל בשבת

תוכן העניינים



ראש השנה שחל בשבת – 'שבת' ככל השנה כולה
ביאור אופן העבודה בשנה אשר אשר ראש השנה שלה חל בשבת; ביאור
ענין ה'שבת' – להביא את ה"שבת קודש" גם בעניני העולם הגשמיים.
(ע"פ אגרות מלך ח"א עמוד תלו ואילך)

עבודת האדם בראש השנה שחל בשבת
ביאור הטעם ע"פ פנימיות לכך שבר"ה שחל בשבת "במקדש היו תוקעין
אבל לא במדינה"; אופן עבודת האדם בר"ה בקביעות זו – הביטול
להקב"ה באופן הכי נעלה.
(ע"פ ספר השיחות ה'תשמ"ט ח"ב עמ' 703 ואילך)

בהא דאין תוקעין בר"ה שחל בשבת
מביא אריכות לשון הרמב"ם, ומקשה מה שייך עובדין דחול לכאן; יקדים
דעכצ"ל שאין טעם באיסור מגזירה דרבה לבד; יבאר ע"פ שיטת אדה"ז
באופן מחודש דגזירה דרבה הוא רק לחזק האיסור דעובדין דחול.
(ע"פ רשימת רבינו מח"י אלול ה'תש"א - רשימות חוברת ס)

ראש השנה שחל בשבת – 'שבת' בכל השנה כולה

ביאור אופן העבודה בשנה אשר אשר ראש השנה שלה חל בשבת; ביאור ענין ה'שבת'
– להביא את ה"שבת קודש" גם בעניני העולם הגשמיים

א. במקומות רבים בתורת החסידות מבואר, אשר "ראש השנה" אין פירושו רק תחילת השנה, אלא הוא ה"ראש" דכל השנה. דכשם שבגוף האדם, הראש הוא המנהיג את כל האיברים, וממנו נמשכת החיות לכל האיברים (וכנראה בחוש, דכשישנו מיחוש באחד מן האיברים חש זאת האדם בראשו) – כן הוא גם בראש השנה, אשר הוא כולל ו'מנהיג' את כל ימי השנה (ראה באריכות בספר לקוטי תורה (לבעל התניא), דרושים לר"ה נח, א"ב).

ומכיון שכך מובן, אשר "יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת" (ל' המשנה ר"ה רפ"ד), יש בזה משמעות מיוחדת גם עבור שאר ימות השנה, דכל השנה כולה היא באופן ד"שבת". ונראה לבאר הענין בזה בעבודת האדם את השי"ת, כדלהלן.

ב. בענינו של יום השבת ישנם ב' ענינים מנוגדים:

מחד גיסא – ענינה של השבת היא (כלשון הכתוב) "ושמרתם את השבת כי קודש היא" (תשא לא, יד), וכהלשון הרגיל "שבת קודש".

והנה, "קדושה" הוא מלשון רוממות והבדלה (ראה פרש"י ר"פ קדושים). ובנדו"ד, הא דיום השבת נקרא "שבת קודש", הוא מפני שקדושת השבת היא בדרגא נעלית מאוד, המרוממת ונבדלת מן עניני העולם.

ומצד ענין זה, הנה הביטוי העיקרי דקדושת השבת, הוא בכך שהאדם מנתק עצמו מעניני העולם ע"י השביתה מעבודות העולם – "לא תעשה כל מלאכה", והשביתה מ"עובדין דחול", הכולל גם שביתה מדיבור ומחשבת חולין, ומילוי הזמן דיום השבת בהוספה בעבודת השי"ת, בשיעורי תורה, בהוספה בעבודה שבלב ובמחשבה, תפילה בכונה וכו'.

אך מאידך גיסא – אין קדושת השבת מוגבלת רק בענינים הרוחניים דהאדם, אלא היא גם בשייכות לעניניו הגשמיים, ועד אשר הפעולות הגשמיות דאכילה, שתי', שינה וכיו"ב, נחשבות כמצוה, מצות עונג שבת ("וקראת לשבת עונג"). והיינו, אשר קדושת השבת מרוממת גם את הדברים הגשמיים הגורמים עונג להגוף, שגם הם שייכים לקדושת השבת.

ג. כשם שישנו ענין השבת בזמן (בימות השבוע), ישנו גם ענין ה"שבת" באדם (ובעולם ככלל) – דכשם שישנה ההבדלה "בין קודש לחול" ישנה ההבדלה "בין ישראל לעמים". והיינו, אשר בני ישראל הם "גוי קדוש" (יתרו יט, ח), "קדוש אתה לה' אלקיך" (ראה יד, כא), שונים ומובדלים מכל העמים באופן של הבדלה ורוממות.

וכמו"כ בבני ישראל גופא, מצינו אשר התלמידי חכמים ביחוד נקראו בשם "שבת" (זהר ח"ג כט, א. קכד, ב). דמכיון שעיקר עיסוקם של תלמידי חכמים הוא תלמוד תורה, ועד לאופן של "תורתו אומנותו", לכן הם בכל יום ויום בדרגת "שבת" – מובדלים ומרוממים מחולין ומעניני העולם.

אך מאידך גיסא – הגם שבני ישראל מובדלים מעניני העולם, הנה תכלית הבדלה ורוממות זו היא, אשר הקדושה תבוא ותחדור בארציות העולם. וכביאור הידוע (ראה ספר התניא קיד, א) במה שנקראו ישראל "גוי אחד בארץ" (שמואל ב' ז, כג), דישאל הם "גוי" המביא את "ה' אחד" לתוך ה"ארץ", ארציות העולם הזה.

ד. ובזה היא ההוראה באופן עבודת השי"ת בשנה שה"ראש" שלה חל להיות בשבת – דעבודת השנה כולה צריכה להיות באופן ד"שבת קודש".

והיינו אשר מחד גיסא – בכל יום ויום של השנה צריכה להיות מורגשת רוממות והבדלה ("שבת") ע"י הוספה מיוחדת בעניני התורה והמצוות, כגון: הידור חדש במצוות, קביעות עתים מחודשת לתורה, הוספה חדשה בעבודת התפילה וכיו"ב.

ומאידך גיסא – צריך כל אחד, להכניס את ה"שבת" גם במלאכות החול, להביא רוחניות וקדושה בעניני החולין דחיי היום-יום, ועד שכל מעשה, דיבור ומחשבת האדם יהיו באופן ד"שבת".

וכגון העוסקים במסחר וכיו"ב, אשר העסק במסחר צריך להיות חדור בכוונה הרוחנית של הדבר, ובלשון המשנה (אבות פ"ב מ"ב) "כל מעשיך יהיו לשם שמים". והיינו, שעבודתו היא

לצורך הענינים הרוחניים – נתינת צדקה, תשלום שכר לימוד עבור לימוד התורה דהילדים, ולמען אשר יוכל לעסוק בלימוד התורה ללא הפרעות וכו'.

ובשכר עבודה זו נזכה במהרה בימינו ל"שבת קודש" המושלם, "יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים", במהרה בימינו.



עבודת האדם בראש השנה שחל בשבת

ביאור הטעם ע"פ פנימיות לכך שבר"ה שחל בשבת "במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה";
אופן עבודת האדם בר"ה בקביעות זו – הביטול להקב"ה באופן הכי נעלה

א. איתא במשנה (ר"ה רפ"ד): "יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה". שזהו משום "גזירה דרבה" – שמא ילך אצל הבקי ללמוד כיצד תוקעין, ויעביר את השופר ד' אמות ברשות הרבים.

וידועה הקושיא, איך דחו מצווה רמה ונישאה דאורייתא כתקיעת שופר, בשביל חשש בעלמא שעמי ארצות יעברו איסור, ובשביל זה מנעו המצווה גם מגדולים ומופלגים בתורה.

והנה, על מנת להבין את הגדר הפנימי של דין "גזירה דרבה", יש להקדים ולבאר תוכן ענין תקיעת שופר בכלל ע"פ פנימיות.

עניינו העיקרי של ראש-השנה הוא קבלת עול מלכות שמים והכרת המלך, כמפורש בגמרא (ר"ה טז, סע"א): "אמר הקב"ה . . אמרו לפני מלכויות . . כדי שתמליכוני עליכם". שלכן בכל התפילות דר"ה אנו מבקשים "מלוך על העולם כולו בכבודך". ובפרט בעת אמירת מלכויות שאז אנו מביאים פסוקים מן התורה, מן הנביאים ומן הכתובים, ומוסיפים לבקש שיהי' הקב"ה "מלך על כל הארץ" עד ש"יאמר כל אשר נשמה באפו ה' אלקי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה".

ופירוש הדברים בפנימיות הוא: בראש השנה מעוררים ישראל כביכול את הקב"ה שיחפוץ למלוך על העולם. וענין זה נפעל ע"י ההתבטלותם אליו. וכמשל מלך גשמי, שכאשר רוצים

ובחודש השביעי

יא

לעורר אצלו רצון למלוכה, מתבטלים כל העם אליו ולרצונו – עד שמתרצה ומקבל המלכות (שהרי גדר קבלת מלך הוא קבלת עולו, "שום תשים עליך מלך" – "שתהי' אימתו עליך").

וענין זה נפעל בעיקר ע"י מצות היום – מצות שופר, וכדאיתא שם בגמרא: "ובמה בשופר". שבוה מראין ישראל שהם בטלים להקב"ה ומוכנים לקיים כל שיצווה עליהם. וכמ"ש הרס"ג (הובא באבודרהם בטעמי התקיעות) בטעם התקיעה בשופר: "כן עושין המלכים בתחילת מלכותם שתוקעין לפנייהם בחצוצרות ובקרנות להודיע ולהשמיע בכל מקום התחלת מלכותם".

ועפ"ז נשאלת השאלה בעומק יותר: כיון שענין ראש השנה הוא "קבלת המלכות" של הקב"ה – כיצד נפעלת "קבלת המלכות" בראש השנה שחל בשבת, שאז חסר ה"ובמה בשופר"?

וידוע המבואר ע"כ בתורת החסידות (ראה לקוטי תורה (לבעל התניא) דרושי ר"ה נו, א. ועוד), שבר"ה שחל בשבת נעשית הכתרת המלך מאל"י, מצד ענינו של יום השבת (ועי"ש הביאור בזה בארוכה).

ב. אך לכאורה דורש זה עדיין ביאור. דהרי, אחד הענינים העיקריים דר"ה (נוסף על הכתרת הקב"ה למלך לכשעצמה), שהכתרה זו נפעלת דוקא ע"י עבודתם של ישראל. וכלשון הגמרא (שם): "אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם" – שעבודת ישראל היא הפועלת הכתרת הקב"ה למלך.

והטעם לכך הוא: בתחילת הבריאה, שלא הי' מציאות אדם שיעורר ויפעל אצל הקב"ה רצון לברוא העולמות, היתה הבריאה מצד "כי חפץ חסד הוא" (מיכה ז, ח) – מצד חפצו ורצונו של הקב"ה לבד. אך מאז שנברא אדם הראשון, באתערותא דלתתא תליא מילתא – הקב"ה רוצה שקיום העולם יהי' תלוי בעבודת הנבראים דוקא, שהם יעוררו אצלו הרצון למלוך על העולם. ולכן, על מנת "להשפיע" כביכול על הקב"ה שיחזור וימלוך על העולם, יש צורך בעבודת הנבראים.

[שזהו הטעם לקביעת ר"ה ביום השישי למעשה בראשית – יום בריאת אדם הראשון, ולא ביום כ"ה באלול – שבו התחילה בריאת העולם. כיון ועתה קבלת המלכות של הקב"ה לשנה חדשה תלוי' דוקא בעבודת האדם, וזה שייך ליום השישי לבריאה – שבו נברא האדם, והתחילה עבודתו בהעולם – וכמאחז"ל (זהר ח"א רכא, ב ובכ"מ) שביום בריאתו הכריז אדם הראשון לכל הברואים "בואו נשתחוהו ונכרעה, נברכה לפני ה' עושנו", וכולם ענו ואמרו "ה' מלך גאות לבש"].

וממילא דרוש ביאור, כיצד יתכן הדבר שבר"ה שחל בשבת נפעלת קבלת מלכותו של הקב"ה ללא עבודת האדם, בעוד שזהו אחד מהענינים העיקריים דר"ה?

ג. על כרחך יש לומר, שגם זה שאין תוקעין בשבת – הוא חלק מעבודת היהודי דתקיעת שופר. אלא שהיא לא על ידי מעשה חיובי של תקיעה, כי אם באופן של שלילה. ועבודה זו לא רק שהיא איננה פחותה מבשנה רגילה, אלא אדרבה יש בה עילוי והוספה על הדרך הפשוטה של תקיעת שופר (דפשיטא שקדושת השבת איננה גורעת ח"ו ממעלת ר"ה, ואדרבה).

והביאור בזה:

ענינה של השבת הוא להיות "אות ביני וביניכם כי ששת ימים עשה ה'... וביום השביעי שבת וינפש". השבת מזכירה ליהודי את בריאת העולם ואת מלכותו של הקב"ה. בשבת אנחנו בטלים ממלאכתנו ב"עובדין דחול" – האדם מרגיש בשבת שהוא ניצב "קמי' מלכא", ולכן הוא נמנע מעשיית מלאכה.

בימות החול, האור האלקי המהווה את העולם איננו בגילוי. ולכן נרגש שישנו יהודי העובד את הבורא. משא"כ בשבת כאשר האלקות נרגשת בכל מקום – אין "עבודה" של יהודי לפני הקב"ה, אלא הוא חדל ממלאכה ועומד בהתבטלות גמורה בפני מלך מלכי המלכים.

ד. כל זה הוא מידי שבת בשבתו. מתוסף על זה בראש השנה שחל בשבת, שכן מלבד ה"ביטול" דשבת נוסף גם הביטול ד"קבלת המלכות" של ראש השנה.

והביאור בזה בהקדים:

בביטול של עבד למלכו ישנן שתי דרגות: אופן אחד הוא, שהוא אכן "עבד מלך", אין לו כל מציאות עצמית מלבד היותו "עבד מלך" (כ"ש וק"ו מעבד רגיל ש"כל מה שקנה עבד קנה רבו"), אבל ביחד עם זה – הרי הוא עדיין מרגיש את מציאותו כאדם לעצמו, שמסר את עצמו לעבוד את מלכו עבודת עבד.

למעלה מזה: אין העבד מרגיש את עצמו כלל למציאות. הוא אינו קיים כלל, ואפילו לא כמציאות עבד המלך – אלא ביטולו הוא עד כדי כך, שכל מציאותו היא מציאות המלך.

הדרגה הזו, שאין העבד אלא חלק מהמלך ואין לו שום מציאות בפני עצמו, היא שמתגלית בקביעות של "ראש השנה" – ביטול אחד, "שחל בשבת" – ביטול שני. ועל כן אין שייך לעמוד ולתקוע בשופר על מנת להכתיר את הקב"ה למלך. שכן נשמות ישראל נמצאים בדרגה כזו שהם אינם כלל "מציאות" בפני עצמם לפעול על הקב"ה את קבלת המלכות.

וביטול נפלא זה – הוא הפועל ומביא לקבלת המלכות ע"י הקב"ה!

היינו, שאי התקיעה בשופר בראש השנה, מבטא דרגא נעלית יותר של "תקיעת שופר" (בעבודת האדם) – ביטול לקב"ה וקבלת מלכותו.

ואזי מקבל הקב"ה את המלכות בגילוי, עד שבגילוי "ידע כל פעול כי אתה פעלתו ויבין כל יצור כי אתה יצרתו, ויאמר כל אשר נשמה באפו ה' אלקי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה" – בביאת משיח צדקנו בעגלא דידין.

בהא דאין תוקעין בר"ה שחל בשבת

מביא אריכות לשון הרמב"ם, ומקשה מה שייך עובדין דחול לכאן; יקדים דעכצ"ל שאין טעם באיסור מגזירה דרבה לבד; יבאר ע"פ שיטת אדה"ז באופן מחודש דגזירה דרבה הוא רק לחזק האיסור דעובדין דחול

א.

יקשה באריכות לשון הרמב"ם

תנן בר"ה (כט, ב) "יום טוב של ר"ה שחל בשבת, במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה". ומפרש התם בגמ' "מדאורייתא מישרא שרי, ורבנן הוא דגזור בי' כדרכה, דאמר רבה הכל חייבין בתקיעות שופר ואין הכל בקיאין בתקיעת שופר, גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירונו ד' אמות בר"ה".

ולפום ריהטא נראה דהוא פשוט, דרק מגזירה דרבה שמא יטלטלינו ברה"ר גזרו רבנן שאין תוקעין.

והנה, הרמב"ם הביאה להלכה זו בספרו (הל' שופר פ"ב ה"ו) וז"ל: יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת, אין תוקעין בשופר בכל מקום אף על פי שהתקיעה משום שבות ומן הדין הי' שתוקעין, יבוא עשה של תורה וידחה שבות של דבריהם. ולמה אין תוקעין, גזרה שמא יטלנו בידו ויוליכנו למי שיתקע לו ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים או יוציאו מרשות לרשות ויבוא לידי איסור סקילה, שהכל חייבים בתקיעה ואין הכל בקיאין לתקוע. עכ"ל.

ולכאורה תמוה ביותר אריכות לשון הרמב"ם, מה שהביא כאן הא דתקיעה הוא מעשה האסור מדרבנן ורק שלא גזרו נגד מ"ע – דדבר זה אינו שייך כלל לדין ר"ה שחל בשבת, והוא בכל ר"ה דעבדינן תקיעה אף שהוא יו"ט ואסור מדרבנן, ואין שבות דוחה מ"ע.

ועוד זאת, דמהיכי תיתי נעלה בדעתינו לומר דגזירה דרבנן שלא לתקוע תדחה מ"ע של תורה הא אסור שבות דרבנן לתקוע בכלי שיר הוא אף ביו"ט, וודאי לא נאמר דרבנן ביטלו מ"ע של תורה לתקוע בר"ה, ופשוט דבתקיעת שופר לא גזרו.

ב.

יקדים דא"א לומר שהוא מגזירה דרבה לבר

ויש לומר דבזה יישב הרמב"ם קושיא עצומה, מה שיש להקשות בהסוגיא הנ"ל.

ובהקדם דאי אמרינן דהא דאין תוקעין בר"ה שחל בשבת הוא מחמת גזירה דרבה, יוקשה ע"ז מה דלולב מצינו דביום הראשון שהוא מ"ע מה"ת, הלולב ניטל בכל מקום אף ביו"ט שחל בשבת (סוכה מא, א"ב. רמב"ם הל' לולב פ"ז הי"ג-ט"ז), ותמוה מאי שנא לולב דלא גזרו, הא גם שם איכא לימחש שיטלטלנו ד' אמות ברה"ר שיוליך לולבו לביהכנ"ס. וכדהקשו התוס' בר"ה שם (וכ"ה בסוכה מג, א).

ועוד יוקשה, דהא מצינו גבי לולב אף במי ששכח והוציא מרשות לרשות ע"מ לצאת ידי המצוה, דפטור מחטאת כיון דהוציאו ברשות ועסק במצוה (סוכה מא, ב. רמב"ם הל' שגגות פ"ב ה"י). וא"כ קשה ביותר, איך נאמר דבנדוד' ד החמירו לגזור רק מחמת שמא יעבירונו (ויהי' פטור מחטאת) דלא יקיימו המצוה.

והנה, התוס' שם תירצו, דשאני הכא שתקיעת שופר הוי "מעשה חכמה" היינו שאף התקיעה עצמה היא עובדין דחול, משא"כ לולב דנטילתו עצמו הוא רק טלטול בעלמא ואין בזה שבות אחרת.

והי' נראה לבאר בכוונתו, דהכא שחל בשבת הא דאסרו רבנן הוא מחמת שנצטרפו לכאן ב' שבותין, דהתקיעה עצמה היא עובדין דחול ועוד דבשבת חיישינן שמא יעבירונו, ומחמת ב' שבותים גזרו כאן.

וכמו שהאריכו הפוסקים (מג"א ומחצה"ש או"ח סי' תקפח), דהכא טעם האיסור הוא ב' שבותים יחד.

ג.

שיטת אדה"ז באופן מחודש

והנה, באם נאמר כנ"ל דטעם האיסור הוא מב' שבותים, הנה בזה שהש"ס הביא רק טעמא דשמא יעבירונו נראה להוכיח דזהו עיקר טעם האיסור, וטעם השני אינו עיקר. וזה ק"ק.

ובחודש השביעי

טו

אמנם, מצינו לומר באופן אחר ומחודש, ע"פ אריכות לשונו הזהב של אדמו"ר הזקן בשו"ע שלו (סי' תקפח ס"ד): אע"פ שהתקיעה בשופר אינה מלאכה ואינה אסורה בשבת ויו"ט אלא מדברי סופרים משום עובדין דחול, ולמה אין דוחין איסור קל כזה מפני מ"ע של תורה כמו שדוחין אותו בכל יו"ט של ר"ה הואיל ואין בו שבות גמור, לפי שהכל חייבים בו ואין הכל בקיאים בו גזירה שמא יטלנו בידינו וילך אצל הבקי בו. עכ"ל.

והנראה בכוונתו דטעם האיסור עצמו הוא אך מדין עובדין דחול לבדו, דזהו גדר איסור תק"ש בשבת. ומה שנצרכו לגזירה דרבה, זהו רק ביאור לדין מפני מה הכא איכא איסור עובדין דחול ומ"ש מר"ה שחל בחול.

פירוש, דהאיסור הוא מדין עובדין דחול, ובזה לא עסקו כלל בהסוגיא דר"ה שם, דזהו פשוט שטעם האיסור הוא מדין עובדין דחול לבד.

ורק שהוקשה להגמ' מ"ט אמרו לאיסור זה אף במקום מצוה, הא מצינו ברדיית הפת שנאסרה מטעמא דעובדין דחול (כמו שציין אדה"ז שם בשוה"ג לפרש"י בשבת ג, ב. ולפי' הרי"ף והר"ן שם. וכ"ה משמעות הגמרא דלהלן. ובב"י סי' רנד), ואעפ"כ דחוהו במקום מצוה, דמי ששכח פת בתנור וקדש היום מותר להציל מזון ג' סעודות שהוא מצוה.

וביותר הוקשה להש"ס מה דבר"ה שחל בחול ודאי לא אמרו האיסור, דודאי לא ביטלו מ"ע מהתורה (כדלעיל), וכמו שהאריך הט"ז (או"ח שם) דאף שחכמים גזרו דברים נגד התורה, מ"מ במקום שנאמר בפירוש בתורה להתיר לא גזרו, וא"כ ודאי דבר"ה לא ביטלו מצוה המפורשת בתורה, ולזה קשה מאי טעמא נתעורר האיסור מחדש בר"ה שחל בשבת, הא לענין עובדין דחול ליכא שום חילוק בין שבת ליו"ט.

ורק לתרץ קושיא זו הובא בהש"ס גזירה דרבה, דלכך שאני שבת מכל ר"ה ונתעורר כאן האיסור דעובדין דחול, ושוב נאסרה התקיעה לגמרי מדין עובדין דחול לבד (ולא עקרו דבר המפורש בתורה, כיון שלא ביטלו המצוה לגמרי כל שנה).

ובזה יומתק ביותר אריכות ל' הרמב"ם דאף הוא נתכוין לכך, וזהו שפת בראשית בהטעם דעובדין דחול כיון שזהו טעם האיסור כאן (ודלא כשיטת הפוסקים הנ"ל שעיקר הטעם דהאיסור עצמו הוא מגזירה דרבה), ורק שהוקשה לי' מ"ט נתעורר כאן איסור דעובדין דחול, וע"ז הוא ההסבר דמחמת שבשבת איכא גזירה דרבה, הנה לזה נתחזק כאן האיסור דעובדין דחול ונתעורר לאסור התקיעה.



הוספה

אגרת קודש מכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע מליובאוויטש
בעניני עבודת השי"ת דראש השנה

דמעות משיביות ומשמחות

"עבודת היום דראש השנה, גם לגדולים ובעלי צורה, נראית כמו עבודה פשוטה: אמירת תהלים כל הזמן, מיעוט בשינה בשני לילות אלו ככל האפשרי, וזהירות מדברים בטלים עד קצה האחרון"

"עיקר עבודת ר"ה הוא בקבלת עול מלכות שמים"

עיקר עבודת ראש השנה הוא בקבלת עול מלכות שמים. לכן עבודת היום, גם בגדולים ובעלי צורה, היא בעבודה הנראית כמו עבודה פשוטה – באמירת תהלים כל הזמן, מיעוט בשינה בשני לילות אלו ככל האפשרי וזהירות מדברים בטילים עד קצה האחרון, גם משיחות איזה שיהי. כעבד אשר אין לו זמן, אף לא רגע לשבות ממלאכת אדונו, או כבן הטרוד בשמחת קבלת פני אביו, אשר במשך שנה תמימה לא ראה אותו פנים ויָאָד מאד כי לא יחטא במאור פניו של אביו (כי בר"ה הוא גילוי עומק הראשון דעשרה עומקים, בבחי' קירוב המאור אל הניצוץ, שהוא זמן "בהיותו קרוב" כנודע).

ההפרש בין תלונות היתום לבכיית הבן

זהו עניין התשובה דתקיעת שופר. כמו בן שצועק "אבא אבא רחמני והשיבני אליך ונשובה", וילולי יליל בצעקת הלב, די הארץ וויינט מעצמה (הלב בוכה מעצמו), בדמעות נוזלים ונובעים מעצמן, כבעל ייסורים גדולים ומלא מכאובים ר"ל שאינו צריך שום התבוננות בכדי לבוא לידי בכי, נאר עס וויינט זיך פון זיך אליין. והדמעות האלו, הם משיביות אותן, זיי מאכען אים זאהט ויש בהם גם שמחה. "א יתום ר"ל קלאגט, און א קינד וויינט" ("יתום

ובחודש השביעי

ז

– מתלונן, בן – בוכה), ההפרש ביניהם הוא, זה, היתום, אין לו שום משען והוא אומלל ר"ל בכל ענייניו. הבן, אם שאביו רחוק וצר לו מאד, מ"מ יש לו אב. כל ישראל נקראו בנים, בנים הם לאבות הגדולים (וכמארז"ל כי ידעין הנשמות שבעולם העליון מאי דבהאי עלמא, וזכות אבות לא תמו) ובנים אנחנו לאבינו שבשמים.

וזוהו "כי אבי ואמי עזבוני והוי' יאספני". שגם אם ח"ו בהעדר עבודה דמוח ("אבי") בהתבוננות ולימוד התורה, ולב ("אמי") בהתפעלות והסכסם חזק בתפלה, שעיי"ז שעוזבים "יום יומיים תעזבך", ויום ירדוף יום בבהלה אחרי כל ההבל ואשר לא יועיל, עם כי מתטמטם ר"ל הלב והמוח – מ"מ הנה ע"י התשובה (ובזמן דעשרת ימי תשובה שהוא גילוי המאור – "בהיותו קרוב" – הבא אחרי העבודה דחודש אלול שנקרא "ימי הרחמים", שאז מאירים י"ג מידות הרחמים בעולם) הנה "והוי' יאספני", להיות כי הוא אבינו מלכנו.

"בני מר בלול בשמחה פנימית"

וע"י אמירת הפסוקים (קודם התקיעות), הנה "עלה אלקים בתרועה" – אמר דוד: אין גדול מן השופר. וכדאייתא במכילתא (יתרה), כל מקום שנאמר שופר בכתובים, סימן יפה הוא לישראל כו', שהוא מסלק מדת הדין ומקרב מדת הרחמים (פרקי דר"א) ומרחם עליהם והופך מדת הדין לרחמים (מד"ר ויקרא פכ"ט).

וכל אחד ואחד מישראל בזכרו חסד העליון הלזה, הנה ייהפך לבכו מצער לעונג, ובכה יבכה במר נפשו, בלולה משמחה פנימית על גילוי אור פני אבינו שבשמים, ויראה ויפחד להקל ראשו ח"ו. וישתדל להרבות בתפילה ותחנונים ולשמוע דא"ח, או ללמוד בעצמו, להיות הימים האלו קדושים וטהורים מכל סיג חומר ממש והוא רק עבודה צרופה בקבלת עול מלכות שמים, דיודע דקבלת עול הוא כמין הכרח.

ללא הכנה, גם הימים הנוראים יעברו בקור רוח

אלא שגם זה בא ע"י עבודה והכנה תחלה, דאם לא יכין לו לזה . . לפשפש במעשיו ולטהר לבבו, הנה גם בימים הנוראים האלו, ימי היראה הטהורה, יהי בקור רוח. ורק כאשר יהי הכנה טובה מתחלה . . לעשות ההכנה שיהי אח"כ יום הדין ליום רחמים בגילוי אור אלקי ב"משפט אלקי יעקב", שהאלקות יומשך בריבוי טוב בכל השנה הבע"ל.

ומוכן דבר זה ביותר בהשגת שכל. כי לפי אופן הכנת כלי שכלו והשתדלותו, כן יהי האור והגילוי בשכלו. דאינו דומה מי שמכין את עצמו אל הלימוד בעיון ומצחצח כוח שכלו, או מי שאינו מצחצח חושיו כלל.

(אגרות קודש חלק י עמוד תכה)

שבת שובה ויום הכיפורים

"שובו מדרכיכם הרעים"

"דרשו" ו"קראוהו" "בהמצאו" ו"בהיותו קרוב"

אופן התשובה דעשרת ימי תשובה

גדר הכפרה דיום הכיפורים והתשובה שעמה

תוכן העניינים

"דרשו" ו"קראוהו" "בהמצאו" ו"בהיותו קרוב"

"דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב, אלו עשרה ימים שבין ר"ה ויוה"כ"; ביאור ב' הפרטים ד"דרשו" ו"קראוהו" בעבודת התשובה דימים אלו; השייכות לפר' האזינו – הנקראת בשבת תשובה.

(ע"פ לקוטי שיחות חלק לד עמ' 200 ואילך)

אופן התשובה דעשרת ימי תשובה

ביאור המובא בכתבי האריז"ל ד"כל מי שאינו בוכה בעשי"ת אין נשמתו שלימה"; מהות עבודת התשובה, ואופן העבודה הנדרש בעשי"ת.

(ע"פ לקוטי שיחות חלק ט עמ' 204 ואילך)

גדר הכפרה דיוהב"פ והתשובה שעמה

יישב קושית הכס"מ על הרמב"ם בדין תשובה דיוהב"פ ע"פ הוכחות דשיטת הרמב"ם דמקודשת הוא דאיכא ב' מיני כפרה וב' מיני תשובה, ועפ"ז יבאר בטוב טעם ח' רבי ורבן בזה.

(ע"פ לקוטי שיחות חלק כז עמ' 124 ואילך)

"דרשו" ו"קראוהו" "בהמצאו" ו"בהיותו קרוב"

"דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב, אלו עשרה ימים שבין ר"ה ויוה"כ"; ביאור ב' הפרטים
ד"דרשו" ו"קראוהו" בעבודת התשובה דימים אלו; השייכות לפר' האזינו – הנקראת בשבת תשובה

א. כתב הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ב ה"ו): "אע"פ שהתשובה והצעקה יפה לעולם,
בעשרה הימים שבין ראש השנה ויום הכפורים היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד שנאמר
(ישעי' נה, ו) דרשו ה' בהמצאו", ומקורו בדרשת הגמרא (ר"ה יח, א) על פסוק זה ("דרשו ה'
בהמצאו") – שהזמן שבו הקב"ה "מצוי לו" (לכל יחיד מישראל) – "אלו עשרה ימים שבין
ר"ה ליוה"כ".

אמנם, בגמ' הובא זה לענין הצעקה והתפלה לבטל גזר דין – ד"גזר דין של ציבור . . אע"ג
שנחתם נקרע" לעולם (ע"י צעקה), "בכל קראנו אליו", משא"כ ביחיד הוא רק "בהמצאו"
– אלו עשרה ימים שבין ר"ה ליוה"כ";

אבל הרמב"ם לא הזכיר כאן ענין של "גזר דין", והביא זה לענין מעלה התשובה – שבעשרה
ימים אלו "היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד", היינו שלבד זאת ש"מתקבלת היא (אצל
הקב"ה) מיד", התשובה עצמה "היא יפה ביותר". ומשמע מזה, שעיקר התועלת מ"קירוב" זה
של הקב"ה בעשרה ימים אלו, היא בענין התשובה דוקא.

וצריך להבין: זה שהקב"ה "מצוי" לכאו"א מישראל, צ"ל מביא לידי תוספת התעוררות
בכל עניני עבודת השם, ובפרט בעבודת התפלה להקב"ה, דכאשר הקב"ה הוא "מצוי" אליו

בודאי שתפלותיו – באיזה ענין שהוא – מתקבלות מיד כו'; אבל מהי השייכות המיוחדת דקירוב זה לענין התשובה?

ב. וי"ל דיובן זה בהקדם ביאור הפסוק "דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב" – דלכאורה יש להבין כפל הלשון (א) דרשו ה' בהמצאו, (ב) קראוהו בהיותו קרוב?

ע"ד הפשט יש לומר שהכפל הוא (רק) ליופי המליצה. אבל ע"ד ההלכה והדרוש (ובפרט ע"פ פנימיות הענינים), מסתבר לומר שהם שני ענינים חלוקים – שיש בכל אחד מהם תוכן וחיידוש מיוחד.

ויש להוסיף: בשני חלקי הפסוק יש שני שינויים: (א) באופן פעולת האדם – "דרשו" או "קראוהו", (ב) באופן גילוי הקב"ה להאדם – "בהמצאו" או "בהיותו קרוב".

וע"פ הנ"ל שהם שני ענינים חלוקים בתוכן, מסתבר, ששניהם תלויים זב"ז: מצד זה שהקב"ה הוא "בהמצאו" – "מצוי לו" – צ"ל בישראל ענין ה"דרישה" ("דרשו"); והתוצאה של "בהיותו קרוב" (קירוב הקב"ה לעם ישראל) היא – "קראוהו".

וכפירושו הפשוט בכתוב זה, דמש"נ "בהמצאו" (ו"בהיותו קרוב") אינו תוצאה מ"דרשו ה'" (ו"קראוהו") (ע"ד מש"נ "ובקשתם גו' את ה"א ומצאת כי תדרשנו גו'"), אלא להיפך, שדרישת האדם את ה' היא תוצאה מזה שהקב"ה הוא "בהמצאו".

ג. ויש לומר הביאור בזה:

"בהמצאו" הוא מלשון "מציאה", שגדרה של "מציאה" הוא שהיא באה בהיסח הדעת, מבלי כל השתדלות מצדו (דלא יתכן לומר שהאדם יהי' טורח לחפש מציאה, שהרי הגדר של "מציאה" הוא, שמוצא אותה, שלא מדעתו). ומזה מובן דזה שקירובו וגילוי של הקב"ה לישראל שבפסוק זה מתואר בתיבת "בהמצאו", ה"ז משום שהגילוי הוא (גם) למי שאינו ראוי לכך מצד עצמו אל בא "בהיסח הדעת", והיינו מי שצריך לעבודת התשובה.

וזוהי השייכות המיוחדת דפסוק זה ל"עשרה ימים שבין ר"ה ליוהכ"פ" וענין התשובה:

בתחלת השנה, כאשר האדם עושה חשבון-צדק אליבא דנפשי' ממעשיו דבוריו ומחשבותיו במשך שנה שעברה, וידע אינש בנפשי' שמצבו הרוחני הוא רחוק מכפי הרצוי, ועכ"פ מכמאן דבעי ל' למעבד, יוכל ליפול ביאוש ח"ו, בחשבו מי אתה ומה אני שאוכל להתקרב אל השם.

ובמענה על זה אמר קרא, שבעשרה ימים אלו – "דרשו ה' בהמצאו", הקב"ה "מצוי לו" בדרך מציאה, שאינו תלוי כלל בעבודת והכנת האדם; ולכן אינו נוגע בזה מצבו הרוחני של האדם, אם עבודתו במשך השנה היתה כדבעי וראוי הוא לקירוב זה או לאו; ויתירה מזו – אפילו לא טרח האדם "לחפש" את ה' (כמש"נ "ובקשתם משם את ה"א ומצאת"), הרי כיון שהקירוב בא בדרך "מציאה", הרי הוא לכל ישראל בשווה.

ובחודש השביעי

כג

והטעם לזה – "כי נער ישראל ואוהבהו", וכדאיתא במדרש (אגדת בראשית פ"ה, א) "כשם שבנו של אדם כשהוא תינוק קטן אם יחטא אין אביו מסלק עליו מפני שהוא קטן . . כך ישראל אפילו חוטאין כו' כי נער ישראל ואוהבהו", והיינו, שאהבת הקב"ה לישראל היא כאהבת אב לבנו הקטן, שהיא אהבה עצמית ובלתי תלוי' בהנהגת הבן, שלכן, גם כשבנו הקטן מתנהג היפך רצון אביו – "אין אביו מסלק עליו".

וזהו הטעם לכך שגם כשהנהגת איש ישראל אינה כדבעי, הרי בהגיע עשרה ימים אלה שבין ר"ה ליוהכ"פ, הקב"ה "מצוי לו" – בדרך מציאה, ואינו "מסלק עליו".

ד. אמנם עדיין ניתן לשאול:

העזר והסיוע מלמעלה יכול לבוא בדרך "מציאה" שלא לפי ערך עבודתו, אבל הסיוע הוא באופן שהאדם אינו מרגיש את קירבתו של הקב"ה.

[וע"ד נתינת צדקה של בשר ודם להבדיל, שיש עצם נתינת הצדקה עצמה, וענין שני נוסף ע"ז צ"ל "המפייסו" – לתת הצדקה בסבר פנים יפות באופן שהעני ירגיש את קירובו של נותן הצדקה, ש"מתאונן עמו על צרתו . . ומדבר לו דברי . . ניחומין כו"'].
ולפיכך יכול אדם לומר, דהן אמת שמפני האהבה העצמית של הקב"ה לעם קרובו אינו "מסלק עליו" גם כשהם חוטאים, והוא "מצוי לו" בדרך מציאה – מ"מ אולי אין כאן קירוב, שהאדם ירגיש קירובו של הקב"ה אליו, כי לזה צ"ל הכנה מתאימה של האדם, שיהי' "כלי" מתאים (ולא שייך שיהי' כלי ראוי ל"קירובו" של הקב"ה מבלי עבודה כדבעי).

וע"ד במשל הנ"ל מאהבת האב אל בנו הקטן, דאף שאין האב "מסלק עליו" גם כשהבן חוטא נגד אביו, מ"מ לכאורה לא שייך לומר שבמצב כזה תתגלה אהבת האב אל הבן באופן שהבן ירגיש קירובו של האב אליו.

וזהו מה שממשיך הכתוב ("דרשו ה' בהמצאו) (ומוסיף) קראוהו בהיותו קרוב" – שנוסף ע"ז שהקב"ה "מצוי לו", ועוזרו ומסייעו לשוב אליו, הוא "קרוב" לכל איש ישראל, מבלי הבט על מעמדו ומצבו הרוחני, באופן שבימים אלה מרגיש באופן גלוי אהבתו וקרבתו של הקב"ה לישראל.

ה. שני ענינים אלו בהתקרבות השם לעמו ישראל (בעשרה ימים אלה), תכליתם לעורר את ישראל להתקרב אליו ית', "כמים הפנים לפנים". ועפ"ז מובן, שאופן התקרבות האדם להשם, הוא בהתאם לאופן קירובו של הקב"ה אליו:

זה שהקב"ה "מצוי" לכא"א מישראל, בדרך מציאה (מבלי כל השתדלות מצד האדם) – מעורר את האדם, שתמורת זה שהיחס שלו לעניני תומ"צ הי' באופן של "מציאה" (שהיתה חסרה אצלו ההשתדלות והיגיעה בעבודת השם), צריך הוא להשתדל ולהתייגע להתקרב אל השם.

וזהו מה שאומר הכתוב – "דרשו ה' בהמצאו", שהמצב ד"בהמצאו" מעורר את האדם שידרוש את ה', ולכן נקט הכתוב "דרשו" דוקא (ולא "בקשו" וכיו"ב) – כי הלשון "דרשו" מורה על בקשה וחיפוש חזק ביותר, ועד – דרישה לשון "תביעה".

[ע"ד מחז"ל (ר"ה ל, א) "עבדינן זכר למקדש . . . ציון . . . בעיא דרישה" – שהדיוק בזה הוא דרישה דוקא, שבקשה בעלמא על הגאולה אינה מספיקה, אלא צ"ל דרישה ותביעה (תמידית), וכדברי חז"ל (שהובאו להלכה) דזה שאנו מתפללים ג"פ ביום על הגאולה, הוא מפני שישראל צריכים לחבוע את הגאולה מהקב"ה, ובזה גופא – באופן של "את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח", דרישה ותביעה שיבוא משיח צדקנו במהירות, מיד ממש].

והענין השני שבכתוב – "בהיותו קרוב", היינו הסיוע משמיא באופן שהאדם יכול להרגיש קרבתו ואהבתו הגלוי' של הקב"ה לעמו ישראל – מביא את האדם למצב ועבודה דומה – מדה כנגד מדה – שעבודתו היא באופן של "קראוהו", וכידוע ש"קריאה" (בקול ודיבור) מורה על ענין הגילוי (כמו דיבור האדם ש"מגלה . . . מה שהי' צפון ונעלם במחשבתו"), והיינו שאינו מסתפק בדרישה (שמצד פנימיות נפשו), אלא עושה ככל יכולתו שהשכינה תאיר אצלו בגילוי, בכל כחות נפשו.

* * *

ו. בכו"כ שנים קוראים בשבת שובה – השבת של עשי"ת – פרשת האזינו. וע"פ דברי השל"ה הידועים, שתוכן כל פרשה שייך לזמן שקוראים אותה, מובן, שיש רמז בפרשת האזינו לענינם הנ"ל של עשרת ימי תשובה.

ואכן מצינו שהענין הנ"ל שבעשי"ת נרמז בתחילת הפרשה:

עה"פ האזינו השמים גו' ותשמע הארץ גו' איתא בספרי: "לפי שהי' משה קרוב לשמים לפיכך אמר האזינו השמים, ולפי שהי' רחוק מהארץ לפיכך אמר ותשמע הארץ". והקשר דענין זה לעשרת ימי תשובה פשוט – שמכיון שאז הקב"ה הוא "בהמצאו . . . קרוב" לכא"א מישראל, הרי ביכלתו של כל איש ישראל להיות "קרוב לשמים", להרגיש את עצמו קרוב להקב"ה ("שמים"), ובדרך ממילא – "רחוק מן הארץ" (ענינים ארציים וחומריים).

וע"פ המבואר לעיל בארוכה, שבפסוק זה – "דרשו את ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב" – נרמזו שני אופנים בקירובו של הקב"ה לישראל, ובהתאם לזה – שני אופנים בהתקרבות האדם אל השם – יש לומר, ששני אופנים אלו נרמזו גם במאמר הספרי הנ"ל.

ז. ויובן זה בהקדים תוספת ביאור בדברי הספרי "לפי שהי' משה קרוב לשמים . . . רחוק מן הארץ":

רבינו הזקן מפרש (בספרו לקוטי תורה, האזינו עד, ב) הכתוב האזינו השמים גו' ותשמע הארץ גו'

ובחודש השביעי

כה

– דשני הענינים ד"שמים" ו"ארץ" ישנם בעבודת השם: "שמים" קאי על התורה, "שהתורה היא מן השמים" ("מן השמים דברתי גו") "והארץ היא . . מצות . . מעשיות בפועל ממש" (שרוב המצוות ככולן קיומן הוא בדברים גשמיים וארציים); ולכאורה צריך ביאור: כיצד אפשר לבאר את מאמר הספרי הנ"ל, שמשה הי' "רחוק מן הארץ", לפי פירוש אדה"ד ד"ארץ" קאי על המצות?

וי"ל הביאור בזה:

על פי פירוש הפשוט, ש"שמים" מורה על ענינים רוחניים ו"ארץ" מורה על ענינים ארציים – הרי הריחוק מן הארץ הוא ענין של שלילה בלבד, שהאדם הוא מורחק ומושלל מענינים ארציים; אבל לפי פירוש אדה"ז שגם "ארץ" מורה על ענינים רוחניים, צריך לומר, שגם ענין ה"ריחוק" אין תוכנו שלילה וניתוק, אלא הא גופא הוי דרך בעבודת השם, דהיינו, שעבודת ה' בעניני "ארץ" (מצוות) היא בבחי' "ריחוק".

הסברת הענין:

העבודה בבחי' "קירוב" ענינה – שהאדם מרגיש קירובו לה', והיינו כשמבין ומשיג בשכלו גדלות האל, וכן מרגיש בנפשו אהבת השם וכו'; והעבודה בבחי' "ריחוק" היא קבלת עול מלכות שמים, דגם כשחסר בעבודת המוחין והמדות (שדעתו קצרה להבין בגדלות האל ועדיין לא הגיע לכך שלבו יתעורר באהבה להשם וכו', כך שהוא מרגיש את עצמו "רחוק" מהשם), מ"מ, הוא עובד עבודתו מתוך קבלת עול מלכותו יתברך.

וזהו הפירוש (הפנימי) ב"קרוב לשמים (תורה) . . רחוק מן הארץ (מצוות)" – בעבודת השם גופא:

ע"י לימוד התורה נעשה "יחוד נפלא" של שכל האדם וחכמתו יתברך, עד שנעשים "לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה", כי כשהאדם מבין ומשיג דברי תורה כדבעי, הרי הד"ת שלמד מתאחדים עם שכלו והיו לאחדים – וזהו "קרוב לשמים", שבנוגע ל"שמים" – תורה – צריך האדם להיות "קרוב", שתפיסת דברי תורה היא בדרך "קירוב";

משא"כ מצות, הרי המכוון העיקרי הוא – קבלת עול מצות, "אשר קדשנו במצותיו וצונו". שלכן עיקר ענין המצות הוא (לא כוונת המצות – שעל ידה מרגיש האדם שייכותו להמצוה והתועלת וכו' שיש בעשייתה – אלא) – מעשה המצות, כי דוקא בהעשי' בפועל בא לידי ביטוי דעושה מפני "וצונו", ביטול האדם להקב"ה וקבלת עולו יתברך. וזהו הפירוש ב"רחוק מן הארץ" ע"פ הפירוש שקאי על מצות – שהעבודה של "ארץ", קיום המצות, צ"ל בדרך "ריחוק", העבודה דקבלת עול.

ה. ולפי זה יש לומר עוד, ששני דרכים אלו הם כנגד שני הענינים שנרמזו בפסוק "דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב":

"דרשו ה' בהמצאו" – שהיא דרישת האדם כאשר הקב"ה הוא (רק) "מצוי לו", אבל אין עדיין הרגשה של קירוב וגילוי אל האדם – היא ע"ד העבודה דקבלת עול, שהאדם מרגיש עצמו "רחוק" מהשם, אלא שמקבל עליו עולו יתברך.

משא"כ "קראוהו בהיותו קרוב" – היא העבודה באופן של "קירוב" וגילוי (כנ"ל), שהאדם מתייגע בשכלו להבין חכמתו יתברך, עד שנעשה "יחוד נפלא" כנ"ל; וכמבואר גם בתניא בטעם ש"עסק התורה נקראת בלשון קריאה . . . שע"י עסק התורה קורא להקב"ה לבוא אליו כביכול כאדם הקורא לחבירו שיבא אליו וכבן קטן הקורא לאביו לבא אליו להיות עמו בצוותא חדא" (וכמו שמבאר שם ש"קריאה" זו היא על ידי התורה דוקא) – ע"ד המבואר לעיל בפירוש "קרוב לשמים".



אופן התשובה דעשרת ימי תשובה

ביאור המובא בכתבי האריז"ל ד"כל מי שאינו בוכה בעשי"ת אין נשמתו שלימה";
מהות עבודת התשובה, ואופן העבודה הנדרש בעשי"ת

א. איתא בכתבי האריז"ל (פע"ח שער השופר פ"ה ובכ"מ): "כל מי שאינו בוכה בעשרת ימי תשובה אין נשמתו שלימה". ובפשטות, הכוונה היא ע"פ הידוע שעל עשי"ת נאמר "קראוהו בהיותו קרוב" (ישעי' נה, ו), שהקב"ה קרוב בצורה מיוחדת לכל יחיד בבני ישראל.

בזמן נעלה כזה, המסוגל לתשובה במיוחד – ויהודי אינו מתעורר בתשובה, וחסר אצלו הרגש הטבעי המתבטא בבכי. אדם כזה, כפי הנראה "אין נשמתו שלימה", היא התרחקה ממקור חוצבה באלקים חיים ולכן אין היא חשה את הקירוב המיוחד דימים אלו.

אמנם, ממשמעות הלשון "כל מי שאינו בוכה" נראה שקאי גם אצדיקים גמורים, שגם הם צריכים להתעורר בבכי בימי עשי"ת, ולא רק אנשים פשוטים. וכמפורש אודות האריז"ל עצמו (סי' האריז"ל סוף סדר הנסירה): "הרב זלה"ה הי' נוהג לבכות בראש השנה ויום הכיפורים".

ולכאורה, צדיקים גמורים – שנשמתם באמת שלימה, אינם שייכים כלל לענין של חטא כפשוטו, וכיצד שייך לתבוע מהם שיתעוררו בבכי של תשובה? ועד כדי כך ש"מי שאינו בוכה . . אין נשמתו שלימה"?!

אכן, בכי של תשובה שייכת גם אצל צדיקים, והוא מצד הענוה – שהצדיק אינו יודע מה מעמדו ומצבו האמיתי. וכסיפור הגמרא (ברכות כח, ב) אודות ר' יוחנן בן זכאי שבכה קודם פטירתו ואמר "איני יודע באיזה דרך מוליכין אותי".

אבל, עדיין נותרת שאלה – כיצד אומרים שמוכרח שתהי' בכי' ? והרי ישנם צדיקים גמורים שאינם טועים בהערכת מצבם (ואדרבה: הדרך האמיתית בעבודה היא לדעת גם את מעלות עצמו) – וא"כ, כיצד אפשר לומר שהצדיק מוכרח לבכות בעשיית (ועד שבלא זה "אין נשמתו שלמה"), והרי בידעו מעמדו ומצבו האמיתי (שהוא בתכלית השלימות), על מה יבכה ? !

והנה, בלקוטי־תורה (תצא לו, ד) מבאר רבינו הזקן (בעל התניא והשו"ע), שהבכי' המכוונת ב"כל מי שאינו בוכה", אינה דוקא תשובה על חטא ועון, כי־אם בכי' הנובעת מדביקות בה', וככתוב (זח"א צח, ב במדרש הנעלם) אודות רבי עקיבא שכשלמד סודות התורה "זלגו עיניו דמעוּת".

אבל, מכך שכולל באותו לשון "כל מי שאינו בוכה" גם צדיקים גמורים וגם אנשים פשוטים, מוכרח שיש "צד השווה" בבכי' של שניהם, וגם הבכי' של הצדיקים נובעת מאותה סיבה של האנשים הפשוטים.

ב. הביאור בזה:

עיקר ענין התשובה הוא מלשון "והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה" (קהלת יב, ז). הנשמה שבה וחוזרת למקורה העליון אצל "האלקים אשר נתנה".

וכיון שאפילו צדיקים גמורים ירדו מן העולם העליון לעולם הזה – הרי שגם הם אינם במעלתם האמיתית כפי שהיו קודם התלבשותם בגוף. וכמבואר בספר התניא (ח"א פל"ז) שאפילו "צדיק גמור עובד ה' ביראה ובאהבה רבה בתענוגים" אינו יכול להגיע ל"מעלת דביקותו בה' בדחילו ורחימו בטרם ירידת נשמתו לעוה"ז החומרי". כי "הגוף אינו יכול לסבול" את הדרגות אותם משיגה הנשמה קודם התלבשותה בו.

ולכן גם בצדיקים שייכת בכי' על ריחוק נשמתם ממקור חוצבה, מעין ובדוגמת בכיית האנשים הפשוטים על ריחוקם ממקור מים חיים.

אבל עדיין צריך להבין:

ירידה זו של הנשמה איננה תלוי' בבחירת ורצון האדם. כזו היא גזירת הקב"ה, ואותה צריכים לקיים, ואם־כן על מה יש לו לצדיק לבכות, בשעה שהוא כלל אינו "אשם" בריחוק נשמתו ממעמדה ומצבה קודם שנתלבשה בגוף ?

אמנם, אם הצדיק הי' חושב על טובתו האישית, הי' לו על מה להצטער, שכן בוודאי קודם שירד בגוף הי' זה טוב יותר עבורו. אבל מכיון שצדיק אמיתי אינו חושב כלל על עצמו, וכל מגמתו היא אך ורק לקיים את הרצון העליון, אם־כן מה לו לבכות בהיות ש"הוא אמר ויהי", ודוקא בירידתו נשלמת הכוונה העליונה ?

ג. הביאור בזה:

הנשמה היא "חלק אלוהי ממעל ממש" (תניא רפ"ב), ואף לאחר ירידתה והתלבשותה בגוף נשארת היא אלקית. ולכן, יש בה תמיד את הכח שלא להתפעל ממצואות הגוף שהיא מתלבשת בו, ולצאת מההגדרה הפשוטה של "נברא" ולהתבטל במקורה העליון לחלוטין.

הדרך לפעול יציאה ו"ביטול" זה הוא דוקא ע"י ההתמרמרות והבכ"י על המציאות שלה כישות נפרדת מהאלקות הפשוטה. וכמרומו בפסוק "מן המיצר קראתי יי' ענני במרחב יי' – כאשר אדם מרגיש שמבלי הבט על כל המעלות עליהם הגיע ע"י עבודתו, נמצא הוא עדיין ב"מיצר". מעצם ה"קריאה" הזו מן המיצר – יוצא הוא מן המיצר אל המרחב ונותן לנשמה את האפשרות להתאחד בה' בתכלית.

וזהו היתרון בעבודה של עשרת ימי תשובה על כל ימות השנה. כל ימות השנה – היהודי עובד עבודתו כנברא העובד את בוראו, ועל החסרונות בעבודתו חוזר הוא בתשובה. בעשרת ימי תשובה, כאשר ישנו הגילוי המיוחד של "קראוהו בהיותו קרוב", אזי יכול כל אחד, גם כזה הזקוק לתשובה כפשוטה, לעשות תשובה פנימית ועמוקה של יציאה מגדר נברא עד להתאחדות עם מקורה העליון של הנשמה.

מסיבה זו יכול כל אחד, צדיקים גמורים כאנשים פשוטים, לעשות בימים אלו תשובה מתוך מרירות על ריחוקם השווה מה'. ועל ידי כך לבוא ל"מרחב יי'".



גדר הכפרה דיוהכ"פ והתשובה שעמה

יישב קושית הכס"מ על הרמב"ם בדין תשובה דיוהכ"פ ע"פ הוכחות דשיטת הרמב"ם דמקודשת הוא דאיכא ב' מיני כפרה וב' מיני תשובה, ועפ"ז יבאר בטוב טעם ח' רבי ורבן בזה

א.

יקדים דלהרמב"ם ע"כ צריך לחלק בין שעיר לכפרת היום

גבי הכפרה דשעיר המשתלח, כתב הרמב"ם (הל' תשובה פ"א ה"ב): שעיר המשתלח מכפר על כל עבירות שבתורה הקלות והחמורות, בין שעבר בזדון בין שעבר בשגגה, בין שהודע לו בין שלא הודע לו הכל מתכפר בשעיר המשתלח, והוא שעשה¹ תשובה, אבל אם לא עשה תשובה אין השעיר מכפר לו אלא על הקלות.

והק' בכס"מ, דמ"ש הרמב"ם שעל הקלות מכפר השעיר אף בלא תשובה, הוא היפך משמעות הגמ', דבשבועות (יב, סע"כ ואילך) איתא גבי פלוגת רבי ורבנן, דלדעת רבי ש"על כל עבירות שבתורה בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה יום הכיפורים מכפר" הנה אף בחמורות מכפר בלא תשובה, ולרבנן דאמרי דיוהכ"פ אין מכפר אלא על השבים", אף בקלות אינו מתכפר בלא תשובה וא"כ שיטת הרמב"ם הוא דלא כמאן, מה שחילק בין חמורות לקלות לענין זה. ובייחוד דהרמב"ם עצמו פסק כבר כרבנן בהלכה זו דהכפרה תלוי' בתשובה, וכ"ה בהלכה שלאח"ז דכתב ד"עצמו של יוה"כ מכפר לשבים", וא"כ מנ"ל להרמב"ם לחדש דבקלות מתכפר אף בלא תשובה.

(1) וי"ג (בכ"י ודפוסים רמב"ם) "שיעשה תשובה" – ראה ספר המדע (ירושלים, תשכ"ד).

ובחודש השביעי

לא

והנראה לבאר בזה בדרך פשוטה דלהרמב"ם תרי מיני כפרה איכא כאן, וכפרת "שעיר המשתלח" אינה הכפרה ד"עצמו של יוה"כ" כ"א הם ב' כפרות נפרדות², ומ"ש בגמ' גבי פלוגתת רבי ורבנן הוא רק לענין הכפרה דעיצומו של יום.

ומוכח הוא מלשונות הרמב"ם גופא, דמה שהביא הכס"מ שפסק הרמב"ם כרבנן בהלכה שלאח"ז, שם מיירי בכפרה דעיצומו של יום, ועפ"ז מחוור מה שסתם בלשונו ולא חילק שם בין קלות לחמורות דבזה לא שנא, ואינו מכפר אלא לשבים אף בקלות³, משא"כ הכא דמיירי בשעיר חילק וכתב בפירוש דיכפר אף בלא תשובה⁴.

אמנם הא גופא צע"ג מהיכי תיתי לחלק כן, והא גופא טעמא בעי⁵ מפני מה חילק הרמב"ם דגבי כפרת שעיר אי"ז תשובה בקלות⁶.

ב.

יבריח דלהרמב"ם ב' סוגי כפרה איבה

וי"ל בזה, בהקדם הדיוק בלשון הרמב"ם בההלכה הנ"ל, דכתב שם ש"בזמן הזה⁷ שאין ביהמ"ק קיים ואין לנו מזבח כפרה, אין שם אלא תשובה כו", היינו דבזה"ז איכא רק כפרה

המכפר, אלא שצריך להיות, בנוגע לחמורות, גם תשובה.

(5) וראה בהכרח דברי הרמב"ם – לח"מ לרמב"ם שם. תוספת יוה"כ פ"ד (ד"ה ולענ"ד) וגבורת ארי (ד"ה ועל החמורות) ליומא פה, ב. מנ"ח מצוה סדסד קרוב לסופה. ובכו"כ מפרשי הרמב"ם.

(6) בירושלמי יומא פ"ח סה"ו (ועד"ז בירושלמי שבועות פ"א ה"ו) עשה אע"פ שלא עשה תשובה. ובכו"כ מפרשים שמכאן מקור הרמב"ם דהשעיר מכפר על הקלות אף בלא עשה תשובה*. אבל צ"ע החילוק בין שעיר המשתלח ליוה"כ פ"ב שכתב שמכפר רק לשבים. וראה שירי קרבן לירושלמי שבועות שם. ועוד.

(7) בכמה גירסאות דהרמב"ם (ראה רמב"ם הנ"ל הערה 1): בזמן שאין בית המקדש, וליתא תיבת "הזה".

(2) להעיר מחידושי הרשב"א שבועות שם ד"ה קשיא אשמעתין.

(3) כמבואר בלח"מ כאן ה"ג. וראה גם כס"מ שם ד"ה ועצמו. ועוד.

(4) בחבור התשובה להמאירי (משיב נפש מאמר ב פי"ג) "ומה שאמרו בקצת מקומות שמכפר על הקלות אף בלא תשובה ביאור אע"פ שלא התעורר תכלית הערה עד שיבא ממנה לידי תשובה גמורה". אבל לא נרמז לכאורה מזה ברמב"ם, ואדרבא כותב "אבל אם לא עשה תשובה... מכפר לו... על הקלות". והמאירי לשיטתו ש"שעיר הוא סבת הכפרה והתשובה היא הכפרה"*. (וכן כ' שם לגבי עצמו של יום הכפורים ויסורי' ומיתא ד"כלם הערה המגעת לו באי זה מאלו והכל סבת התשובה והיא הכפרה"). אבל ברמב"ם מפורש "שעיר המשתלח מכפר על כל עבירות כו' והוא שעשה תשובה". ומשמע שהשעיר הוא הוא

(* ואף שדעת הרמב"ם אינה מתאימה עם מ"ש בירושלמי שם בנוגע ל"ת, דהרי בירושלמי חילק בין עשה ול"ת, משא"כ להרמב"ם – ראה כס"מ כאן ה"ב ד"ה ומה הן – י"ל שבפרט זה (מה הן הקלות והחמורות) פסק הרמב"ם כתנא ביומא (פ"ו, רע"א).

(* ולהעיר גם ממשנת" בחסידות ע"ד שעיר המשתלח – מאמרי אדה"ז פרשיות ח"ב ע' תתכח; דרמ"צ (ק"א, ב): ולא ה"י בא לכפר החטא ממש דק להסיר הקטרוגים כו'.

ע"י תשובה, וזה תמוה דהא להרמב"ם איכא גם כפרה שע"י עיצומו של יום אף בלא עבודת השעיר, וכמו שכתב בעצמו לאח"ז בהלכה זו ד"עצמו של יום הכיפורים מכפר לשבים", וא"כ מהו שכתב דהאידינא איכא רק כפרה ע"י תשובה.

ובפשטות הי' נראה דמ"ש "אין שם אלא תשובה" פירוש דאין עוד כפרה התלוי' במעשה האדם ע"י עבודה וכיו"ב, אמנם טעמא בעי מה ראה הרמב"ם להדגיש זה ומאי שנא מכפרה שע"י היום, וגם צ"ב אמאי לא כתב כן בפירוש ד"אין לו להאדם אלא תשובה, דמלשונו "אין שם אלא כו" נראה דליתא כלל⁸ סוג אחר דכפרה⁹.

ועל כן נראה דבתחילת דבריו קאי בסוג אחד דכפרה, שכפרה זו אינה בזה"ז כלל אלא ע"י תשובה, ומ"ש לאח"ז דעצמו של יוה"כ מכפר הוא בסוג אחר דכפרה שלא קאי בי' מקודם.

ג.

יבאר ג' אופני הכפרה שברמב"ם כאן

והנראה בזה, דבגדר כפרה איכא למימר בי' אופנים, דאפשר לומר שהוא לכפר את העבירות עצמם, היינו החפצא דמעשים האסורים, ואפשר לומר דהוא רק לכפר על הגברא עושה האיסור.

ובזה יש לבאר שיטת הרמב"ם בזה, דס"ל לב' סוגי הכפרה הנ"ל ואלו הם בי' מיני הכפרות שמנה כאן, ובהקדם דיש לומר שהכפרה על מעשה האסור עצמו הוא תלוי ג"כ במעשה הנעשה ע"י האדם, אמנם ע"מ לכפר רק על הגברא זה אפשר אף בפחות מזה.

ועפ"ז י"ל, דהכא מיירי הרמב"ם בכפרה על המעשה, וכלשונו כאן ד"תשובה מכפרת על כל העבירות", וזהו שהדגיש דבזמן הזה "אין שם אלא תשובה", פירוש דכפרה זו על החפצא דהאיסור ליכא בזה"ז אלא רק ע"י קיום מצות התשובה, דהא א"א לעבודה אחרת ע"י מעשה האדם, שאין לנו מזבח.

ואף גבי עבודת השעיר הדגיש דהוא "מכפר על כל עבירות שבתורה", היינו על המעשה האסור עצמו.

(8) ראה מפרשי היד בתחלתו.

(9) ופשיטא שאין לומר דלדעת הרמב"ם אין מכפר אלא תשובה, משא"כ יוה"כ פ אינו בגדר מכפר, ורק שהתשובה מכפרת ביום הכיפורים בלבד (וראה רמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ז) – כי זהו היפך פשטות לשון הרמב"ם "ועצמו של יום הכיפורים מכפר לשבים" (וכן בריש הלכה ד "אע"פ שהתשובה מכפרת על הכל ועצמו של יום הכיפורים מכפר"), שמשמעו

דעצמו של יום הכיפורים גופא הוא המכפר.

וי"ל דשאני יסורין שצריכים ביחד עם התשובה לכפר על כריתות ומיתות ב"ד, ועד"ז מיתה על עון חילול השם (שברמב"ם שם ה"ד) – שהם אינם בגדר מכפרים (כמו התשובה) כ"א "גומרין לו הכפרה", אינו מתכפר לו כפרה גמורה" (לשון הרמב"ם שם). וע"ד מ"ש המאירי (הנ"ל הערה 4). וראה אגה"ת פ"א.

ובחודש השביעי

לג

אמנם לאח"ז הדגיש הרמב"ם אופן חדש דכפרה, שאיכא אף בזה"ז ואינו תלוי במעשה האדם, והוא ע"י "עיצומו של יום הכיפורים", דע"ז איכא כפרה פורתא רק להאדם עצמו.

(ובזה מחוויר מה שגבי זמן הבית לא נצרך להזכיר אף הכפרה דעיצומו של יום, אף שישנה גם אז¹⁰ לכמה שיטות¹¹, דהא אז איכא כפרה גדולה מזו ע"י עבודת השעיר המכפרת אף על העבירות, ו"בכלל מאתים מנה").

ד.

יסיק דאף בהתשובה איכא ב' אופנים

אלא די"ל שאף בסוג הב' דכפרה, שעל הגברא לבד, זקוקים אנו ג"כ לענין התשובה ורק שהוא אופן אחר בתשובה, כדלהלן, וזהו מה שאף "עצמו של יום הכפורים מכפר לשבים" דווקא.

ובהקדם דיש לדייק בלשון הרמב"ם מה ששינה לומר גבי עיצומו של יום ד"מכפר לשבים" ולא כתב "עם התשובה"¹², משא"כ גבי התשובה שצ"ל עם כפרת השעיר כ' ד"הוא שעשה תשובה". היינו שאף בהתשובה עצמה, הנה גבי עיצומו של יום הדגיש הגברא שצ"ל "שב", וגבי כפרת השעיר דייק להדגיש החפצא דמעשה התשובה.

ויש לומר בזה, דבהתשובה הנצרכת לכפרת היום, אין כוונתו לתשובה שלימה על חטאיו כמצותה, בכל הגדרים והתנאים שבזה, שהאריך לבארם בפרק ב' מהל' תשובה, אלא הכא מיירי רק להסיר דבר המעכב שלא יהי' מאלו המבעטים בכפרתם ואינם מאמינים בה כלל, דאז א"א שיתכפר לאדם זה דהאדם עצמו מנגד לכפרתו, ואין קטיגור נעשה סניגור (ר"ה כו, א. וש"ג), ולהסיר דבר המעכב צריך שיהי' "שב" לה' בכללותו¹³, אף שלא קיים כל מצוות התשובה כדינה.

(וע"ד מה שפסק בהל' שגגות (פ"ג ה"ה¹⁴), ד"אין יוה"כ ולא החטאת ולא אשם מכפרין

מדיוק לשון הרמב"ם הל' שגגות פ"ג ה"י – הובא לקמן בפנים סעיף ד (וראה לקמן בפנים).

12) ע"ד הברייתא דיומא (פו, א) "ארבעה חלוקי כפרה (שא' מהם יוהכ"פ, כהמשך הברייתא) . . . ותשובה עם כל א". ולהעיר שבהלכה ד' לא העתיק הרמב"ם לשון זה דהברייתא וראה לקמן הערה 23. 13) משא"כ "שב מידיעתו" שבחולין ה, ריש ע"ב. וש"נ.

14) והוא מכריתות ז, א – כנסמן בכס"מ שם. הובא (לענין יוהכ"פ) ברמ"א ושו"ע אדה"ז אר"ח סו"ס תרו.

10) וכפשטות הפי' בתוספתא סוף יומא (הובא בראשונים ועוד שבהערה הבאה* : חומר . . . ביום הכפורים שאין בשעיר שיום הכפורים מכפר בלא שעיר. וראה ירושלמי יומא פ"ח ה"ז.

11) ראה הדיעות בזה בתוד"ה דעבד – שבועות יג, א. ח"י הרשב"א הריטב"א והר"ן שבועות שם. וכדעת הרמב"ם ראה בהנסמן בהערה 5. ולהעיר גם

(* ולכמה מהם ר"ח, ר"י מיגש, רמב"ן ועוד) הובאה הברייתא בגמ' כאן (יג, ב). וראה רש"י: דתניא חומר . . . לא גרסינן לה.

אלא על השבים המאמינים בכפרתו, אבל המבעט בהן אינן מכפרין גו¹⁵. היינו ד"שבים" אין פירושו שעשו מצות תשובה כדינה, כ"א רק אלו "המאמינים כו", דהא לא כ' כאן "השבים והמאמינים כו"¹⁶ דנאמר שהם ב' ענינים, אלא הדגיש דגדר "השבים" הוא הוא אלו "המאמינים"¹⁷ ותו לא).

היינו דבאופן הכפרה שע"י עיצומו של יום, אין התשובה פועלת הכפרה, ומה שצ"ל "שבים" אינו מוסיף בהכפרה עצמה, אלא הוא רק הסרת המונע, דמי שמבעט א"א שיוה"כ יכפר לו (וכמו שביאר הצפע"נ על הרמב"ם (הל' יבום פ"ד ה"כ) בהא דאף לשיטת רבי דעיצומו של יום מכפר בלא תשובה, מ"מ אמרינן דבכרת דיומא עצמו, מי שחילל יוהכ"פ, אין היום מכפר (שבועות שם), דזהו כיון שבאם אין אצלו העינוי דיוה"כ ה"ה מונע מיוהכ"פ לכפר עליו, והוא מגדר דאין קטיגור נעשה סניגור. ועד"ז לדידן י"ל בשיטת רבנו, דצריך להיות "שב", ע"פ שיוכל היום לכפר).

אמנם בכפרה הנפעלת ע"י עבודת השעיר, הבאה לכפר על מעשה העבירה, הנה אז צריך למעשה התשובה שע"י האדם ע"מ להוסיף בפעולת הכפרה, דרק ע"י שניהם יתכפר לו.

וזהו שבתחילה הדגיש דבזה"ז שאין מעשה דשעיר, "ואין שם אלא תשובה", דהתם מיירי באופן התשובה בשלימותה המכפר "על כל העבירות", היינו על מעשה העבירה עצמו, ובזה"ז ליכא אלא מעשה דתשובה. משא"כ גבי עצמו של יום כ' דמכפר ל"שבים", היינו דהוא תנאי בהגברא שצ"ל "שב" על מנת שיכופר עליו. משא"כ בשעיר כ' "והוא שעשה תשובה" היינו שמעשה התשובה מועלת ונוקטת להכפרה עצמה¹⁸.

ה.

מקורות הרמב"ם לחלק בגדרי הכפרה, ועפ"ז יבאר מח' רבי ורבנן

ומקורו של הרמב"ם לחלק כן בב' סוגי הכפרה, מפורש הוא בהכתובים, דגבי שעיר המשתלח נאמר (אחרי טו, כב) "ונשא השעיר עליו את כל עוונותם", וכן נאמר בכתוב שלפנ"ז "והתוודה עליו את כל עוונות בני" ואת כל פשעיהם לכל חטאתם ונתן אותם על ראש השעיר"

מפורש (הל' תשובה פ"א ה"א) בעלי חטאות כו' אין מתכפר להן בקרבנם עד שיעשו תשובה ויתודו וידו דברים].

18) וגם בכפרה דחטאת ואשם שני תנאים: א) "אין מתכפר להן בקרבנם עד שיעשו תשובה ויתודה" (רמב"ם הל' תשובה פ"א ה"א, ב) אינם מכפרים "אלא על השבים המאמינים בכפרתו אבל המבעט כו" (רמב"ם הל' שגגות שם). וראה תוס' (שצויין הערה 27) שאפשר להיות "מבעט" גם אם עשה תשובה.

15) כ"ה ברמב"ם. ואולי צ"ל "אינו מתכפר", או "על המבעט בהן אינן מכפרין".

16) וכ"ה ברמ"א ושו"ע אדה"ז שם.

17) להעיר מגבורת ארי שם ד"ה חטאת ואשם, דחטאת ואשם בלא תשובה נמי מכפרים ומביא ראי' מכריתות שם דלא מוקי לה שבין ואינן שבין כפשוטו דעשה תשובה כ"א "שבין דאמר יכפר עלי חטאתי שאין שבין דאמר לא תכפר עלי" כו" [אלא שבנוגע לחטאת ואשם אין כן דעת הרמב"ם כי כתב

ובחודש השביעי

לה

ואחז"ל (יומא לט, ב19) דהשעיר "מלבין עוונותיהם של ישראל²⁰, חזינן דפעולתו היא בכפרה על העבירות עצמם, וזהו מה שהצריכו תשובה הוא ע"מ להצטרף אל המעשה דעבודת השעיר שיוכל לכפר על האיסור.

ובזה שפיר יש לחלק בחומרת המעשה האסור, דלפי חומרתו הוא כפרתו, ולזה פסק הרמב"ם דרך בחמורות נזקקין להצירוף שמעשה התשובה²¹. משא"כ בקלות²².

אמנם, גבי הכפרה דיוה"כ נא' בכתוב (שם, ל) ד"ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתכם, לפני ה' תטהרו", חזינן דהוא מגדר כפרה על הגברא החוטא, ובה לא שייך לחלק בחומרת האיסור, דהא אין הכפרה על המעשה עצמו, ולכך לא חילק הרמב"ם בין חמורות לקלות, דהא כנ"ל אי אפשר שיתכפר על הגברא כלל במי שהוא מבעט כו', ומוכרח הוא אף בקלות²³.

ועפ"ז יש לחדש בהא דנחלקו רבי ורבנן גבי הכפרה דעיצומו של יום, דבזה גופא איפליגו, ורבי סבר שאף עיצומו של יום בא לכפר אף על החטאים עצמם, והוא סבר שאי"צ לתשובה, ולזה רק במי שחלל יוהכ"פ עצמו דסתר הכפרה על החטאים שע"י היום ע"י עשיית מעשה האסור כנגד היום עצמו, א"א שיתכפר לו²⁴, (וכן ב"אומר אחטא ויוה"כ מכפר" (יומא פ"ז א25).

אמנם רבנן ס"ל, וכן נפסק, דכנ"ל בארוכה כפרת היום הוא רק על הגברא, ומי שלא עשה תשובה (אינו "שב") ג"כ סותר לזה, וא"א שיתכפר לו.

ובזה מיושב שפיר שינוי הלשונות בדבריהם, דבדברי רבי נאמר "על כל עבירות שבתורה

מכפר" – הו"ע נוסף בכפרת יוהכ"פ, מה שיוהכ"פ מכפר גם על העבירות [וכלשונו שם בתחילת ההלכה י"ש עבירות שהן מתכפרין לשעתן ויש עבירות שאין מתכפרין כו']. וי"ל שאי"ז מה שיוהכ"פ מכפר על הגברא כ"א שיוהכ"פ בצירוף מעשה התשובה על החטא ה"ז מכפר על ה"ת. ובסגנון אחר: מצד תוקפו של יוהכ"פ* התשובה נעלית יותר (ראה רמב"ם שם פ"ב ה"ז. ובארוכה בדרושי חסידות – ראה ס' הליקוטים – דא"ח דהצ"צ ערך יוהכ"פ. וש"1), במילא נתכפר לו חטאו, שעבר על מצות ל"ת. ועצ"ע.

24) יומא פ"ז א. וראה צפע"נ שם, שלכן לא תי' בשבועות היכא משכחת לרבי כרת ביוה"כ שהוא באחטא ויוהכ"פ מכפר – כי לשניהם טעם אחד.

25) וי"ל שזהו גם הטעם בהג' ענינים שרבי אומר שאין יוהכ"פ עצמו מכפר. וראה רש"י שם.

19) וראה שבת פו, א – במשנה יל"ש פרשתנו רמז תקעו. ועוד.

20) ראה דרושים נחמדים למהר"ם שיי"ף שנדפסו לאחרי מס' חולין (בש"ס ווילנא) ד"ה שיר השירים כחוט השני.

21) להעיר מגבורת ארי יומא שם (ושאר מקומות שבהערה 5) ששעיר בזמן הבית הוא במקום יסורין בזה"ז לחמורות.

22) וע"ד החילוק בין עשה – לא זו משם כו' – ול"ת כו' שבברייתא יומא ורמב"ם שבהערה הבאה.

23) ע"פ כל הנ"ל בפנים י"ל דמ"ש הרמב"ם בה"ד (הברייתא דחלוקי כפרה – יומא פו, א) "עבר על מצות ל"ת כו' ועשה תשובה תולה ויוהכ"פ

* ראה לשון הרשב"א שהובא לקמן.

בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה . . יום הכיפורים מכפר (שבועות שם. יומא פ"ק, ב), משא"כ בדברי רבנן נאמר "ויכול יהא יוה"כ מכפר על שביים ועל שאינם שביים כו' תלמוד לומר כו'". דלקאורה תמוה מה שישנו בלשונם, ולהנ"ל הוא פשוט, דלתרי כפרת היום היא על מעשה העבירות ("על כל עבירות"), ולזה הוצרך ל' להדגיש מה שמכפר אף בלא מעשה התשובה ("לא עשה תשובה"), משא"כ רבנן סברו דמכפר על הגברא והוצרכו להדגיש מה שאינו מכפר ל"שאינם שביים".

ו.

דין כפרת מבעטים בזמן הבית

ויש להוסיף בכ"ז בעומק יותר, דבהשקפה ראשונה הי' אפ"ל דהגדר הנ"ל מה ש"שביים" מוכרח לכפרת הגברא שע"י היום, אינו מעכב בכפרת השעיר, ובמקום שאי"צ אף לתשובה (כמו בקלות) – יכפר אף ב"מבעט".

דעיקר גדר מבעט שהוא מונע להכפרה, הוא רק בכפרת הגברא שיש כאן כפרה לכל יחיד ויחיד, וא"א שיתכפר לו כשהוא מבעט. אמנם גדר כפרת השעיר הוא לעוונות כל ישראל יחדיו, כנ"ל מלשונות הכתובים בזה. וכן הדגיש הרמב"ם ד"שעיר המשתלח לפי שהוא כפרה על כל ישראל²⁶". ולזה מגדר כפרת השעיר הי' מועיל בקלות אף למבעט. (משא"כ באשם וקרבתן שהוא כפרה פרטית הנה המבעט אינו מתכפר לו²⁷ אף שהוא כפרה על המעשה, כיון שסותר לכפרתו)²⁸.

אמנם, הרשב"א כ' (שבועות שם ד"ה קשיא שמעתין) ד"עיקר כפרתו של שעיר המשתלח משום תוקפו של יוה"כ הוא", די'ש לומר שאף להרמב"ם שהם ב' גדרים, מ"מ אף כפרת השעיר הוא מסוכב ממעלת יוה"כ עצמו, דאחר שישנה כפרת היום, "ביום הזה יכפר עליכם"²⁹ (כפרה על הגברא), הנה אז שייך שהשעיר הנעשה ביום זה יוסיף לכפר.

נמצא דהמבעט שלא נתכפר לו כפרת עיצומו של יום, הפסיד אף כפרת השעיר המסוכב מתוקף היום³⁰.

אהרן שם.

(30) ובאו"א י"ל ש"מבעט" אינו יכול לבטל כפרת השעיר כלל, כ"א רק כפרת היום בלבד, והנפק"מ של דין מבעט בזמן הבית הוא רק לענין כפרת יוה"כ על חייבי אשמות תלוין (ובסיום ההלכה "וכן המבעט ביום הכפורים כו' לפיכך אם נתחייב באשם תלוי כו'") – שכפרה זו היא (לא מצד השעיר, אלא) מצד היום, כדיוק לשון הרמב"ם בהלכה שלפנ"ז (בנוגע לכפרה זו) "שכל היום מכפר . . אם לא כפר לו יום הכפורים". ע"ש.

(26) ולא על כל יחיד ויחיד בפ"ע. ולהעיר מתוד"ה מכפרים זבחים פח, ב בסופו.

(27) רמב"ם הל' שגגות שם. וגם אם עשה תשובה על החטא (כדברי הרמב"ם בהל' תשובה פ"א ה"א). וראה תוד"ה דאי (שבועות יג, א) בסופה.

(28) אף ששמע ברמב"ם שהקרבתן כשר (צפע"נ על הרמב"ם הל' שחיטה פ"ד הי"ד קו, סע"א). וראה גם צפע"נ להל' כלאים פ"י הכ"ז (יו, סע"א ואילך). שו"ת צפע"נ דווינסק ח"ב סי"ח).

(29) ולהעיר מתו"כ פרשתנו עה"פ (טז, ל) ובקרבתן

ובחודש השביעי

לו

ובזה יומתק ויתורץ לשון הרמב"ם, שכ' בההלכה הנ"ל בהל' שגגות ד"אין יוה"כ כו' מכפרין אלא על השבים המאמינים בכפרתן, אבל המבעט . . ביום הכיפורים אין יוה"כ מכפר עליו", שלכאורה הי' אפשר לתמוה בזה מפני מה הדגיש הא ד"אין יוה"כ מכפר" להמבעט, הא מיירי בזמן הבית דעיקר הכפרה היתה בעבודות השעיר ולא בעיצומו של יום³¹ (וכנ"ל, דאז הי' זה "בכלל מאתים מנה"), והו"ל להדגיש שאינו מכפר למבעטים.

אמנם להנ"ל מחוור הוא, דאף בזמן הבית הא דאינו מכפר השעיר למבעטים הוא רק מחמת דתוקף השעיר הוא מכח עיצומו של יום, שרק מטעם זה המבעט אינו מתכפר (ואילו הי' השעיר כפרה לעצמו, הי' המבעט מתכפר, כנ"ל), וזהו שהדגיש אף גבי זמן הבית דא"א שיוה"כ יכפר להמבעט, ושוב נאבדה כאן זכות השעיר לכפר על מעשיו³², ורק המאמינים בכפרתם נתכפרו.



31) ראה לעיל הערות 10; 11.

32) עפ"ז נמצא דיש חילוק בסוג מבעט בכפרת יוה"כ"פ כמו שהוא בזמן הבית ובזמן הזה: בזה"ז ד"עצמו של יום הכפורים מכפר" בפ"ע הרי עצמו של יום אינו חל ופועל במילא על האדם, כ"א רק כאשר ישנה אצלו ה"שב" לה' בכללותו עכ"פ;

משא"כ בזמן הבית, שהמכפר הוא שעיר המשתלח, אלא שהוא מצד תוקפו של יוה"כ"פ, והיינו שגוף ועצם הכפרה הוא לא מחמת עצמו של יום, כ"א מצד פעולת השעיר. ובזה י"ל שגם אם אין התנועה

ד"שב" * – מכפר. ורק כאשר הוא מבעט בכפרתו של יום, שחושב או שאומר שאין יוה"כ"פ מכפר (סניגור נעשה קטיגור), בזה דוקא הוא מבטל תוקפו של יוה"כ"פ בהשעיר. ועצ"ע.

(* ומ"ש הרמב"ם גם שם שאינו מכפר "אלא על השבים המאמינים בכפרתן" – כוונתו שהגדר ד"שב" הוא (רק) מה שמאמין בכפרתו, ולא ששב לה' (משא"כ בהל' תשובה שסתם הרמב"ם "לשבין", לפי שצ"ל תשובה בכלל, ששב לה', כנ"ל בפנימ).

הוספה

אגרת קודש מכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע מליובאוויטש
בענין עבודת התשובה

ראשי התיבות של "תשובה"

"ת - תמים תהי' עם ה' אלקיך. ש - שויתי ה' לנגדי תמיד. ו - ואהבת לרעך כמוך.
ב - בכל דרכיך דעהו. ה - הצנע לכת עם אלקיך"

כפי העניינים הגורמים כן תהיה התשובה בפועל

הוד כ"ק אאזמו"ר אדמו"ר הרה"ק (מהר"ש) אמר להוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק (מוהרש"ב) לאמר: התשובה הוא הדבר בפועל ועבודת התשובה הם העניינים המביאים את הפועל, אשר לפי אופן העניינים הגורמים את התשובה הנה כן תהי' התשובה עצמה, וכולם באים ע"י עבודת התפלה אשר היא הכלי לעבודה בפועל.

כ"ק אאמו"ר (הצמח צדק) - אומר הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק (מהר"ש) להוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק (מוהרש"ב) - אמר לי, מה ששמע מאבירזקנו כ"ק רבנו הגדול ביחידות, ביום ב' תצא בששי לחדש אלול בשנת תקס"ד: בשבת פר' תבוא תקכ"ח אמר מו"ר (המגיד ממעזריטש), תורה ד"ה ושבת עד הוי' אלקיך. בהתורה ההיא אמר מו"ר, כי עבודת התשובה צריכה להיות עד אשר שם הוי' שהוא למעלה מהעולמות, יהי' אלקיך (אלקה שלך). אלקים בגימטי' 'הטבע' - "בראשית ברא אלקים" (להרגיש את שם הוי' בטבע).

חמש אותיות - חמשה דרכים

כל החבריא קדישא היו בהתעוררות גדולה מהתורה ההיא והרה"ק ר' משולם זוסיא מאניפאלי אמר, כי הוא אינו יכול להגיע למעלת תשובה כזו אשר אמר מו"ר ועל כן יחלק את

ובחודש השביעי

לט

התשובה לחלקים. כי תשובה ר"ת: ת – תמים תהי' עם ה' אלקיך. ש – שויתי ה' לנגדי תמיד. ו – ואהבת לרעך כמוך. ב – בכל דרכיך דעהו. ה – הצנע לכת עם אלקיך.

החמש אותיות דתיבת תשובה – אומר הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק להוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק – הם חמשה דרכים ואופנים בעבודת התשובה, אשר על פיהן באה התשובה בפועל. תיבת תשובה – אומר לי (מוהרי"צ) הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק (מוהרש"ב) – צרופה מחמש אותיות, אשר כל אות ואות הוא דרך ואופן בעבודת התשובה, וכולם באים מהכוח אל הפועל ע"י עבודת התפלה.

תמימות, התבוננות ביש מאין, אהבת ישראל, השגחה פרטית וביטול

הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק הואיל בחסדו וטובו לבאר לי חמשה דרכי התשובה ואופניהם באריכות ההסבר. הנני מעתיק בזה רק התוכן והקיצור בלבד:

אופן הא' בעבודת התשובה: ת – תמים תהי' עם ד' אלקיך. עבודת התשובה הבאה ע"י התמימות. כמה בחינות וכמה מדרגות באופנים שונים יש בעניין התמימות. ביחס לעבודת התשובה, הנה המדרגה העולה על כולנה היא תמימות הלב (כאמור גבי אברהם אבינו ע"ה, "ומצאת את לבבו נאמן לפניך"), תום הלב הנקרא ערנסקייט (רצינות).

אופן הב' בעבודת התשובה: ש – שויתי הוי' לנגדי תמיד. הוי' מורה על התהוות העולם והתהוות הנבראים. התהוות הבריאה כולה וחיותם, היא בדרך אין ערוך, מאין ליש – זהו עבודת התשובה הבאה ע"י "שויתי הוי' לנגדי תמיד", אשר תמיד ישים לנגד עיניו עניין ההוי' של העולם ומלואו (התהוות העולם יש מאין).

אופן הג' בעבודת התשובה: ו – ואהבת לרעך כמוך. כמו שאמר כ"ק אדמו"ר הזקן ד"ואהבת לרעך כמוך" הוא כלי ל"ואהבת את ה' אלקיך". וביאר במאמר, "כל שרוח הבריות נוחה הימנו, רוח המקום נוחה הימנו". והוא עבודת התשובה הבאה בסיבת לב טוב.

אופן הד' בעבודת התשובה: ב – בכל דרכיך דעהו. האדם השם לבו ודעתו על כל הנעשה עמו ומסביב לו, רואה הוא אלקות במוחש. כמו שאמר כ"ק אדמו"ר האמצעי על יתרון בעלי העסקים על יושבי האהל בעניין ראיית אלקות במוחש – זהו עבודת התשובה הבאה מראיית השגחה פרטית.

אופן הה' בעבודת התשובה: ה – הצנע לכת עם אלקיך. הזהירות שלא תהי' שום בליטה, כמאמר, "לעולם יהא אדם ערום ביראה", וענין הערמומיות הוא שלא יהי' ניכר כלל. וידוע דכמה מהחסידים הראשונים היו מסתירים עצמם. ואם התגלו היו מצטערים, וזהו עבות התשובה הבאה מהצנע לכת.

הגילוי מן הכח אל הפועל – ע"י תפילה

חמשה אופנים אלו בעבודת התשובה, הם חמשה דרכים בדרכי עבודת השי"ת. כל אחד מחמשה דרכים אלו הוא דרך סלול כללי, היינו לאו דוקא בעבודת התשובה כ"א בכללות העבודה, הבא מהמעין היוצא מבית ד' – חכמת תורת החסידות, ומתגלים מהכח אל הפועל ע"י עבודת התפלה, שהיא יסוד הכח ועמוד הפועל, להשלים הכוונה העליונה דנתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים.

(אגרות קודש חלק ד עמוד שלה)



חג הסוכות

"בסוכות תשבּו"

מעלתה המיוחדת דמצות סוכה
סיכוך בתלוש, במחובר וב"עורו של לויתן"
בהא דסוכה צריכה להיות עשויה לצל

תוכן העניינים

מעלתה המיוחדת דמצות סוכה

ביאור מעלת מצות סוכה על שאר מצוות החג, שלכן נקרא החג על-שמה; ההוראה בעבודת ה' הנלמדת ממצוה זו לעבודת כל השנה.

(ע"פ לקוטי שיחות חלק ב עמ' 417 ואילך)

סיבוך בתלוש, במחובר וב"עורו של לויתן"

ביאור נפלא ע"ד הרמז במארו"ל שבשכר "והשענו תחת העץ" שאמר אברהם אבינו ניתנה לישראל מצות סוכה, ובמה שבזכות מצות סוכה יזכו ישראל לעתיד לסוכת "עורו של לויתן".

(ע"פ רשימת רבינו מתשרי ה'תש"ב - רשימות חוברת סב)

בהא דסוכה צ"ל עשויה לצל

יביא מחלוקת המחבר והב"ח בדין כוונת היושב בסוכה, ויקדים דלהמחבר הוא גדר כללי בדין סוכה. יבאר ע"פ דיוק לשון אדה"ז גדר דין צל בסוכה, ועפ"ז מחדש בכוונת המחבר גבי כוונת היושב שהוא מסתעף מהא דסוכה צ"ל עשויה לצל.

(ע"פ לקוטי שיחות חלק לב עמ' 140 ואילך)

מעלת המיוחדת דמצות סוכה

ביאור מעלת מצות סוכה על שאר מצוות החג, שלכן נקרא החג על-שמה; ההוראה בעבודת ה' הנלמדת ממצוה זו לעבודת כל השנה

א. בחג הסוכות ישנם כמה מצוות בנוסף למצות הישיבה בסוכה, אך אעפ"כ נקרא היו"ט על שם מצות הישיבה בסוכה ("חג הסוכות") ולא על שם המצות האחרות, כמצות נטילת ד' מינים וכו'.

וי"ל אחד מהטעמים לזה – דיש מעלה במצות ישיבת סוכה על נטילת ד' מינים, שמצות הסוכה קשורה עם כל ימי החג. דמהרגע הראשון – משקידש החג, כבר ישנה המצוה דישיבה בסוכה, משא"כ חיוב נטילת ד' מינים, שמתחיל רק בבוקר.

יתירה מזו, מצות הישיבה בסוכה, לא זו בלבד שמתחלת מהרגע הראשון שקידש החג, אלא בהכרח שתהי' הכנה לזה עוד קודם החג. שהרי זהו בנין של ג' (או ד') דפנות, ודוקא "תעשה ולא מן העשוי", ואי אפשר לעשות זה ביו"ט. ובעשיית הסוכה (שלפני החג) ישנה כבר מצוה (ראה רש"י מכות ח, א). אבל בד' מינים הרי אפשר שכל העשיה תהי' ביום טוב.

עוד חילוק יש בין סוכה לד' מינים, שהד' מינים יש להם הגבלה – דלאחרי עשיית המצוה פעם אחת, כבר פטורים ממנה, משא"כ מצות ישיבת הסוכה, שהמצוה היא "תשבו כעין תדורו" (סוכה כח, ב), הרי אין שייך לומר שלאחר פ"א כבר גמר את המצוה, אלא היא נמשכת במשך כל ימי החג.

ונמצא שמצות הישיבה בסוכה מתחלת משקידש החג ונמשכת עד כלות כל ימי החג.

ב. עוד יש לבאר, דבמצות סוכה ישנה מעלה נוספת ומיוחדת על כל המצות, גם על מצות נטילת ד' מינים:

דהנה, כל המצוות הם ענינים פרטיים, שהם מקיפים את האדם בענינים פרטיים. דמצוה זו מקיים האדם באבר זה ומצוה זו מקיים באבר אחר, אבל אי"ז מקיף את כל עניניו. אבל מצות סוכה, "תשבו כעין תדורו", הרי כל הענינים שהוא עושה, אפילו כאשר עוסק בצרכיו הפרטיים, (שבהם עוסק גם בזמנים הרגילים), הרי כשהוא עושה אותם בהסוכה, מקיים הוא מצוה בזה.

יתירה מזו: ידוע מאמר רז"ל (יבמות סג, א) "כל אדם שאין לו בית אינו אדם", והיינו, שחסר לו בהשלימות בתור אדם, כי אדם בהכרח שתהי' לו דירה לשבת בה. והנה, מעלה זו שיש להאדם דירה, הרי אינה דוקא כאשר הוא נמצא בהדירה, אלא אפילו כאשר נמצא הוא בשוק, הנה בזה שיש לו דירה למושבו, הרי הוא אדם. ונמצא, שבחג הסוכות שהמצוה היא תשבו כעין תדורו, הרי במשך שבע ימים הסוכה היא דירתו (שבזה נעשית השלימות שלו בתור אדם). ומזה מובן, שאפילו בשעה שאינו נמצא בסוכה, מאחר שהוא קבע את הסוכה לדירתו, הרי גם אז הוא קשור עם מצות הסוכה.

ג. חודש תשרי הוא חודש כללי, המשפיע על כל השנה כולה, וא"כ מובן, שכל המצוות שבחודש זה מהוות הוראה בעבודה על כל משך השנה. ובהתאם לזה יש לבאר ההוראה ממצות סוכה בעבודת האדם את השי"ת:

דהנה, במצות סוכה, גם כאשר האדם אוכל או ישן בה, מקיים הוא את מצות הקב"ה, ואפילו כאשר אינו נמצא בסוכה, גם אז הוא קשור עם המצוה (כנ"ל), ומזה צריך לקחת את הכח והעוז על כל השנה, שכל עניניו יהיו באופן כזה:

מהאדם נדרש שאופן הנהגתו יהי' "בכל דרכיך דעהו" – שכל עניניו יהיו קשורים עם הקב"ה. והיינו, שעבודתו את הקב"ה לא תהיה רק בשעת לימוד התורה ועבודת התפילה, אלא אפילו כאשר עוסק הוא בעובדין דחול, עליו לקשר את העובדין דחול עצמם להקב"ה, שבכל עניניו יהי' משועבד לאלקות.

וכשם שמצות סוכה היא "מצוה קלה" (ע"ז ג, א), כן הוא גם בעבודה זו. כי כאשר האדם מתייצב ומחליט בתוקף, אשר יהי' מה שיהי', אני הנני עבד למלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, אזי יוכל בקל לבצע זאת גם בפועל – שגם צרכיו הגשמיים יהיו כדבעי למהוי.



סיכוך במחובר, בתלוש וב"עורו של לוי"תן"

ביאור נפלא ע"ד הרמז במארוז"ל שבשכר "והשענו תחת העץ" שאמר אברהם אבינו ניתנה לישראל מצות סוכה, ובמה שבזכות מצות סוכה יזכו ישראל לעתיד לסוכת "עורו של לוי"תן"

א. איתא במדרש (ב"ר פמ"ח, יו"ד) שבשכר שאמר אברהם אבינו ע"ה "והשענו תחת העץ" (וירא יח, ד), ניתנה לישראל מצות סוכה.

ובילקוט שמעוני (אמור רמז תרנ"ג) איתא, שבזכות מצות סוכה יזכו לעתיד לבוא לסוכת עורו של לוי"תן.

וצריך להבין השייכות דג' ענינים אלו (השענו תחת העץ, מצות סוכה, וסוכת עורו של לוי"תן) – דלכאורה מה ענינם זה לזה.

ובפרט שמחולקים הם לדינא – דהרי העושה סוכתו תחת האילן – כמו "והשענו תחת העץ" (תחת האילן) פסולה, וכן אם סיכך בעור של דג ("עורו של לוי"תן"), פסולה דהא לא הוי גדולי קרקע, דעפ"ז תמוהה יותר שייכותם זה לזה.

ב. והענין יובן בהקדם ביאור בכללות ענין המצוות:

דהנה, ענין המצות הוא – כשמים – לשון 'צותא' וחיבור, דע"י המצות ניתן מציאות להאדם שנצטוו עליהם, וע"י קיומם נתחבר ומתקשר עם מצוה המצוה. וע"ד משל מאיש הפשוט לגמרי כו', שלגבי אדם החכם אינו נחשב כלל כמציאות אדם, הנה כאשר החכם מצוה לו לעשות איזה דבר, אזי (א) נולדה מציאותו של האיש הפשוט שנצטווה לעשות הדבר, דציווי

זה מוכיח אשר נחשב הוא כמציאות אצל החכם, ו(ב) ע"י שממלא רצון החכם בעשיית הדבר, ה"ה מתחבר ומתקשר עמו. וכן הוא בקיום המצוות, אשר ע"י שהקב"ה מצוה את האדם, 'נולדת' מציאות האדם (דבלא זה, במה נחשב הוא קמי הקב"ה), ועל-ידי קיומם מתחבר ומתקשר האדם עם הקב"ה.

וכמו שבהמשל צריכה להיות איזו הכנה בהאיש הפשוט, היינו, הן מצד האדם עצמו – שישים לבו לשמוע, יחליט למסור עצמו לקיים, וגם שיהי' לו הדברים שבהם יוכל לקיים המצוה עליו – כן הוא גם בנמשל, בקיום המצוות, שצ"ל הכנה הן מצד האדם המצווה, והן מצד העולם, אשר קיום המצוות הוא בענינים שבו.

וזהו מה שקודם נתינת התורה והמצוות, הי' צריך להיות עבודת האבות. וכמבואר, שעבודתם היתה ע"ד ענין המרכבה (כמארז"ל (ב"ר פמ"ז, ו) "האבות הן הן המרכבה") – דכשם שהמרכבה בטלה לגמרי לגבי הרוכב, והוא מנהיגה כפי רצונו, כך היתה עבודת האבות – דלא הי' להם רצון עצמי כלל, אלא הנהגתם היתה כפי רצון האדון – הקב"ה לבד. דזו היתה ההכנה מצד המצווה (ע"י האבות); ובנוסף לזה היתה צ"ל גם הכנה מצד העולם (שבו מקיימים המצוות) – דזה נעשה ע"י גלות מצרים, כור הברזל, שע"י נזדכך העולם, עד שהי' אפשר לקיים בו תומ"צ, ושתשרה הקדושה בענינים שבהם מקיימים המצוה. וכידוע שקודם מתן תורה לא נתקדשו הדברים הגשמיים בהם קיימו המצוות, כיון שעדיין לא נזדכך העולם.

ענין נוסף ישנו בהכנת האדם לקיום המצוה, והוא אשר מצד עצמו, אי אפשר שיגיע למעלה משרשו היותר עליון, והראי' לזה היא ממעין עין עיטם (ימא לא, א) שהמים אינם יכולים לעלות יותר מהגובה שבו היו במקורם בהמעין. דלכן, בהמצוות שקיימו האבות (דהי' זה מצד עצמם, ללא ציווי), הגיעו ע"י רק עד שרשם ומקורם, ולא יותר – כמו המים, שמצד עצמם יכולים להגיע רק עד שרשם ומקורם. משא"כ אנו (לאחר מ"ת), שמקיימים המצוות מצד ציווי הקב"ה, הנה מצד כח המצוה, יכולים אנו לבוא גם לדרגה שלמעלה משרשנו ומקורנו למעלה [וע"ד מה שבהמים, אפשר לפעול להגביהם למעלה ממקורם ע"י פומ"פ (משאבה)].

ג. והנה, האמור לעיל בנוגע לכללות ענין המצוות – מודגש במיוחד במצות סוכה:

מצות סוכה היא מצוה ראשונה אחרי יוה"כ"פ, שענינו הוא – כפרת כל הנעשה בשנה העברה, ולכן היא מצוה כללית – הן בנוגע לכאו"א מישראל בפרט, שהאדם נכנס בהסוכה עם כל עניניו (אכילה, שינה וכו'), והן בנוגע לכלל ישראל, שדוקא בסוכה אמרו רז"ל "ראוים כל ישראל לישוב בסוכה אחת" (סוכה כז, ב).

ולהיותה מצוה ראשונה ומצוה כללית, נרמזו בה כל הענינים הנ"ל בכללות המצוות – הן ההכנה מצד האדם המצווה, למסור עצמו לשמור ולקיים המצוות (כולל גם שההכנה מצד האדם היא באופן שיכול להגיע רק עד שרשו, ורק לאח"ז באה פעולת המצוה שעל ידה מתעלה למעלה משרשו), והן ענין ההתקשרות וההתעצמות עם מצוה המצוות.

ובחודש השביעי

מז

וזוהו שאמרו רז"ל (א) שמצות סוכה ניתנה בזכות "השענו תחת העץ" – שבזה מרומזת ההכנה לקיום המצוות, ו(ב) שע"י מצות סוכה זוכים לסוכת עורו של לויתן – שבזה מרומז השכר דקיום המצוות, כדלקמן.

ד. דהנה, תוכן הענין ד"והשענו תחת העץ" הוא ההכנה לנתינת כל המצוות (שכללותם היא מצות סוכה) – והוא מה שצריכה להיות הכנה מצד האיש הפשוט (האדם המצווה) כנ"ל, ובאופן שהאיש פשוט צריך להיות בעילוי היותר אפשרי (דוגמת ההכנה שע"י עבודת האבות שהיו "מרכבה" כנ"ל).

זוה מתבטא בהענין ד"והשענו תחת העץ", שהי' בזה ענין של הידור מצוה. דהרי עיקר מצות הכנסת אורחים (שבזה מדובר ב"והשענו תחת העץ") הוא אש"ל – אכילה שתי' לוי' (עיין סוטה מח, ב. ועייג"כ רש"י ד"ה בבריתו כתובות ח, ב), ואילו "השענו תחת העץ" הוא ענין של תוספת הידור בהמצוה, שזה מורה על התמסרותו המיוחדת של האדם לקיים רצון המצוה (עילוי היותר אפשרי).

וענין זה (ההכנה ד"והשענו תחת העץ") הי' דוקא בהעץ כמו שהוא מחובר לקרקע – שהעץ עצמו (בהיותו מחובר לקרקע) הי' הסכך – להורות שהנברא מצד עצמו יכול לצמוח ולעלות למעלה מעלה (שזהו ענינו של "עץ"), אבל בכל עת (גם בהעילוי היותר אפשרי) נשאר הוא מחובר לשרשו (מחובר לקרקע), כי האדם מצד עצמו אי אפשר לו לעלות למעלה מזה (למעלה משרשו).

וע"י הכנה זו, הרי אחרי מתן תורה, שאז ניתנה האפשרות להנבראים להתעלות (ע"י קיום המצוות) למעלה גם משרשם, ניתנה מצות סוכה, דהסכך שבה צריך להיות דוקא תלוש, כי, ע"י קיום המצוות אחרי מתן תורה יכול לעלות למעלה משרשו (אינו מחובר לקרקע).

ה. ובזה מרומזים עוד כמה פרטים בענין קיום המצוות:

דהנה, אף שהסכך אינו יכול להיות "תחת העץ" (מחובר לקרקע), אלא צריך להיות תלוש דוקא (להורות על העלי' למעלה משרשו), הנה בכל זאת צריך להיות הסכך גדולי קרקע דוקא – להורות שלפני קיום המצוות (לפני הסיכוך) צריך להיות "נפשי כעפר (גדולי קרקע) לכל תהי'", כמארז"ל (ראה ברכות רפ"ב) שתחילה צריך להיות "קבלת עול מלכות שמים", ביטול מציאות האדם ("כעפר לכל תהי'"), ואח"כ "קבלת עול מצוות".

ונוסף לזה צריך להיות שלא תשתנה צורתו של הסכך, אלא יהי' ניכר שהוא מגדולי קרקע – כי, נוסף על הביטול (גדולי קרקע) דעול מלכות שמים שלפני קיום המצוות, הנה גם בעת קיום המצוה צריך להיות ניכר עליו בטולו. משא"כ כאשר קיום המצוה הוא באופן שלא ניכר הביטול כו' (נשתנה צורתו) – שע"ז נאמר "ופושעים יכשלו בם" – בעשיית המצוות [ראה נזיר כג, א – "משל לשני בני אדם שצלו את פסחיהן . . זה שאכלו לשום מצוה – וצדיקים ילכו בם,

וזו שאכלו לשום אכילה גסה – ופושעים יכשלו במ"ן].

וגם צריך להיות הסכך מדבר שאינו מקבל טומאה – דכיון שסוכות בא אחרי יוהכ"פ (שענינו הוא עבודת התשובה) וניתן לבעלי תשובה, ה"ה צריך זהירות יתירה,

[וע"ד פירוש הרב המגיד ממעזריטש (ראה ספר לקו"א ואו"ת (הוצאת קה"ת) ס"מ בהוספות), דזה שאמר רז"ל (תו"כ ופרש"י קדושים כ, כו) "אל יאמר אדם אי אפשי כו' אלא אפשי ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי", הוא דוקא בצדיק, ולא בבעל תשובה שצריך זהירות יתירה כו'],

ולכן אינו מספיק מה שאינו טמא, אלא שצריך עוד דרגא נוספת עכ"פ – שלא יקבל טומאה.

ו. והנה, הענין הנ"ל, דע"י המצוה מתקשר האדם עם המצוה (הקב"ה) – הוא בהעלם עתה, עד עת קץ אשר "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו גו'" (ישעי' מ, ה), "ולא יכנף עוד מוריך גו'" (ישעי' ל, כ), שאז יהי' שכר המצוות בגילוי – הנה אז תהי' סוכת עורו של לויתן:

דהנה, (א) "לויתן" – הוא לשון חיבור וצותא (ע"ד מש"כ "הפעם ילוח אישי אלי" (בראשית כט, לד)). ו(ב) עוד זאת, "כל שבים טהור" (כלים פי"ז מי"ג), ואין שייך שם מציאות הטומאה כלל, ו(ג) עד שדגים נמצאים תמיד במקור חיותם (ברכות סא, ב).

וזהו שבזכות מצות סוכה (שבה נרמזו כל עניני המצוות, כנ"ל בארוכה) יזכו לעתיד לבוא לסוכת עורו של לויתן – לפי שאז (לעתיד לבוא) יהיו כל מקיימי תומ"צ עתה – בבחינה זו (ד"לויתן", חבור וצותא, שלילת מציאות הטומאה לגמרי, והדביקות במקור חיותם) בגילוי, שזהו עיקר שכר המצות – ההתעצמות וההתחברות עם מצוה המצוה.



בהא דסוכה צ"ל עשויה לצל

יביא מחלוקת המחבר והב"ח בדין כוונת היושב בסוכה, ויקדים דלהמחבר הוא גדר כללי בדין סוכה. יבאר ע"פ דיוק לשון אדה"ז גדר דין צל בסוכה, ועפ"ז מחדש בכוונת המחבר גבי כוונת היושב שהוא מסתעף מהא דסוכה צ"ל עשוי לצל



מביא פלוגתת הב"ח והב"י גבי כוונה במצות סוכה

כתב המחבר בריש הלכות סוכה (סתרכ"ה): "בסוכות תשבו שבעת ימים וגו' כי בסוכות הושבתי את בני ישראל (פרשתנו כג, מב-מג), הם ענני כבוד שהקיפם בהם לבל יכם שרב ושמש". ומקורו בטור שם, שמביא לשון הכתובים "בסוכות תשבו שבעת ימים וגו' למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם וגו'", ובהמשך הענין מבאר, ש"הסוכות שאומר הכתוב שהושיבנו בהם הם ענני כבוד¹ שהקיפן בהם לבל יכה בהם שרב ושמש ודוגמא לזה צונו לעשות סוכות כדי שנזכור נפלאותיו ונוראותיו".

שם שמים על החגיגה (הקדשים) כן חל שם שמים על הסוכה" (סוכה ט, א. ועיין שו"ע אדה"ז אר"ח סת"ל"ח כמ"פ "קדושת הסוכה". ובאוה"ת להצ"צ (סוכות ע' א'תשה) מוסיף דה"ל "קדושת הגוף") – שההסברה בזה היא, לפי שסוכה היא ע"ד "ענני כבוד (דהשם)", ולכן חל על הסוכה "שם שמים".

1) "כבודו (ולא "כבוד", כלשון המורגל, וכ"ה בשו"ע). וכן הועתק בשו"ע אדה"ז. ובפשטות, "כבודו" מורה על כבוד הקב"ה [משא"כ "ענני כבוד" סתם יש מקום לפרש שענינם הוא בשביל "כבוד", היינו כבודם של ישראל, וראה לקו"ש ח"י"ח ע' 257].

וי"ל שבדיוק זה מוסבר (בדא"ג) הדין ד"כשם שחל

וצריך ביאור מה שהאריך כאן המחבר להביא מן הכתובים, אף שאין דרכו לבאר בכ"מ טעמי ההלכות או להביא מקרון בתושב"כ, אלא רק לפסוק הלכה למעשה, ויל"ע טובא מהו הדין שרצה לחדש בזה.

וביאר באחרונים (ס' בית השואבה לר' יהודה שמואל אשכנזי (ליוורנו תר"ט) ריש הל' סוכה (אות ב)). כף החיים כאן אות ב. וכן משמע בפרמ"ג (א"א) כאן) דבזה נתחדש, שיש חיוב מיוחד לכוין בשעת קיום מצות ישיבה בסוכה שהיא זכר ל"ענני כבוד שהקיפם כו". והוא ע"ד דברי הב"ח (כאן), שהקשה קושיא זו על הטור (ש"האריך לבאר ולדרוש המקרא דבסוכות תשבו), ומבאר, "שסובר דכוין דכתיב למען ידעו כו' לא קיים המצוה כתיקונה אם לא ידע כוונת מצות הסוכה כפי פשטה".

אלא שהב"י פליג על הב"ח במהותה של כוונה זו², דהב"ח ס"ל ש"עיקר הכוונה בישיבת הסוכה שיזכור יציאת מצרים³ (ולשיטתו זוהי כוונת הטור במה שביאר כאן הטעם ש"תלה הכתוב מצות סוכה ביציאת מצרים", להשימענו שמצות סוכה היא זכר ליציאת מצרים); והב"י ס"ל דהכוונה שצריכים לכוין היא, דמצות סוכה היא זכר לנס (פרטי) זה ד"ענני כבוד שהקיפם בהם לבל יכם שרב ושמש", ואינה זכר ליציאת מצרים⁴, ולכן שינה המחבר מלשון הטור ולא העתיק סיום הכתוב "בהוציאי אותם וגו'" (וכ' רק "בסוכות תשבו . . . כי בסוכות הושבתי את בני" הם ענני כבוד כו"), כי לדעתו חייב האדם לכוין רק זה שמצות סוכה היא זכר לענני הכבוד.

[ובזה מובן גם דיוק לשון אדה"ז בשולחנו (או"ח סתרכ"ה), ששינה מלשון המחבר והעתיק (כבטור) גם סיום הכתוב "בהוציאי אותם מארץ מצרים", כי אדה"ז פסק (וכפסק המג"א שם) כשיטת הב"ח ש"צריך⁵ כל אדם לכוין בישיבתו בסוכה שיושב בה כדי לקיים מצות הקב"ה שצונו לישב בסוכה זכר ליציאת מצרים, ולכן העתיק התיבות "בהוציאי אותם מארץ מצרים" בתחילת הסימן, כי זה עיקר ה"למען ידעו", הידיעה והכוונה שמצות סוכה היא זכר ליציאת מצרים].

ב.

יוביח בשיטת המחבר שהוא גדר כללי בסוכה

ויש לעיין בזה, דלפ"ז הו"ל להמחבר לכתוב בפירוש "ויכוין בישיבתו כו" (כקושיית הפרמ"ג (א"א) שם), ע"ד שכתב בהל' ציצית (סי' ה סעיף ה) "יכוין בהתעטפו כו' כדי שזכור כו", וכן בהל' תפילין (סי' כה סעיף ה) כ' "יכוין בהנחתם כו' כדי שזכור כו" [וכמבואר בב"ח

(4) וכביאור הט"ז (סתרכ"ה) בלשון הטור "תלה הכתוב מצות סוכה ביצי"מ". ע"ש. וראה פרמ"ג (משב"ז) שם.
(5) לשון אדה"ז.

(2) ראה בכ"ז בית השואבה שם. ע"ש באורך.
(3) וכלשון התו"כ פרשתנו שם "מלמד שאף הסוכה זכר ליציאת מצרים". וראה השקו"ט בבית השואבה שם. ועוד.

ובחודש השביעי

נא

(א"ח ס"ח שם). וכן בהל' סוכה כאן, שבשלש מצות אלה, ציצית תפילין וסוכה, "עיקר המצוה וקיומה תלוי' בכוונתה", כיון שנאמר בהן (שלה טו, מ. בא יג, ט. פרשתנו כג, מג) "למען גו'".

ויותר קשה, דגם בטור כאן לא כתב "ויכוין כו'", כמ"ש גבי ציצית ותפילין (ס"ח וסכ"ה שם), ובפשטות הטעם לזה הוא, לפי שהעתיק מהכתוב גם התיבות "למען ידעו דורותיכם", שבזה מפורש שהמצוה היא ידיעה וכוונה⁶, ולכן אין מקום לכתוב שהאדם צריך לכוין כי זה מפורש בלשון הכתוב שהביא.

ועפ"ז ייפלא בהמחבר, שהשמיט תיבות אלו ("למען ידעו דורותיכם"), ואין בלשונו ("בסוכות תשבו . . כי בסוכות הושבתי . . הם ענני כבוד כו'") אלא ביאור טעם המצוה ואין בזה הוראה וציווי אל האדם.

ולכן נראה לפרש כוונת המחבר (דלא כהאחרונים הנ"ל שטעם זה הוא חלק מכוונת המצוה, אלא) שבטעם ובפסוק זה מבאר גדרה של מצות סוכה, שבזה יש נפק"מ לכמה הלכות, כדלקמן.

ג.

יקדים מלשון אדה"ז, דגדר סוכה הוא שעשוי' לצל

ויובן זה ע"פ לשון אדה"ז שם, שכתב: "בסוכות תשבו שבעת ימים למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים, הם היו ענני כבודו שהקיפם בהם לצל לבל יכה בהם שרב ושמשי, ודוגמא לזה צונו לעשות סוכות העשויות לצל כדי שנזכיר נפלאותיו ונוראותיו".

ולכאורה נראה כמיותר הוספת אדה"ז על לשון הטור (והשו"ע) "ענני כבודו שהקיפם בהם לצל לבל יכה בהם שרב ושמשי", דהא זה שהיו "לצל" נכלל במ"ש כבר "לבל יכה בהם שרב ושמשי", ומאי מוסיף במ"ש "לצל". ועד"ז בהמשך לשונו, דמוסיף על לשון הטור – "ודוגמא לזה צונו לעשות סוכות העשויות לצל, שתיבות אלו ("העשויות לצל") ליתא בטור.

ויש לומר, דטובא קמ"ל, דמזה שהכתוב תולה מצות סוכה ב"ענני כבודו שהקיפם בהם לצל", אשמועינן, שגדרה של מצות סוכה הוא שצ"ל "עשוי' לצל"⁷. והיינו שנוסף לזה שמתנאי הסוכה היא שצ"ל צלתה מרובה מחמתה (משנה ריש סוכה. שם כב, רע"א), הרי גדרה ומהותה של סוכה (דמצוה) הוא – סוכה העשוי' לצל (וסוכה שחסר בה תנאי זה אין עלי' שם סוכה כלל).

[ויש לומר, שענין זה הוא מהנפק"מ להלכה בין שתי הדיעות (סוכה יא, סע"ב. תו"כ פרשתנו ע"פ. ועוד), אי "בסוכות הושבתי" היינו "סוכות ממשי" או "ענני כבוד", דלהדיעה שהיו "סוכות

(7) ראה לקמן הערה 11.

(6) ראה פרמ"ג שם "ובאמת כתוב מפורש למען ידעו דורותיכם".

ממש", עיקר גדר סוכה היא דירת עראי⁸, ע"ד הסוכות שעשו ישראל במדבר, שהיו "דירת עראי"⁹; משא"כ להדיעה שהם "ענני כבוד", הסוכות שאנו עושין הם זכר (רק) לפרט זה שבענני הכבוד, "שהקיפם בהם לצל לבל יכה בהם שרב ושמש" (כדלקמן סעיף ז), ולכן גדרה של סוכה הוא מה שהיא עשויה לצל¹⁰].

ויסוד זה מפורש בלשון אדה"ז תיכף בריש הסימן שלאחריו (תרכו) (שבו מתחיל לבאר דיני עשיית הסוכה בפועל), שכ' "אין אדם יוצא י"ח אלא בסוכה שאינה עשויה אלא לצל בלבד דוגמת ענני כבוד אבל אם היא עשויה גם לדירה . . ולא להסתופף בצלה בלבד, או שעשויה גם להשתמש בה תשמיש של צניעות . . או שהיא עשויה גם למחסה ולמסתור מזרם וממטר, כל שאינה עשויה לצל בלבד אין זו סוכה אלא בית כו".

דבגמ' (סוכה ח, ב) נזכר תנאי זה רק לענין כשרות סוכת גנב"ך (דאף שסוכות אלה לא נעשו לשם מצוה, מ"מ כשירות באם נעשו לשם צל), אבל אדה"ז כותב שזהו תנאי בכל סוכה¹¹, ועד שכוונת עשייתה צ"ל אך ורק לשם "צל בלבד", בלי תערובת של כוונה אחרת¹² – "להשתמש בה (גם) תשמיש של צניעות", או אפילו שתהי' "גם למחסה ולמסתור מזרם וממטר"¹³ [אף שמפורש בכתוב (ישעי' ד, ט) שזהו ענינה של סוכה "וסוכה תהי' לצל יומם מחורב ולמחסה

ריש ע"ב ד"ה לימות המשיח) "אבל סוכת מצוה אינה לצל". ובחלקת יואב סכ"ח (ועוד), דרק בסוכת גנב"ך (שלא נעשית לשם מצוה) צ"ל לשם צל, אבל "אם עושה הסוכה לשם מצוה אין צריך שום כוונה לצל". ע"ש.

אבל משו"ע אדה"ז כאן מוכח שלא כדבריו [ולהעיר, שראיית החלקת יואב מהא דקנה עולה כו' (סוכה כב, א), אינה לשיטת התוס' שם (כמ"ש בעצמו), והרי אדה"ז (או"ח סתרל"א ס"ו) פסק כתוס'].

(12) וראה נ"כ השו"ע שם ר"ס תרלה.

(13) ע"פ שיטת ר"ת (הובאה בהגמ"י להל' סוכה פ"ה ה"ט. ועוד. ט"ז או"ח שם סק"א). וראה גם שו"ע אדה"ז סתרל"א ס"ה. וראה שקו"ט בדברי אדה"ז – שו"ת אבנ"ז או"ח סתע"ד. פתחא זוטא להל' סוכה ר"ס תרלה. ועוד.

(14) וראה תוד"ה כי (סוכה ב, א) בסופו נאלא ששם כ' שזהו משום "דבעינן דירת עראי", אבל מלשון אדה"ז (כאן וסתרל"א שם) משמע דשייך להא שסוכה ענינה שהיא עשויה לצל בלבד].

(8) להעיר מגמ' ריש סוכה: ר"ז אמר. . וסוכה תהי' לצל יומם מחורב (וברש"י שם ד"ה וסוכה. וראה רש"י שם ריש ע"ב ד"ה תרתי) .. ורוא אמר . . צא מדירת קבע ושב בדירת עראי (וראה הערה הבאה). ואכ"מ.

(9) ראה גם מלבי"ם פרשתנו עה"פ. ושם, דר"א סס"ל (כגירסת הש"ס) ד"בסוכות הושבתי" היינו "ענני כבוד", אזיל לשיטתו שס"ל (סוכה ז, ב) שסוכה "דירת קבע". ואכ"מ.

וגם את"ל שגם כוונת עשיית הסוכות ע"י בניי היתה לשם צל (כפרש"י סוכה יא, סע"ב ד"ה בסוכות ממש "מפני החמה"), מ"מ, ההדגשה בעשיית סוכות ע"י בניי מורה על אוהל עראי [משא"כ על ענני כבוד אין שייך לומר תואר "עראי". ולהעיר מעירובין (נה, ב) כמאן דקביע להו דמי].

(10) עפ"ז יומתק שם "סוכה", שהוא על שם הסכך (רש"י סוכה ב, א ד"ה ושחמתה וד"ה דלא שלטא. תוס' שם ד"ה כי עביד. ובכ"מ. שו"ע אדה"ז ר"ס תרלח. וש"נ) – ולא שם לאוהל עראי – כי (עיקר) הצל נוצר ע"י הסכך (וראה סוכה ז, ב).

(11) וכבר שקו"ט בכ"מ בלשון רש"י (סוכה ב,

ובחודש השביעי

נג

ולמסתור מזרם וממטר" – כי לדעת אדה"ז, זהו גדרה של מצות סוכה, שתהי' עשויו' לצל בלבד כמו ענני הכבוד "שהקיפם בהם לצל.

וי"ל דלכן שינה אדה"ז והתחיל הלכות עשיית הסוכה בדין זה [נדלא כבטור (ועד"ז בשו"ע) שלא הזכיר כאן כלל דין זה, ומתחיל הסימן בהלכות ה"מקום הראוי (לעשיית סוכה) כ"צד¹⁵, שיעשנה תחת אויר השמים דכתיב בסוכות תשבו ודרשינן (סוכה ט, ב) ולא בסוכה שתחת סוכה ולא בסוכה שתחת הבית ולא בסוכה שתחת האילן"], כיון שאין זה אחד מתנאי הסוכה, אלא זהו גדרה של סוכה, ד"כל שאינה עשויו' לצל בלבד אין זו סוכה".

ועפ"ז י"ל, דכוונת אדה"ז כאן (בהעתיקו לשון המחבר, ומוסיף עליו (א) תיבת "שהקיפם בהם) לצל", (ב) ובלשון הטור "ודוגמא לזה צונו לעשות סוכות" מוסיף "העשויות לצל" היא לפרש ולבאר כוונת דברי המחבר, שבזה שהביא המחבר הדיעה ש"בסוכות הושבתי" הם ענני כבוד שהקיפם בהם לבל יכס שרב ושמשי", כוונתו להגדיר, שגם הסוכות שנצטוונו לעשות, גדרם הוא, שצ"ל "עשויות לצל".

ד.

יוביח דאיכא ב' גדרים בצל סוכה, אם הוא עייכוב או דיון חיובי

ויש להוסיף בזה, ובהקדם, שצ"ע במה שהוסיף אדה"ז תיבת לצל – "ענני כבודו שהקיפם בהם לצל לבל יכה כו" – דאף שזהו בהתאם להמשך לשונו "צונו לעשות סוכות העשויות לצל" (כנ"ל), ה"ז כפל לשון, וגם אם הי' כותב רק "לבל יכה בהם שרב ושמשי" הי' מובן ההמשך לזה ש"צונו לעשות סוכות העשויות לצל".

וע"פ הנ"ל שכוונת אדה"ז כאן להגדיר מהותה של סוכה בהלכה, י"ל, שגם דיוק זה נוגע להלכה.

ויובן זה בהקדם החילוק בפשטות בין "לצל" או "לבל יכה בהם שרב ושמשי", דב"לבל יכה בהם שרב ושמשי" מודגש התועלת להאדם היושב בסוכה, שחום השמש אינו מכה בו; וב"לצל" מודגש מציאות ה"צל" (הנוצר ע"י הסוכה) לעצמה.

ויש לומר, דנפק"מ ביניהם לענין הא דצ"ל צלתה מרובה מחמתה, אם זהו שיעור בהסכך, שתהי' צלתו מרובה מחמתו¹⁶, או שהעיקר הוא זה שאצל האדם היושב בסוכה יהי' הצל

הגמ' הביא רק לקמן ר"ס תרכ"ט לענין סוכה תחת סוכה], והיינו שגם דין זה שייך להא שיעיקרה של סוכה הוא צל הסוכה. ואכ"מ.

16) ולהעיר מחלקת יואב (שבהערה 11), "דאין סוכת מצוה צריך שיעשה צל בהסוכה רק שיהי' שיעור בהסכך שיעשה צל". ע"ש.

15) ולהעיר, שגם בטעם הלכה זו, שינה אדה"ז מל' הטור, שבטור מביא ע"ז דרשת הגמ' "ולא בסוכה שתחת סוכה... שתחת הבית... שתחת האילן" (ככפנים), ואילו אדה"ז כתב (א) "וצריכה שתהא הסוכה תחת אויר השמים דוגמת ענני הכבוד", (ב) טעם הפסול כשעשאה תוך הבית או תחת האילן הוא "לפי שאין צל הסוכה משמש כלום", ע"ש [ודרשת

מרובה מהחמה.

ולפ"ז – בזה שאדה"ז מוסיף שענני כבוד היו "לצל לבל יכה בהם שרב ושמש" מרמז, שבצל סוכה איכא ב' דינים: (א) מצד הסכך – ע"ד ענני הכבוד שהיו "לצל", (ב) מצד האדם, כמו שענני הכבוד פעלו ל"לבל יכה בהם (בהאדם) שרב ושמש".

ובזה יש לבאר דברי אדה"ז (סתרא"א ס"ב (ע"פ סוכה כב, ב ובפרש"י ועוד שם. טוש"ע שם)) בדין צלתה מרובה מחמתה, וז"ל: "אם אין הסכך מרובה מן האויר אלא הן שוין פסולה לפי שהחמה הנכנסת באויר הסיכוך כשהיא מגיעה לקרקעית הסוכה מתפשטת יותר ממה שהיא למעלה באויר הסיכוך ונמצא שהסוכה למטה בקרקעיתה היא חמתה מרובה מצלתה", ובסעיף שלאח"ז (ג"ס) ממשיך "אבל אם למטה בקרקעיתה היא חמתה וצלתה שוין כשרה לפי שידוע שלמעלה בהסכך האויר הוא מועט מן הסיכוך וצלתה למעלה היא מרובה מחמתה¹⁷ וה"ז סכך גמור".

ולכאורה דבריו סותרים זא"ז¹⁸, שמדבריו בדין הראשון נראה שאם הצל והחמה שוין הי' צ"ל סוכה כשרה, והטעם שפסלינן לה הוא רק משום "שהסוכה למטה בקרקעיתה היא חמתה מרובה מצלתה", ואילו מדבריו בהדין השני משמע להיפך, שאם הצל והחמה שוין אין זה מספיק להכשיר הסוכה, וזה שהסוכה כשירה כשהם שווין למטה הוא רק משום ש"צלתה למעלה היא מרובה מחמתה".

גם יש להבין דיוק לשונו שם ד"אם למטה . . חמתה וצלתה כשרה לפי . . (ש)צלתה למעלה היא מרובה מחמתה וה"ז סכך גמור" שלכאורה ה"ז יתור לשון, ולמה לא מספיק הטעם ש"צלתה למעלה היא מרובה מחמתה"?

וע"פ הנ"ל יש לומר, ששיעור סכך "למעלה" ושיעור סכך "למטה" הם שני דינים שונים, חלוקים בעצם גדרם¹⁹: הדין דצל סוכה כלפי האדם ("למטה"), הוא בעיקר דין שלילי, היינו פסול אם אצלו חמתה מרובה מצלתה, כיון שאז אינו דומה לענני הכבוד שפעלו "לבל יכה

שכ' בדין הראשון) שזהו לפי שלמעלה צלתה מרובה מחמתה.

19) וזוהי כוונת הגמ' (סוכה שם) "כאן מלמעלה כאן מלמטה", שאין החילוק רק במציאות (כשטחיות לשון רש"י), אלא שהם שני דינים: מצד הדין צלתה כו' "למעלה" (היינו שיעור הסכך), צ"ל "צלתה מרובה מחמתה" (ולא כשהם שווין, שאינו "סכך גמור"); ובדין צלתה כו' "למטה" (היינו מצד האדם) – גם שווין כשרה, ורק כשחמתה מרובה מצלתה פסולה. וראה הערה הבאה.

17) וכ"ה ברי"ף, ר"ח ופרש"י סוכה שם. טור שם. וראה הערה הבאה.

18) וכן קשה בראשונים שבהערה הקודמת [ומה שפי' ברש"י ברש"י (שתחילת דבריו הוא פי' למ"ד פרוץ כעומד מותר, וסוף דבריו כ' ליישב למ"ד פרוץ כעומד אסור) וראה תוס' שם ד"ה כזוזא ושאר ראשונים שם. וכבר האריכו במפרשים שם]) – לכאורה דוחק. ופשיטא שאין מקום לפרש כן בשו"ע אדה"ז].

ולהעיר שבשו"ע שם מסיים "אבל אם חמתה וצלתה שוים מלמטה כשרה", ולא כ' הטעם (ע"ד

ובחודש השביעי

נה

בהם שרב ושמש" (אבל אם הם שווין אין כאן פסול); משא"כ הדין בסכך הסוכה ("למעלה") הוא ענין חיובי, דסכך הסוכה יהי' "לצל", וזהו דוקא כאשר "צלתו מרובה מחמתו", שאז הוא "סכך גמור" (אבל גם כשהם רק שווים אין כאן פסול, אלא שאינו "סכך גמור" – כדיוק ל' אדה"ז).

וזהו החילוק בין שני הדינים: הדין הראשון בא ללמדנו דין שיעור סכך "למטה", שהוא פסול כנ"ל, ולכן הטעם שפוסלים הסוכה כאשר למעלה צלתה וחמתה שווין, הוא לפי "שהסוכה למטה . . . חמתה מרובה מצלתה" (ומשום זה חל על הסוכה שם "פסול"²⁰); והדין השני אתי לאשמעינן שיעור סכך "למעלה", שזהו דין חיובי, ש"סכך גמור" הוא רק כשצלתו מרובה מחמתו, ולכן, הטעם שסוכה זו (שלמטה הן שווים) היא כשרה הוא רק מפני ש"צלתה למעלה היא מרובה מחמתה וה"ז סכך גמור" (משא"כ אם גם למעלה היו (רק) שווין, אינה סוכה כשירה (עכ"פ לכתחילה²¹), כיון שאין בה "סכך גמור").

ה.

יסיק דגדר הדין חיובי דצלתה מרובה הוא גדר בהסכך ולא בהארם היושב

יותר על כן יש לומר, שבוזה שבהגדרת מצות סוכה מדגיש אדה"ז שהסוכה היא "לצל" (כנ"ל), כוונתו לרמז, שעיקר גדר הסוכה אינו זה שאצל האדם אסור להיות מצב של "חמתה מרובה מצלתה" (ע"ד "בל יכה בהם שרב ושמש"), אלא החיוב²², זה שהסכך יהי' עשוי "לצל"²³, "צלתה מרובה מחמתה".

ונפק"מ למעשה: אם הסכך למעלה צלתו מרובה מחמתו, אבל הסוכה למטה חמתה מרובה מצלתה²⁴ (עיי"ז "שהחמה הנכנסת באויר הסיכוך כשהיא מגיעה לקרקעית הסוכה מתפשטת יותר ממה שהיא למעלה באויר הסיכוך"), ונמצא שלמעלה יש "סכך גמור", אבל למטה יש פסול דחמתה מרובה מצלתה.

והנה מסתבר לומר, דכיון שיש פסול בהסוכה, א"כ מה מועיל זה שיש למעלה "סכך גמור". אבל ע"פ הנ"ל (שעיקר גדר הסוכה הוא מה שהסכך יהי' עשוי "לצל") יש לומר, שאם למעלה

ענין שלילי – "לבל יכה בהם שרב ושמש". – וראה לקמן הערה 33

23) אבל להעיר מלקו"ד (ח"ד תשסט, א) "דער צל דארף זיין מרובה על האור, און ניט נאר אין דעם סיכוך למעלה, נאר דוקא למטה במקום שיושבים למטה" [וצ"ע לתווח זה עם ההלכה שאם מלמעלה צלתה מרובה מחמתה כשרה גם אם למטה הם רק שווים. ואכ"מ].

24) להעיר מרש"ש סוכה שם.

20) משא"כ מצד הא שלמעלה צלתה וחמתה רק שווים לא נק' סוכה פסולה, אלא שחסר בה "סכך גמור", כנ"ל בפנים. ויש לומר, שבדיעבד היא כשירה. ועצ"ע.

21) ראה הערה הקודמת.

22) ולהעיר מהא שאין מברכין על מצות שענינן שלילת סכנה (רמב"ם הל' ברכות פ"א ה"ד). וגם משום כך מסתבר שעיקר ענין "בסוכות הושבת" (השורש למצות סוכה) הו"ע חיובי ("לצל"), ולא רק

יש "סכך גמור", אין מתחשבים בהנעשה למטה בקרקעית הסוכה; דרק כשלמעלה הם שווין (ואין כאן "סכך גמור") אזי הסוכה פסולה כשלמטה חמתה מרובה מצלתה, אבל אם למעלה יש "סכך גמור", לא נפק"מ לך מה שלמטה אין צלתה מרובה מחמתה, כיון שעיקר גדר הסוכה הוא זה שהסוכה (היינו הסכך) "עשוי לצל".

[ועפ"ז אולי יש להוסיף ביאור בהוספת אדה"ז, שמוסיף (כנ"ל) דכש"צלתה למעלה היא מרובה מחמתה" כשרה משום ש"ה"ז סכך גמור" – שיש לומר, שכוונתו בזה גם ללמדנו, שכאשר האדם עושה "סכך גמור" (שצלתה מרובה מחמתה), לא נפק"מ לך מה שלמטה אין צלתה מרובה מחמתה²⁵, כיון שעיקר גדר הסוכה הוא זה שהסוכה (היינו הסכך) "עשוי לצל"].

ו.

יבאר דין הכוונה המסתעף ג"כ מענין הצל

והנה ביאור הנ"ל בדברי אדה"ז, שכוונתו (כריש הל' סוכה) להגדיר מהותה של סוכה (ולא לבאר טעמי המצוה או כוונתה) מוכח ג"כ מהמשך לשונו בסעיף זה, שלאחרי שהביא דברי הטור והשו"ע "בסוכות תשבו . . בסוכות הושבתי . . הם היו ענני כבודו שהקיפם בהם לצל . . ודוגמא לזה צונו לעשות סוכות העשויות לצל כו", ממשיך (בדברי המג"א, מהב"ח) "וכן צריך כל אדם לכוין בישיבתו בסוכה שיושב בה כדי לקיים מצות הקב"ה שצונו לישב בסוכה זכר ליציאת מצרים".

דצע"ק לשונו "וכן צריך כל אדם לכוין כו", דלכאורה הול"ל "וצריך כל אדם לכוין כו", (שהרי לא הזכיר לפני"ז איזו כוונה שצריך האדם לכוין)²⁶?

והנה ע"פ דברי האחרונים הנ"ל (ס"א) שלדעת המחבר צריכים לכוון שמצות סוכה היא זכר לנס ד"בסוכות הושבתי את בני"י" שהקיפם בענני כבוד כו", לכאורה יש לומר שזהו כוונת אדה"ז במה שתחילה הביא דברי הטור (ו) שו"ע שהסוכות הם זכר לענני כבוד ונבפרט, אשר (א) אדה"ז מעתיק גם התיבות "למען ידעו דורותיכם"²⁷, (ב) מעתיק המשך לשון הטור "ודוגמא לזה צונו לעשות סוכות . . כדי שנזכיר נפלאותיו ונוראותיו", והיינו, שהאדם צריך לכוון זה בעת ישיבתו בסוכה], ואח"כ מוסיף, "וכן צריך כל אדם לכוין בישיבתו בסוכה [עוד

אדה"ז תוכן מצות סוכה ושרשה, ואח"כ ממשיך "וכן [– בתוכן זה] צריך כל אדם לכוין כו" – שהרי בתחילת דבריו לא הזכיר כלל שסוכה היא זכר ליצי"מ, אלא רק ע"ד הנס דבסוכות הושבתי. וראה לעיל סעיף א שהם דברים שונים.

(27) ראה לעיל ריש סעיף ב והערה 6.

(25) אלא שאדה"ז לא כתבו בפירוש, כיון שלא נזכר בפירוש בספרים שלפניו, וכמבואר כמ"פ שאדה"ז לא הביא בשולחנו דינים מחודשים (וע"ד הרמב"ם), ורק שכמה מהם רמזם בצחות לשונו, וראה סתימת ל' אדה"ז בס"א שם.

(26) ודוחק לומר שכוונת "וכן צריך . . לכוין" היא כמו "ובאופן זה" ("וכן"), והיינו שבתחילה מבאר

ובחודש השביעי

נו

כוונה²⁸, דהיינו] שיושב בה כדי לקיים מצות הקב"ה . . . זכר ליציאת מצרים".

אבל דוחק לתרוץ כן לשון אדה"ז, שרגיל בלשונו בדרך ברורה, דאם כוונתו היתה שהאדם צריך לכיין בעת ישיבתו בסוכה (או בעת עשיית הסוכה) שהיא זכר לענני כבוד, הול"ל כן בפירושו²⁸.

ולכן נראה לפרש דברי אדה"ז, דמהא ש"בסוכות תשבו . . . למען ידעו . . . כי בסוכות הושבתי . . . הם . . . ענני כבודו כו", מסתעפים שני ענינים:

(א) דין באופן עשיית הסוכה – "ודוגמא לזה צונו לעשות סוכות העשויות לצל כדי שנזכיר כו", שחייבים "לעשות סוכות העשויות לצל" [דהיינו "לצל בלבד", כנ"ל], דדין זה אינו ענין של כוונת מצוה (שהאדם צריך לכיין בעת עשיית הסוכה שהיא זכר לענני הכבוד), אלא זהו גדר בעצם החפצא דסוכה, להיות ש"עשוי" לצל" הוא זכר לענני כבוד "שהקיפם בהם לצל"²⁹.

(ב) "וכן צריך כל אדם לכיין בישיבתו בסוכה שיושב בה כדי לקיים מצות הקב"ה שצונו לישוב בסוכה זכר ליציאת מצרים" – היינו שנוסף להדין בעשיית סוכה באופן של "עשוי" לצל" (בלבד), איכא חיוב פרטי לכיין בעת הישיבה בסוכה, שהיא זכר ליציאת מצרים³⁰.

ז.

יוסיף לבאר במה דוקא ענין הצל שבענני הכבוד נפסק לדינא בסוכה

אלא שעדיין צריך ביאור במשנת"ל, דכיין שמצות סוכה היא זכר לענני הכבוד, "שהקיפם בהם לצל" לכן מהותה של סוכה היא סוכה העשוי" לצל בלבד – דלכאורה תמוה, דהא ענני הכבוד שהקיפו את בני"י לא היו לצל בלבד, אלא שימשו לעוד כו"כ ענינים, כמבואר בחז"ל שהענן הי' משהו את ההרים והורג את הנחשים (מכילתא בשלח יג, כא. ספרי (ורש"י) בהעלותך י, לד. ועוד), וכן הגינו מפני חצי האויבים³¹, ולמה נבדל ענין זה שבענני הכבוד "שהקיפם בהם לצל", אשר דוקא בזה הוא הזכר לענני כבוד, ובעשיית סוכות איכא רק דין דעשויות לצל (בלבד)?

(כנ"ל ס"ב). ולכן מביא רק "בסוכות תשבו שבעת ימים וגו' כי בסוכות הושבתי את בני"י", שהכתוב תולה מצות סוכה בזה ש"בסוכות הושבתי . . . הם ענני כבוד כו".

31) וכמ"ש בלבוש או"ח כאן "ושיגיננו עליהם מן האורבים" (וראה מכילתא בשלח יד, כ (ורש"י) שם, יט. יתרו יט, ד). ספרי (ורש"י) תצא כה, יח. ועוד). – וע"פ המבואר בפנים מובן בפשטות הטעם שענין זה לא הובא בטושו"ע (ושו"ע אדה"ז).

28) וע"ד לשון הפרמ"ג (בא"א. וכן במשב"ז) "ראוי שיכיון לשתיהם".

29) וגם מ"ש "כדי שנזכיר נפלאותיו ונוראותיו" אין הכוונה שצריכים לכיין לזה, אלא שזוהי תוצאה בדרך ממילא מעשיית הסוכה, שמזה יבוא האדם לזכרון הנס כו'.

30) ועפ"ז מובן הטעם שהשמיט המחבר התיבות "למען ידעו דורותיכם" – כי תיבות אלו שייכות לכוונת המצוה, וכוונת המחבר היא רק לענין הא'

ויש לומר, שאדרבה, בזה מתורצת קושיית הב"ח (או"ח כאן) (ועוד), דהרי "כמה מעלות טובות למקום עלינו שהאכילנו את המן ונתן לנו הבאר ושאר חסדים ולמה ציוה יותר במצות סוכה לזכור החסד של הושבת דסוכות יותר משאר חסדים"? ומבואר במפרשים (בית אלקים (להמבי"ט) שער היסודות פל"ז. וראה גם לקו"ש חי"ח ע' 258 הערה 53) "שהבאר והמן היו . . . דבר הכרחי שא"א בלי מציאותם כלל" ולכן "לא הוקבע רמז להם אבל ענני כבוד שלא הי' כל כך הכרחי כמו הם אלא כדי שלא יהיו בחורב ביום וקרב כלילה"³² הוקבע ימי החג רמז לענינם".

ועד"ז הוא בענין פרטי הדברים ששימשו בהם ענני הכבוד, שעניני ההגנה שבהם (כמו ההגנה מן האויבים והריגת נחשים ועקרבים) שהיו נוגעים לנפשות אין עושים להם זכר [ואפילו זה שהשוו את ההרים (מנמיך את הגבוה כו'), הרי כיון שזה שייך לעצם הליכתם במדבר, י"ל שזהו כמו ענין הכרחי, כדי שיוכלו להגיע לא"י], אלא הזכר דחג הסוכות נקבע מלכתחילה רק על פרט זה "שהקיפם בהם לצל לבל יכה בהם שרב ושמש", שהוא חסד וחיבה תירה כדי שהליכתם במדבר תהי' באופן שאין בה צער כלל³³.

ועפ"ז מתורצת בפשטות גם קושיית הרא"ם (בהעלותך שם) (שהובאה בב"ח כאן³⁴), "למה לא ציוותה התורה שיעשו בסוכה א' מלמעלה וא' מלמטה וד' מד' רוחות דומיא דענני הכבוד [ובעוד מפרשים (נחלת יעקב, צידה לדרך ועוד על פרש"י בהעלותך שם) הוסיפו להקשות, דבסוכה אין צריכים אפלו ד' דפנות אלא מספיק ב' דפנות והשלישי טפח (סוכה ו, ב. טושו"ע או"ח סתר"ל ס"ב)?

ויש שתירצו (צידה לדרך שם (וראה גם נחלת יעקב שם))³⁵. "דהקושיא מעיקרא ליתא מאחר שהסוכה אינה אלא דוגמא בעלמא כדי שזכור נפלאותיו ונוראותיו [כלשון הטור "ודוגמא לזה צונו לעשות סוכות כדי שזכור נפלאותיו ונוראותיו"] שעשה לאבותינו בהיקף העננים לפיכך בדוגמא וזכר כל דהו סגי כו'".

עשה להגין עלינו ביצי"מ והדבר ידוע שהאחד למטה לא הי' להגין . . . כ"א להנמיך הגבוה".

אבל: א) עדיין קשה להדיעות שסוכה אינה זכר ליצי"מ (ראה לעיל ס"א). ב) גם הענן שלפניו הי' להגין, שהרי הרג את הנחשים" (רש"י בהעלותך שם), ואין עושים זכר לענן זה (וראה גר"א שם, ג) לפרש"י בהעלותך שם גם הענן שלמטה לא הי' להנמיך את הגבוה (שזה נעשה ע"י הענן שלפניו), אלא להגנה כו', וכמו שהקשה בבית השואבה ריש הל' סוכה אות ג'. וראה צידה לדרך שם.

35) וכבר האריכו בזה המפרשים בתירוצים שונים.

32) כ"כ גם בחינוך מצוה שכה. אבל בטושו"ע הביאו רק ההגנה משרב ושמש. ולכאורה הא שסוכה צ"ל "עשוי לצל" שייך רק להגנה משרב ושמש.

33) ואולי י"ל שגם מטעם זה מדגיש אדה"ז "שהקיפם בהם לצל, כי מלשון "לבל יכה בהם שרב ושמש" משמע שהכוונה להגנה מהכאת השמש, הפוגעת בכנ"י (וראה לשון הב"ח בסוף הסימן), ולכן מוסיף אדה"ז שעיקר הזכירה הוא לענין החיובי, "שהקיפם בהם לצל", היינו לא רק שלילת הכאת השמש, אלא הליכה מתוך עונג.

34) בב"ח שם תי' לשיטתו שסוכה היא זכר ליצי"מ שעיקר הזכירה היא רק להגנה שבענני כבוד "מפני החמה", כי "מזה יגיע לזכרון שאר נפלאותיו . . . אשר

וע"פ הנ"ל אולי יש לומר, שאין זה רק "דוגמא וזכר כל דהו", אלא אדרבה זהו בדיוק³⁶.
דכיון שכל הזכר הוא רק על פרט זה שבענני הכבוד "שהקיפם בהם לצל", לכן סגי "לעשות
סוכות העשויות לצל", שבשביל זה די בב' דפנות וטפח עם סכך מלמעלה.



די בב' דפנות ושלישית טפח עם הסכך מלמעלה כדי
שיהי' לצל (ראה בארוכה בית השואבה שם).

36) ומ"ש הטור (ואדה"ז) "ודוגמא לזה צונו כו",
כי במדבר היתה ההגנה מן השרב ושמש ע"ד' עננים
מן הצדדים (וכן מן הענן שלמטה), ואילו בשבילנו



שמחת תורה



שישו ושמחו בשמחת תורה
שמחת תורה בשמיני עצרת דוקא
השייכות דפרשת בראשית לשמיני עצרת

תוכן העניינים

שמחת תורה בשמיני עצרת דוקא

הטעם שקבעו סיום ושמחת התורה בשמיני עצרת, ולא בחג השבועות – זמן מתן תורתנו; השמחה יתירה על נתינת לוחות שניות – מצד מעלתם על לוחות הראשונות.

(ע"פ לקוטי שיחות חלק יד עמ' 380 ואילך)

פרשת בראשית ושמיני עצרת

בהשקפה ראשונה נראה דהא שקוראים בפרשת בראשית, הוא בסתירה לתוכן היום דשמיני עצרת – ביאור השייכות ביניהם והלימוד מתוכן הפרשה בעבודת האדם השי"ת.

(ע"פ ספר השיחות ה'תנש"א ח"א עמ' 62 ואילך)

שמחת תורה בשמיני עצרת דוקא

הטעם שקבעו סיום ושמחת התורה בשמיני עצרת, ולא בחג השבועות – זמן מתן תורתנו;
השמחה יתירה על נתינת לוחות שניות – מצד מעלתם על לוחות הראשונות

א. איתא ברמב"ם (הל' תפלה פי"ג ה"ח) (והוא ממשנה וגמרא (מגילה לא, א): "משה תיקן להם לישראל שיהו קוראין בכל מועד ענינו . . ומה הן קורין . . (וממשיך ומונה הקריאות של כל המועדות) וביו"ט אחרון (של חג הסוכות) קורין כל הבכור . . ולמחר קורין וזאת הברכה".

והנה מהטעמים לקריאת "וזאת הברכה" ביו"ט האחרון של חגה"ס, אי' במחזור וויטרי (סי' שפה) – "כדי לסמוך שמחת התורה שזכו לסיימה לשמחת החג שכן נכפלה שמחה במקרא בשמע"צ לפי ששמחת החג מרובה".

אבל מזה שברמב"ם (ובגמרא) באה הלכה זו שבשמח"ת "קורין וזאת הברכה", בהמשך ל"משה תיקן להם לישראל שיהו קוראין בכל מועד ענינו" – ואילו בהתחלת דבריו, כשהוא מפרט סדר קריאת התורה של שבתות השנה "מתחילין בשבת שאחר חגה"ס וקורין בסדר בראשית בשני' אלה תולדות . . (והוא סותם ואומר) עד שגומרין את התורה בחגה"ס" מבלי לפרש שגומרין את התורה בוזאת הברכה ביו"ט האחרון של חג – משמע, שהשייכות ד"וזאת הברכה" ליו"ט האחרון של חג היא (לא רק מצד שהיא סיום התורה ומטעם לסמוך שמחה לשמחה, אלא) לפי שיש בפרשה זו ענין המועד.

ב. ויובן בהקדים ביאור הקושיא המובאת בדרושי חסידות (אוה"ת שמע"צ ע' א'תשעט ואילך. ועוד): "מהו השייכות לשמחה שמחת תורה ביום השמע"צ, והלא בשבועות הוא זמן מ"ת, וא"כ אז הי' צ"ל קביעת שמחה זו דהאי יומא דקא גרים". ומבואר שם התירוף ע"ז, שהשמחה

דשמח"ת היא על הלוחות השניות שניתנו ביוהכ"פ, ומצד לוחות אלו הוא מה שנוהגין לעשות חדוה ושמחה בשמע"צ ("שהוא יום האחרון שאחר יוהכ"פ").

ואף שבפשטות הטעם להשמחה בשמע"צ הוא מפני שאז מסיימים התורה, הנה יש לבאר בפשטות, שהקושיא שבחסידות (למה לא הוקבעה שמחת התורה בזמן מתן תורתנו בחגה"ש) היא על התקנה מעיקרה – מדוע תקנו מעיקרא להתחיל קריאת התורה שבת שלאחרי חגה"ס ולגומרה בשמע"צ – הלא לכאו' הי' מתאים יותר (להתחילה ו)לסיימה (בשמחה) בחגה"ש שבו ניתנה התורה לישראל? וע"ז בא התירוץ, שביוהכ"פ ניתנו לוחות האחרונות, שעז"נ "ביום חתונתו זה מ"ת" (משנה סוף תענית ופרש"י שם), שהם "כפלים לתושי" (שמו"ר רפמ"ו) לגבי הלוחות הראשונות, ולכן דוקא בהם הוא עיקר השמחה.

ג. ביאור הענין:

דהנה, הלוחות הראשונות, היו באופן של מתנה לבנ"י מלמעלה; משא"כ בשמע"צ שבו גומרים את התורה, היינו שבנ"י לומדים אותה במשך כל השנה ועד שגומרים כל התורה – זהו ענין של עבודת ויגיעת בנ"י. ולכן השמחה ל"גמרה של תורה" היא דוקא בשמע"צ ולא בחגה"ש:

שמחה שלימה בקבלת איזה דבר לא תתכן אלא כשאינו "נהמא דכסופא", ובנדו"ד הרי שמחה זו שייכת בשמע"צ שבו גומרין את התורה הנלמדת, היינו התורה הנקנית ע"י עבודה ויגיעה [וגם זה שהוא בבחי' לא ידע מאי קאמר – שגם עליו לשמוח בשמח"ת – הנה אף שלא ידע, מ"מ "קאמר" עכ"פ, ובה מתבטאת עבודתו].

משא"כ בחגה"ש, אע"פ שגם בו הוא "גמרה של תורה" (ולכאו' באופן נעלה יותר, שהרי לימוד התורה ע"י האדם למטה אינו בערך לגילוי התורה מלמעלה במ"ת), עכ"ז, מאחר שזה בא במתנה, בלי עבודה ויגיעה, אין השמחה שלימה (וע"ד "אדם רוצה בקב שלו מט' קבים של חבירו").

ויתירה מזו: כשהמדובר בדבר שאי אפשר לו לאדם להשיגו בעבודתו, כ"א רק ע"י שיקבלו במתנה, הרי קבלתו תגרום לו שמחה – אף שאינה שלימה כדבכר שהשיגו ע"י עבודה; משא"כ בדבר שאפשר להשיגו ע"י עבודה, והוא מקבלו באופן של "נהמא דכסופא", בלי עבודה ויגיעה, הרי השמחה מעורבת בצער על אשר לא יגע כו' וקיבלה ע"ז. ובפרט שבנדו"ד, הרי נתינת התורה בחגה"ש היתה בכוונה שאח"כ ילמדו אותה.

ולכן נקבעה השמחה המיוחדת, ב"גמרה של תורה" דשמע"צ דוקא.

ד. ביאור זה הוא בהתאם לענינם הכללי דהלוחות והחילוק שביניהם:

דהנה, כללות ההפרש בין לוחות הראשונות ולוחות האחרונות הוא בהלוחות עצמן,

לוחות הראשונות היו הן "מעשה אלקים" והן "מכתב אלקים", ולוחות האחרונות היו רק "מכתב אלקים" (והלוחות עצמם היו מעשה ידי משה). וזוהי גם הסיבה להפרש בפעולתם (של הלוחות) בישראל ובעולם:

בלוחות הראשונות ארוז"ל (עירובין נד, א) ש"אלמלי לא נשתברו לוחות הראשונות לא נשתכחה תורה מישראל. . אין כל אומה ולשון שולטת בהן". והיינו, דמצד לוחות הראשונות מקבלים בני"א את התורה כפי שהיא נמשכת מלמעלה ובתכלית השלמות, ובהגילוי מלמעלה הרי לוחות הראשונות הם נעלים מלוחות האחרונות; אמנם, בנתינתם של הלוחות האחרונות נתחדש ענין היגיעה בתורה, דהיינו ענין העבודה ויגיעה בתורה בכח עצמו, שע"ז דוקא ממשך ממדריגה עליונה יותר בתורה מדרגא הנמשכת מצ"ע. ולכן דוקא בשמח"ת (שהוא הסיום דמ"ת שביהכ"פ), הוא עיקר השמחה על התורה.

ה. עפ"ז מובנת השייכות ד"זאת הברכה" ל"ענין המועד" דשמע"צ:

בתחלת פ' ברכה מדובר בלוחות הראשונות: "ה' מסיני בא גו'", וע"ז נאמר "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב", מורשה ל' ירושה, היינו שניתנה ובאה בירושה, בדרך ממילא ולא ע"י עבודה ויגיעה. והסיום דפ' וזאת הברכה (שהכל הולך אחר החתום) הוא "לעיני כל ישראל", שקאי על שבירת הלוחות, "שנשאו לבו לשבור הלוחות לעיניהם, והסכימה דעת הקב"ה לדעתו שנאמר אשר שברת ישר כחך ששברת" (רש"י), שבזה מרומו העילוי של הלוחות האחרונות לגבי לוחות הראשונות (שלכן אמר לו ישר כחך ששברת), כי דוקא ע"י שנשאו לבו לשבור את הלוחות לעיני כל ישראל, פעל בכל ישראל (גם באלו שלא חטאו בעגל) עבודת התשובה – עבודה בכח עצמו.

וכאשר נתקבלה תשובתם במילואה, אזי נתן להם הקב"ה את הלוחות שניות, שבזה הראה לעין כל שהוא ית' קבל תשובתם ונתרצה הקב"ה לישראל בשמחה ובלב שלם ונתן להם לוחות שניות, היינו שגם בתורה תהי' העבודה ויגיעה – לימוד התורה בכח עצמו.

וכאשר באים לשמע"צ לאחר ז' ימי הסוכות, הזמן שכל ההמשכות נקלטות בפנימיות ("עצרת" לשון קליטה), וגם בחי' התורה שנתנה בלוחות שניות, הרי אז באה השמחה האמיתית והשלימה בלימוד האדם בתורה בכח עצמו.



פרשת בראשית ושמיני עצרת

בהשקפה ראשונה נראה דהא שקוראים בפרשת בראשית, הוא בסתירה לתוכן היום דשמיני עצרת – ביאור השייכות ביניהם והלימוד מתוכן הפרשה בעבודת האדם השיי"ת

א. במה שקוראים בשמחת תורה (התחלת) פר' בראשית, צריך להבין: דלכאורה, ענינו של שמחת תורה מודגש בפרשת קרבנות היום (בקריאת התורה ובתפילה) – "ביום השמיני עצרת תהי' לכם גו' והקרבתם גו' פר אחד איל אחד גו'", ואיתא במדרש (במדב"ר פכ"א, כד) "את מוצא בחג ישראל מקריבין . . . ע' פרים על ע' אומות . . . א"ל הקב"ה עכשיו הקריבו על עצמכם, ביום השמיני עצרת תהי' לכם גו' והקרבתם גו' פר אחד גו' איל אחד גו'", "הה"ד יהיו לך לבדך ואין לזרים אתך", "ישראל ומלכא בלחודוהי".

ועפ"ז צריך להבין הטעם שקורין בשמח"ת התחלת פרשת בראשית – דלכאורה, כשנמצאים במעמד ומצב של "ישראל ומלכא בלחודוהי" (ופשיטא – במצב של הבדלה מהעולם לגמרי), אין מקום ושייכות לקריאה בתורה ע"ד (בריאת) כל העולם כולו?!

ותמיהה זו מתחזקת יותר בפרטי הכתובים שבפרשת בראשית:

"בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ והארץ היתה תהו ובהו וגו' ויאמר אלקים יהי אור", ומפרש רש"י בפשוטו של מקרא ("אם באת לפרשו כפשוטו כך פרשהו"): "בראשית בריית שמים וארץ והארץ היתה תהו ובהו וחושך ויאמר אלקים יהי אור, ולא בא המקרא להורות סדר הבריאה כו'", היינו, שבכתוב מפורש שבתחילת הבריאה היתה הארץ תהו ובהו וחושך, ורק לאח"ז "ויאמר אלקים יהי אור".

ובחודש השביעי

סז

ועפ"ז תמוה עוד יותר שבשמחת תורה (במעמד ומצב ד"ישראל ומלכא בלחודוהי") קורין בתורה (לא רק אודות בריאת העולם סתם, אלא) אודות בריאת העולם באופן ירוד – "והארץ היתה תהו ובוהו וחושך"!

ויש להוסיף, שתמיהה זו היא (לא רק בשייכות לשמחת תורה, אלא) גם בשייכות לפרשת בראשית כשלעצמה – דלכאורה כיון שהתורה ענינה אור, כמו שכתוב (משלי י, כג) "תורה אור", היה צריך להתחיל את התורה ב"ויאמר אלקים יהי אור", ולא ב"בראשית גו' והארץ היתה תהו ובוהו וחושך גו'" (ורק לאחר זה "ויאמר אלקים יהי אור").

ב. ויש לומר, שהביאור בזה מרומז בהתחלת פרשת בראשית:

בפירוש תיבת "בראשית" (ב' ראשית) פרושו חז"ל (ב"ר פ"א, ד. הובא בפרש"י עה"פ) שבריאת העולם היא "בשביל התורה שנקראת ראשית דרכו ובשביל ישראל שנקראו ראשית תבואתו", היינו, שהתחלת כל הענינים היא התורה וישראל שקדמו לעולם. ובזה גופא – הקדימה דישאל לתורה (דכשהוא אומר צו את בני ישראל דבר אל בני ישראל, אומר אני ישראל קדמו (ראה ב"ר שם. ועוד)), וכידוע שישראל נמשלו לביכורים ("ראשית"), והתורה נמשלה לתרומה (תורה מ'), וביכורים קודמין לתרומה.

וכיון שתכלית בריאת העולם (שנברא בשביל התורה ובשביל ישראל) הוא שנתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים דוקא (ראה תנחומא נשא טז. תניא רפ"ו), ש"תחתונים" כפי שהם במצב של "תחתונים" (לא כפי שמתעלים לעליונים) יהיו דירה לו ית', לכן בראשית בריאת שמים וארץ היתה הארץ תהו ובוהו וחושך ("תחתונים"), ורק לאחר "ויאמר אלקים יהי אור", אשר, עיקר ושלמות האור נעשה ע"י תורה וישראל (שבשבילם נברא העולם), שע"י עבודתם של ישראל בקיום התורה ומצוותיה, "נר מצוה ותורה אור", מאירים את העולם להיות לו דירה ית'.

ומזה מובן שבתחילת פרשת בראשית מרומזת כללות העבודה: לכל לראש – "בראשית", הדגשת מעלת התורה וישראל שנקראו ראשית, שקדמו לעולם, וזוהי הנתינת כח לעבודתם בעולם – שנברא בשביל התורה ובשביל ישראל, בשביל עבודתם של ישראל בקיום התורה ומצוות שע"י עושים מהעולם דירה לו ית'; ולאח"ז, כשבאים לעבודה בפועל – הסדר הוא באופן ש"הארץ היתה תהו ובוהו וחושך גו'" ואח"כ מתגלה ע"י התורה הענין ד"יהי אור" – בהתאם לכוונת הבריאה לעשות לו ית' דירה בתחתונים דוקא.

ג. עפ"ז יש לבאר התוכן דקריאת התחלת פרשת בראשית ביום שמחת תורה:

שמחת תורה הוא סיום וחותרם מועדי חודש תשרי, אותיות ראשית, חודש השביעי, המושבע והמשביע, שבו נעשית הקליטה בפנימיות ("עצרת" מלשון קליטה) דכל המועדים שלפני זה, על מנת להמשיכם בעבודה בעולם במשך השנה כולה.

ולכן: לכל לראש מודגשת בשמחת תורה מעלתם של ישראל (באופן של הבדלה מהעולם) – “עצרת תהיה לכם”, “יהיו לך לבדך ואין לזרים אתך”, “ישראל ומלכא בלחודוהי”, ויתירה מזה, הדגשת מעלתם של ישראל שקדמו אפילו לתורה – כידוע א’ הפירושים ב”שמחת תורה” שישראל משמחים התורה (כנראה במוחש בריקוד עם הס”ת שישראל פועלים הריקוד דהתורה) מפני מעלתם שקדמו לתורה;

והדגשת מעלתם של ישראל באופן של הבדלה מהעולם, מהוה נתינת כח לעבודתם בעולם – שלכן קורין בשמחת תורה (גם) אודות בריאת העולם, ועד לבריאת העולם באופן ש”הארץ היתה תוהו ובוהו וחושך” ואח”כ “ויאמר אלקים יהי אור” – כיון שהכוונה דבריאת העולם היא כדי שישראל ע”י התורה יעשו דירה לו ית’ בתחתונים דוקא.



הוספה

אגרת קודש מכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע מליובאוויטש
בענין היום דשמחת תורה

ה"מניין" של שמחת תורה

"בשמחת התורה צריכים ליטול חלק כל ישראל – הלומדים מחדשי החידושים, לומדי התורה שביכולתם לחזור דבר תורה שלמדו או שמעו, ועד ל"תהלים זאגער" לא ידעי מאי קאמר'ניקעס"

שמחת וכבוד התורה עצמה

רשום אצלי באריכות הכתיבה, מה שזכיתי לשמוע מהוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק (מוהרש"ב) וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע ביום שמחת תורה תרמ"ח, קודם הקפות, כיצד פירש את הפיסקא "שישו ושמחו בשמחת התורה". שנשמח בשמחת התורה ("מיט דער תורה שמחה") וניתן כבוד לתורה – לא בשמחת לומדי התורה אלא בשמחת התורה עצמה.

בשמחת התורה צריכים ליטול חלק כל ישראל ללא כל הבדל, החל מלמדנים גדולים ("גרויסע לומדים") מחדשי חידושי התורה; לומדי תורה ממוצעים, שביכולתם לחזור דבר תורה שלמדו או שמעו, ועד לאנשים פשוטים האומרים פרקי תהלים ("תהלים זאגער"), 'לא ידעי מאי קאמר'ניקעס'.

תשע דרגות וה'עשירי'

וזוהו הפירוש הפנימי באומרו "אגיל ואשמח בשמחת תורה" – אגיל, לשון יחיד. כל יהודי אומר "אגיל ואשמח בשמחת תורה" ואחר כך ממשיך לומר "אברהם שמח בשמחת תורה, יצחק שמח, יעקב שמח, משה שמח, אהרן שמח, אליהו שמח, שמואל שמח, דוד שמח, שלמה

שמחת תורה

שמח". הוא מונה תשע דרגות כללים, מופלגי אור עצמי, והמשלים את ה"מניין" הוא, אותו השמח בשמחת תורה.

כל מלאכי מעלה, כל הספירות העליונות, כל הנשמות מאוצר הנשמות, כל נשמות הנביאים תנאים אמוראים צדיקים חסידים שמקומם בגן עדן התחתון או גן עדן העליון, שהם בש"י עולמות – כל אלו אומרים בשמחה רבה: אשריכם ישראל!

(אגרות קודש חלק יג עמוד תסח)

ה'הקפה' של שמחת תורה

ב"ה ט' טבת תש"ח

ברוקלין

ידידי הנכבד ו"ח אי"א מוה"ר יצחק יעקב שי'

שלום וברכה!

אצלי רשום מה שזכיתי לשמוע מהוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק (מוהרש"ב) בשמחת תורה תרמ"ט, בעת ההקפות: די שמחה שמחת תורה איז אויף בארג. א קרעמער א ארימאן אז מען גיט אים סחורה אויף בארג, איז ער גליקלעך וואס מען גלויבט אים. בא א קרעמער, איז ווי בא אלע סוחרים, אז די נאמנות וואס מען גלויבט אים איז דער עיקר מחי', אבער דער עיקר איז אז מען זאל לייזן, און מיט פרנסה. היינט – שמחת תורה – איז די שמחה אויף דעם בארגען. אבער די אמת'ע שמחה איז, אז דער קרעמער צאלט אפ וואס עס קומט פאר דער סחורה און די אלע הוצאות, און עס בלייבט א פיינער קאפיטאל מזומן.

ידידו הדו"ש ומברכו בגשמיות וברוחניות

יוסף יצחק

(אגרות קודש חלק ט עמוד שע)