



פרקים מתוך סדרת הספרים
על המועדים

גם לנשמה מגיע אוכל

הגות מחשבה חידודים ואקטואליה
הרב יוסף ויצמן שליט"א



חג הסוכות
ושמיני עצרת

דברים אחדים: כאשר הדף הופך לסכך, וכשעמל התורה נעשה דירת אמונה, אז גם הרוח הלומדת נהפכת לענן של כבוד, המכסה את הנשמה מחוס העולם הזה.

יש רגעים בעולם שבהם הדיו נעשה לקול, והקול הזה קול תורה. יש שעות שבהן הלב מתעורר, מבקש להבין, לחזור אל טעם היגיעה, אל ניגון הישיבה הישן, אל אותם רגעים שבהם דף גמרא נפתח ונשמה נפתחת עמו. יש סוכה שנבנית מקרשים וסכך, ויש סוכה שנבנית ממילים. וישנם גם רגעים שבהם דף אחד קטן מגלה עולמות.

יש רגעים בעולם שבהם הגבול בין הארעי לנצחי מיטשטש, ושם נולדת הסוכה. אין בה קירות של בטון, אין בה גג של ברזל. הכול רעוע, דק, מתנווד ברוח. ובכל זאת שם שורה השכינה.

לימדונו חז"ל, כי הסוכה איננה רק זכר לענני הכבוד, אלא גילוי חי של הנצח בתוך הארעיות.

הרי זה פלא: במקום שבו האדם יוצא מדירת קבע לדירת עראי דווקא שם הוא פוגש את הקבע האמיתי. ובמקום שבו הוא נחשף אל הרוח, שם הוא מוגן ביותר.

כך היא גם התורה. התורה, אף היא, נראית לעיתים כסיפור עתיק, מילים על קלף, רעיונות מן העבר, אך כל מי שנטה אוזן בבית המדרש יודע: היא איננה עבר. היא הווה חי. היא הסוכה של הנשמה, מגוננת, עוטפת, ומחזירה את האדם אל ביתו האמיתי.

כי כל פסוק בתורה הוא קנה סכך, וכל סוגיה היא דופן שמקיפה את הנפש. ומי שזוכה לשבת בסוכת התורה, דפנותיה מגינות עליו מכל כפור רוחני, וסיכוכה משרה עליו אור של נצח.

חז"ל אמרו (אבות ו, ב): "וכל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה... ונעשה כמעין המתגבר וננהר שאינו פוסק."

והנה פלא: אין התורה נמשלת להר איתן או לאש בוערת, אלא למים. מים שזוחלים לכל מקום, מחלחלים גם ללבבות סדוקים, מרווים כל נפש עייפה.

וכך היא גם המטרה של חוברת זו להיות נחל קטן של מים חיים, להוליך מן הלב אל הלב, מן הדף אל הנשמה. כי לימוד התורה איננו רק ידיעה. הוא חיות. הוא נשימה. הוא עצם החיים.

וכמו שהסוכה עוטפת את האדם מבחוץ, כך התורה עוטפת אותו מבפנים. סוכה של עץ וסכך מגנה עליו מן החום, אך סוכת התורה מגינה עליו מן הקור הרוחני של העולם.

"כי בסוכות הושבתי את בני ישראל" לא רק זיכרון היסטורי, אלא תנועה נצחית של ישיבה תחת צלו של הבורא, בתוך סוכת המחשבה, הסוגיה, והעמל.

הדפים שאתה אוחז בידך אינם עוד מאמרים. הם קורות עץ שניסרו מן עמל התורה, וענפי מחשבה שנגזמו מעץ החיים. הסכך שלהם עשוי פסיפס של סוגיות, של קושיות, של דופק ישיבתי החי גם בזמננו. כאן נכתבו הדברים לא כדי למלא מדף, אלא כדי לפתוח פתח. כדי לשנע את גלגלי השכל, להאיר את הזיכרון הלמדני, להחיות את חדות היגיעה. כי התורה איננה נלמדת רק, היא נחוית.

ובעולם רווי רעש, שבו כל ידיעה נבלעת בתוך שנייה, באה תורה זו להזכיר: הלימוד אינו מידע. הלימוד הוא מהות החיים עצמם. אין התורה נקנית אלא למי שנפשו בוערת בה. מי שלבו שומע את רשרוש הסכך כקול דף גמרא, וחש כיצד כל מילה בספר נוגעת בו ונכתבת בו מחדש.

ואין לך זמן מתאים מזה חג הסוכות, זמן השמחה והדבקות. כי הסוכה איננה רק מקום ישיבה היא מקום ישוב הדעת.

גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות
מחשבה חידודים
ואקטואליה
על פי סדר
פרשיות השבוע

שם, בין רשרוש הסכך לנשימת הלימוד, נולדים הרעיונות, מתבשלות הקושיות, ונכתבות התשובות. מי שטועם מן התורה כמות שהיא ניתנה, טועם מן הנצח.

וזו מטרת החוברת שלפניכם :

לא רק ללמד - אלא להחיות את הלימוד.

לא רק להביא מקורות - אלא להצמיח מהם נשמה.

לא רק לכתוב תשובות - אלא לכתוב תנועה של חיים, קול ישיבתי, דופק רוחני.

והכול נולד כאן, בין קירות האבן של בית המדרש "בית יוסף" השוכן ברחוב קרית יערים 32 בגבעת זאב. אכסניא של תורה חיה, מקום שבו כל דף גמרא נלמד בדופק, וכל מילה נושאת חום של נשמה. שם, בלילות של לימוד ובימים של חסד, נולדו הדברים שלפניכם.

תודה עמוקה ואוהבת לכל תלמדי החכמים הלומדים, המשתתפים, ולכל מי שדף זה, ושורה זו, יצאו מלב.

ומה שלפניכם איננו אלא פתח קטן לדבר הגדול הבא. בעזרת ה', בקרוב תצא לאור סדרת הספרים "גם לנשמה מגיע אוכל" מיזם תורני רחב היקף, שבו נאגדו מאות מאמרים ושיעורים שנכתבו בשפה ישיבתית חיה, פיוטית ועמוקה.

וכל מי שנדבו ליבו וחפץ להיות שותף בבניין התורה, להנציח קרוב או ידיד, ולזכות להיות מן המזכים הרבים מוזמן באהבה לפנות : הרב יוסף ויצמן 052-8144488

יהי רצון שכל דף מחוברת זו יהיה נר קטן שיאיר את המחשבה, יחמם את הלב, ויחבר כל לומד אל אותו קול ישן חדש, קול בית המדרש. קול של תורה. קול של נשמה. קול של אהבה שאין לה קץ.

1. **ערב פסח מול ערב סוכות מדוע מלאכה נאסרה כאן ולא שם?**
2. **מדוע רק חג הסוכות נקרא זמן שמחתנו הרי בכל שלושת הרגלים חייבים בשמחה?**
3. **בין גלות לצילא דמהימנותא מהות מצוות הסוכה**
4. **מדוע לא נאמר חג הסוכה כשם חג המצות סוכה אחת או סוכות רבות מה עומק ההבדל?**
5. **מדוע סוכות בחודש תשרי ולא בניסן? סוד הזמנים הנסתרים**
6. **סוכה זכר לענני הכבוד. אז איפה הזכר למן ולבאר?**
7. **מי שמתארח ואוכל בסוכות אצל אחרים האם מותר לו להזמין את האושפיזין דהרי אין אורח מכניס אורח?**
8. **מדוע נשים אינם חייבות בסוכה הרי אף הם היו באותו הנס של ענני הכבוד?**
9. **האם כל גשם בסוכות הוא סימן קללה או שרק בראשון לחג?**
10. **האם כל אדם יכול להחליט שהוא מצטער מהסוכה ולמרות שלשאר האנשים אינו מפריע?**
11. **כאשר החזאים אומרים שירד גשם בליל סוכות האם מותר לישון מחוץ לסוכה?**
12. **סוד הפטור: מדוע מצטער נפטר ממצות סוכה**
13. **האם צריך להריח האתרוג של מצוה כשנוטלים אותו או יש איסור והאם צריך לברך על הריח?**
14. **שתיית יין במועד האם הווה חובה יומית או הידור בלבד? והאם יוצאים בקידוש?**
15. **מדוע שמחת יו"ט נותרה בלא ברכה מיוחדת?**
16. **האם מותר לאדם להוריד נוי סוכה מהסוכה כדי לתלותה בסוכה אחרת?**
17. **מה נשתנה בליל הסדר ומה עם חג הסוכות? מדוע לא אומרים גם מה נשתנה?**
18. **האוכל בעמידה האם מברך ברכת ליישב בסוכה?**
19. **מי שרוצה לישון בלילה הראשון של סוכות לפני הסעודה האם צריך לברך ליישב בסוכה?**
20. **היושב בסוכה והגיע עני לבקש צדקה האם חייב לתת צדקה דהרי עוסק במצווה פטור מהמצווה?**
21. **אם הלולב זכר למקדש הוא למה אין אנו מתפללים על השבת העבודה?**

22. האם אנו מחויבים להחיות את שמחת בית השואבה בכל דור?

23. סוכת עורו של לויתן, חלום עתיק או מציאות עתידית - מהו סוד הלויתן?

24. סיום מסכת בחול המועד האם הוא שמחת מצוה או אסור משום אין מערבים שמחה בשמחה?

25. סעודת מצוה או סעודת רשות מה טיבה של סעודת גומרה של תורה?

26. האם אבל בתוך י"ב חודש ראשי להצטרף סעודת "חתן תורה" ו"חתן בראשית"?

27. בזמן ההקפות בשמחת תורה האם חייבים לעמוד או אפשר גם לשבת?

במחשבה תחילה: בימים אלו שלאחר שנסגר חלון ההזדמנויות הנפלא שקיבלנו חודש שלם של פתיחת שערי שמים, עדיין אין לנו צל צלו של מושג האם וכמה הצלחנו לפעול בתפילותינו, רק בראש השנה תשפ"ז הבא עלינו לטובה נוכל אולי לקבל מבט כמה הצלחנו בתפלתנו, אמנם מבט שטחי לחוד, כי את האמת נוכל לראות רק בביאת המשיח במהרה בימינו.

אילו היינו יודעים את העתיד מי יודע כמה היינו מכוונים בימים הנוראים של שנת תשפ"ד עת אירע הטבח הנורא של אחינו ואחיותינו הי"ד בעיצומם של הריקודים בשמחת תורה כאן ארץ ישראל על ידי מחבלים צמאי דם.

דוד המלך אומר בספר תהלים (קב יח יט): "פנה אל תפלת הערער ולא בזה את תפלתם. תכתב זאת לדור אחרון ועם נברא יהלל יה". ופירשו במדרש שוחר טוב (שם): "ורבנין אמרו, אלו הדורות שחייבים במעשיהם הרעים, ובאים ועושים תשובה, ומתפללים לפניך בראש השנה וביום הכפורים, ולפי שהם מחדשים את מעשיהם, הקב"ה בורא אותם ברייה חדשה. ומה להם לעשות? יש להם ליטול את רוגיהן בידיהם, ולולביהן וערבי נחל והדסים, להלל אותך, הוי אומר ועם נברא יהלל יה". אנחנו סקרנים מה נעשה בדיננו בימים אלו, אך מי שלא זכה לרוח הקודש יאלץ להמתין לראש השנה תשפ"ד לדעת האם נכתב ונחתם השנה בספר החיים, האם נכתב לחיים טובים בריאות פרנסה טובה. וגם אז לא נדע האם היו חס ושלוש גזירות רעות שהצלחנו לקרוע שערי שמים ולבטלם בתשובתנו תפילתנו וצדקותנו, ומה הם גזירות שהצלחנו למנוע ולבטל. אולם זה הדבר הקטן שרצינו להשיג בימים אלו.

יש משהו הרבה יותר חשוב שאותו רצינו להשיג בימים אלו, ועליו אנחנו מובטחים בוודאות שהצלחנו, אם רק קיימנו את מצות היום, שמרנו על קדושת ראש השנה ויום כיפור, שמענו תקיעת שופר, אמרנו את פסוקי מלכויות זיכרונות ושופרות, צמנו ביום הקדוש – ומי שהרב הורה לו לאכול קיים את רצון הבורא באכילתו ובשמירה על נפשו, הרהרנו הרהורי תשובה, שאפנו להיות מעט יותר טובים בשנה הבא, אמרנו את נוסח הווידוי. כמה גזירות רעות שהצלחנו לקרוע וכמה שפע הצלחנו להוריד את זה אנחנו לא יודעים, וזה תלוי בכוונה כמה רציני היה התשובה, כמה מעשים טובים הצלחנו לעשות בימים אלו, וזה אינו גלוי לפנינו, אולם מי שקיים את מצות היום, גם מי שזכה

לעשות זאת רק בצורה מינימלית בצורה יבשה כערער בערבה, יש לנו הבטחה שבורא עולם קיבל אותנו באהבה, הוא שוב קרוב אלינו ואנחנו אהובים אצלו. נפתח לנו דף חדש, התשובה הבסיסית שדי בהרהור תשובה להפך לצדיק גמור התקבלה. על כך אנחנו שמחים ומהללים את הבורא שוב אנחנו קרובים אליו. זה השמחה העצומה שיש לנו בימי הסוכות, אנחנו עוזבים את הבית היציב והקבוע, ונכנסים בסוכה הקרויה 'צילא דרחמנא', צלו של בורא עולם.

בעזרת ארבעת המינים אנחנו מודים לבורא על ששוב אנחנו בניו הקרובים אליו, וגם אם חטאנו הוא רצה בנו שוב.

בגמרא במסכת בבא בתרא (דף קטז ע"א) נאמר שאדם שיש לו חולה בביתו צריך ללכת לחכם שיבקש עליו רחמים, הרשב"ם מבאר שמדובר בחולה הנוטה למות שכבר נגזרה הגזירה, לאדם מהשורה אין בכח תפילתו כח לקרוע את רע הגזירה, ולכן צריך ללכת לחכם.

כך גם נאמר באשרי (תהלים קמה יט): "רצון יראיו יעשה ואת שוועתם ישמע ויושיעם". רק מי שהוא יראיו של השם הוא זוכה שרצונו נעשה, וכשהוא מתפלל אל הבורא, ששוועתו נשמעת והוא נושע. אולם לכל אדם יש מעלה הרבה יותר גדולה ונשגבה שהוא יכול לזכות בתפילתו, וכפי שנאמר (שם יח): "קרוב ה' לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת" - אם אנחנו קראנו לבורא באמת, השם קרוב אלינו, אנחנו שוב אהובים לפניו, ועל כך נשמח בימים נעלים אלו.

xxxxxx

חג הסוכות נקרא כך על שם הסוכה שאנו בונים בו. הסוכה נקראת בשמה על שם הסכך הסוכך עליה מלמעלה. דינים רבים יש לסוכה ואחד מהם קובע כי הסוכה צריכה להיות מכוסה בסכך רב שישתיר את השמש, אך לא לגמרי. בשפה ההלכתית נקרא תנאי זה: "צלתה מרובה מחמתה". אם הסוכה תהיה במצב שבו: "חמתה מרובה מצילתה", כלומר שאור השמש יתפרס על פני שטח גדול מהצל, הסוכה תהיה פסולה. מנגד, חשוב שהסוכה לא תהיה מכוסה בסכך רב מדי, שישתיר את כוכבי השמיים.

חשוב להבין: אם הסכך נועד למנוע את אור השמש, מדוע קיימת דרישה שניתן יהיה לראות מתוכו את הכוכבים? ואם אומנם יש חשיבות לכך, מדוע דילולו פוסל את הסכך? והלא בלא סכך נראים הכוכבים טוב יותר!

אלא שסוד יש בסכך זה; הוא בא ללמד את היהודי להאמין בזמני ההסתר. בימים של "הסתר פנים" דרושה מיומנות רבה. באותה שעה נצרך האדם לשכלל את כוח ראייתו ולשפרו בהרבה מימים כתיקונם. הסוכה והסכך מכונים בלשון הזוהר "צילא דמהימנותא" - צל האמונה; רמז למצב שבו אין ההשגחה גלויה ורק צילה נראה.

ואכן, בלשון הקודש יש למילה "סכך" שתי משמעויות הפוכות. מצד אחד הסכך מסכך ומכסה, ומצד שני הסכך עוטף; כמו שאמרו חכמינו ז"ל על שרה אימנו: "ולמה נקרא שמה יסכה, שסוכה היא ברוח הקודש".

הסכך מלמד את האדם כי הכיסוי אכן לפעמים מסתיר ומגביל, אך הכיסוי גם ובעיקר שומר. הבורא עוטף ומגן גם בימים שבהם אין האדם "רואה" אותו. אין הוא נוטש את האדם, אפילו בימים שבהם

הוא חש נעזב. הסכך מסתיר אומנם את השמיים, כפי שנאמר (ישעיהו ס, ב) "כי הנה החשך יכסה ארץ", אך למרות זאת, יזכו המאמינים חדי העין לראות את הבורא גם מתוך ההסתר, וזאת על ידי התבוננות. וכבר הבטיחה התורה כי מיטיבי רואי יוכלו לראות את הבורא דרך חרכי הסכך, וכפי שנאמר: "ועליך יזרח ה'".

הלכה נוספת קובעת כי יש להקים את הסוכה רק תחת כיפת השמיים. אם יחצוץ גג או אילן בין הסכך לבין השמיים – תיפסל הסוכה. רק בדרך זו יצליח המאמין לראות את השגחתו של הבורא מן החרכים, מחרכי הסכך.

הסכך הוא חומר גולמי מן הטבע, חומר שיד אדם לא נגעה בו. הוא גם לא עשוי מפירות בשלים, שהם יפים לאכילת אדם, אך מקבלים טומאה.

הסכך צריך להיות עשוי מגידולי קרקע, פרי ההתפתחות הטבעית של הארץ. אותה "פסולת גורן ויקב" היא מתנת ישע שנתן ה' לברואיו. האוצרות השמימיים הטהורים הם אלו שיד אדם לא נגעה בהם.

גם העשיר בעשירים לא יוכל לוותר על חסות זו של ה', וגם לעני בעניים מובטח שיזכה בה. כל השוני הוא רק בדפנות, שבהם נבדלים הארמונות המוצקים מן הצריפים הרעועים, ובהם באים לידי ביטוי העושר או העוני. המחסה הגדול המקנה לנו את שלום הבית הוא הסכך. הוא מסמל שעלינו להיות צנועים, ועם זאת מרוצים ושמחים.

דעה מסולפת היא שיכול האדם להגיע לידי ביטחון ושלום רק על ידי הפגנת כוחו. העובדות סותרות כלל זה; הפגנה זו מרחיקה את השלום, גוזלת את השלווה ביום ואת המנוחה בלילה. היא שולחת את הפחד ואת הדאגה לחלוותנו בדרך החיים.

לא בידנו להגיע אל שלמות האושר. בהקמת הבית ובכל מאמצינו והשתדלותנו למען האישה והילדים, נוכל רק לעשות את שלנו, לצאת ידי חובתנו ולהשיג רמת חיים מסוימת. אבל את אשר השגנו, אם הרבה ואם מעט, עלינו למסור לחסותו של ה'.

אם נשתית את סוכת חיינו על ביטחון בה' ונקפיד להשתמש רק בחומרים שאינם מסמלים את כוחות האדם ואת ניצול אוצרות הטבע בידו; אם נפגין את ביטחוננו בה' על ידי הרחקת כל אל זר מסוכת חיינו – מובטח לנו שכבוד ה' יופיע עלינו ויברך אותנו, יגן עלינו, יאיר את דרכנו וישלח אושר ושמחה למשפחתנו.

ביטחון זה יש לו יסוד איתן בתולדות ישראל, בתקופת נדודי ישראל במדבר. ה' גאל אותנו מעבדות מצרים, הגן עלינו בעמוד אש וענן, האכיל אותנו מן והשקה אותנו מים מן הצור. הוא היה קרוב אלינו בארץ צייה וצלמוות ולימדנו: "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם, כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם" (דברים ח, ג). האדם אינו מתקיים בכוח מעשי ידיו, אלא מביטויי החמלה והרחמים של ה'.

ביטחון זה שלמדנו אבותינו, והתקווה לעתיד הנובעת ממנו הם הם נחלת הבנים. על כך נאמר: "למען ידעו דורותיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אתכם מארץ מצרים" (ויקרא כג, מג).

1. **ערב פסח מול ערב סוכות מדוע מלאכה נאסרה כאן ולא שם?**

בעל הטורים (שם): רומז שגימטרייה של "גורנך" היא "סוכה", ללמדך שדווקא בשעת האסיף ובשעת העושר נצטוונו לשבת בצל הסכך, ולהבין שאין זה אלא חסד אלוקי.

חז"ל הפליגו הרבה בהדגשת ההבדלים שבין פסח לסוכות, וכל אחד מהם מאיר את שאלתנו.

במדרש פסיקתא דרב כהנא (פיסקא כח) נאמר: משל למה הדבר דומה, למלך שהיה לו אוהב והיה מבקש לשהות עמו ימים רבים. אמר לו המלך: עד עכשיו היית בביתי, עכשיו בוא ונצא לשדה ונשב שם יחדיו. כך ישראל, לאחר הימים הנוראים ויום הכיפורים, הקב"ה מוציאם מבתיים ויושב עמם בסוכה. למדנו מכאן שמהות חג הסוכות היא קרבה מתמשכת, הכנה שנעשית ימים קודם לכן, ואין בה בהילות של רגע אחד.

לעומת זאת בערב פסח, אומר המדרש (ילקוט שמעוני שמות רמז רסב): בשעה שאמר להם משה מצות הפסח, היו ישראל טרודים בביעור חמץ ובתקון מצה ובשחיטת הפסח, והכל נעשה בזמן קצר מאד, בלחץ גדול. נמצא שבפסח טרדת ההכנות סמוכה ממש לכניסת החג, ואם היה היתר מלאכה היו שוכחים את המצוות, מה שאין כן בסוכה שנעשית ברווח זמן.

עוד מצאנו במדרש תנחומא (אמור יז): בסוכות הושבתי את בני ישראל אלו ענני הכבוד. ומבואר שהסוכה היא מתנה קבועה ונצחית, כבר מיום צאתם ממצרים. ולכן גם עשיית הסוכה נתפסת כהמשך ישיר של אותה מתנה, ומצופה מישראל להכין ימים רבים קודם, "זריזין מקדימין למצוות".

במדרש ויקרא רבה (ל פרשה טו) נאמר: משל למלך שנתן לבנו סעודה, אמר לו: בני, עד שאתה אוכל ושותה אצלי, התקן לך סוכה בחוץ כדי שתשב בצלך. רואים אנו שהסוכה היא הכנה ארוכה, שונה לחלוטין מן המצה שנעשית דווקא סמוך ללילה, שאין בה אפשרות להכין מראש.

מכאן משתמע ההבדל המהותי: פסח מצוותיו מוכרחות להיות מוכנות ממש ברגע האחרון, ולכן אסרו מלאכה כדי שלא יבואו לידי שכחה. סוכות מצוותיו מוכנות ומסודרות ימים רבים קודם, ולכן לא גזרו חכמים איסור מלאכה בערב החג.

תאר לך את התמונה: ערב פסח, חצות היום מתקרב, ההתרגשות גוברת. כל בית ישראל טרוד בביעור חמץ, בהכנת המצות, בהכנת קרבן הפסח בזמן שבית המקדש היה קיים. וכאן קבעה לנו ההלכה מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בערב פסח עד חצות, אין עושים. ומדברי רש"י למדנו, שהטעם הוא משום שעל האדם להיות פנוי וטרוד בצרכי המצה והמרור, שלא ישכח ולא יתבלבל.

אך כאן מתעוררת שאלה עצומה, שמסעירה את גדולי האחרונים: אם כן, מדוע לא נאמר אותו דין בערב סוכות? הרי גם כאן יש לאדם לעסוק בהכנת הסוכה, לקבוע מחיצותיה, להניח את סיכוכה, להכין ליום טוב. וכי אין כאן טירדא והכנה מרובה? מדוע לא מצאנו בגמרא ובפוסקים איסור מלאכה בערב סוכות מחצות היום והלאה, כמו שנאסר בערב פסח?

המגיד משנה כבר העיר על כך בלשון חדה, וכן האריכו בזה גדולי האחרונים התוספות יום טוב, הצ"ח, החתם סופר, הפני יהושע וכל אחד מהם הציע חילוק וביאור. אבל עיקר השאלה בוערת: מהי הייחודיות של מצה בערב פסח שאינה מצויה בסוכה בערב חג הסוכות? מהו סוד החילוק שגרם לאיסור מלאכה כאן, ולהיתר מלאכה שם?

הפסוק אומר: "חג הסכת תעשה לך שבעת ימים באספך מגורנך ומיקבך" (דברים טז, יג).

רש"י (שם): מדגיש את הקשר הישיר בין מצוות הסוכה לבין עבודת האסיף, שדווקא מתוך השפע הגשמי הגורן והיקב מצווה האדם להיכנס אל דירת עראי, להכיר שהכול מאת ה'.

הרמב"ן (שם): מסביר שחג הסוכות נקבע בזמן האסיף, כדי שיפנה האדם ממלאכתו ויעסוק בעבודת ה', בבניית סוכתו ובשמחתו לפני ה'.

רבי אברהם אבן עזרא (שם): עומד על כך שהתורה קושרת את עשיית הסוכה דווקא לימים שלאחר ימי הדין, ללמדנו שלא רק הפרנסה ביד ה', אלא גם עצם קיומנו.

הספורנו (שם): מבאר שמצוות הסוכה איננה רק זכר לענני הכבוד, אלא גם תיקון ותכלית להוציא את האדם מן הבית הקבוע, כדי שיכיר שהכול זמני ותלוי ברחמי שמים.

ולכן נאסר במלאכה. מכאן הבדל ברור סוכות אינו תלוי בקרבן מיוחד שזמנו קבוע בערב החג.

הטור (או"ח סימן תסח): מביא את דיני ערב פסח ומדגיש שהטעם הוא כדי שלא יתבטל מתקוני

מצוותיו, מצה, ביעור חמץ וקרבן פסח. לעומת זאת, בהלכות סוכה לא הזכיר כלל איסור בערב החג, ומשמע שאין גזירה כזו.

הר"ן (פסחים שם): כותב שעצם תקנת איסור המלאכה בערב פסח איננה מנהג בלבד אלא דין הקשור בקורבן פסח. ומשום כך לא נאמר כן בערב סוכות שאין בו קרבן מיוחד בערב החג.

המאירי (פסחים נ ע"א): מטעים שמנהגי ערב פסח שונים משאר ערב ימים טובים, לפי שעצם ההכנות של פסח דורשות דקדוק ושמירה יתירה שלא יבוא לידי איסור חמץ. אבל בסוכות ההכנות נעשות קודם לכן ואין חשש ביטול.

המגיד משנה בהלכות יום טוב (פרק ח הלכה יז) הקשה בפשיטות: אם טעם רש"י הוא שמחמת הטרדה במצות המצה והמרור נאסר במלאכה בערב פסח, אם כן בערב סוכות נמי ליגזר, שהרי צריך לטרוח בבניין סוכה והכנתה, ולמה לא נאסר במלאכה.

התוספות יום טוב במסכת פסחים (פרק ד משנה א) תירץ שחילוק גדול יש ביניהם, דעשיית הסוכה מצויה מבעוד מועד, וזריזין מקדימין למצוות כבר מיום מוצאי יום הכיפורים, מה שאין כן מצה שאסורה ישנה, והכנתה מוכרחת להיות דווקא בערב פסח.

הצל"ח במסכת פסחים (שם) חילק שחומרת פסח תלויה בעצם איסור התורה שמחצות היום כבר נאסר במלאכה מצד קדושת זמן הקרבת הפסח, ולכן הוצרכו להוסיף סייגים קודם חצות. אבל ערב סוכות אין בו לא קרבן מיוחד ולא איסור מלאכה מן התורה, ולכן אין גוזרים.

החתם סופר במסכת פסחים (שם) האריך בדבריו, ותירץ שעיקר שמחת פסח היא ביום הראשון, ואם היה היתר מלאכה היה עלול לבטל תיקון מצות עיקריות מצה וביעור חמץ. משא"כ בסוכות שעיקר שמחתו ביום האחרון, וכבר עברו ימי הדין, וממילא אין לחוש שיתבטל מן ההכנה, ולכן אין בו איסור מלאכה.

בגמרא פסחים (נ ע"א): מקום שנהגו לעשות מלאכה בערב פסח עד חצות עושין, מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין. ומבארת הגמרא (שם נ ע"ב): מדקתני עד חצות מכלל דמחצות ואילך אסור מדינא. הרי לנו שעצם ההלכה של ערב פסח, שאין עושים מלאכה מחצות, איננה רק מנהג אלא דין גמור, הקשור בהכנות היום.

בגמרא פסחים (נה ע"א): כל מקום שנהגו לא לעשות מלאכה בערב פסח אין עושין. ומבאר רש"י שם: מפני הטרדה בביעור חמץ, במצה ובקרבן פסח. זו הסוגיה שמהווה יסוד לתמיהת האחרונים מדוע אין הדבר נאמר גם בערב סוכות.

בגמרא סוכה (י ע"א): סוכה העשויה קודם לחג כשרה. ואף אמרו שם: סוכה ישנה כשרה, אלא שנחלקו אם יש בה מעלה לכתחילה. משמע שתקון הסוכה איננו תלוי דווקא בערב החג, אלא יכול להיות ימים רבים קודם לכן, בניגוד למצה שאסור להכין ישנה.

בגמרא פסחים (לו ע"ב): מצה ישנה לא יצא בה ידי חובתו. מכאן מוכרח שעיקר מצות המצה תלויה באפייתה הסמוכה לחג, ואין אפשרות להכין אותה זמן רב קודם.

ובגמרא סוכה (נד ע"ב): מתוארת שמחת בית השואבה, שמתחילה כבר ממוצאי יום טוב ראשון ונמשכת, ללמדנו שעבודת הסוכה מתחילה קודם החג ונמשכת לאורכו, ללא תביעה של "עכשיו או לעולם לא".

בגמרא ראש השנה (טז ע"א): כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון, ומפרש רש"י: נכתבים בראש השנה ונחתמים ביום הכיפורים. מיד לאחר מכן, בלילה הראשון של סוכות, כבר יושב האדם תחת הסכך המוכן לו. הרי שסוכה נתפסת כהמשך ישיר, כהכנה מתמשכת, ולא כמצווה נקודתית הדורשת בהילות של ערב חג.

רש"י (פסחים נ ע"א): כתב בפירושו שהטעם שאסרו מלאכה בערב פסח הוא מפני שיש לו לטרוח בצרכי מצה ומרור. כלומר, לא גזירה טכנית, אלא חשש שמא מתוך שיתעסק במלאכה יבטל מן ההכנות ההכרחיות לחג.

הרמב"ם (הלכות יום טוב פרק ח הלכה יז): פוסק שאסור לעשות מלאכה בערב פסח מחצות היום, מפני שהוא זמן הקרבת קרבן פסח. נמצא שעצם היום מקבל קדושת יום טוב מחצות,

הפני יהושע במסכת פסחים (שם) ביאר באופן אחר: בפסח החשש שמא יישכח מן ההכנות דבוק בעצם מצוות הפסח שהן תלויות בשעה קלה. אבל סוכה אפילו אם יעשה סמוך לחג אין כאן שכחה, שהרי כבר רגילים ועסוקים בכך ימים רבים, ולא יתבטלו מן המצווה.

מרן הראששל"צ רבנו עובדיה יוסף בספרו חזון עובדיה (פסח ח"ב עמוד קכב - קכד) עמד על כך וביאר באריכות: עיקר ההבדל הוא מפני שבפסח יש כמה וכמה מצוות הדורשות הכנה דחופה באותו היום ביעור חמץ, אפיית מצה, קרבן פסח וכל אלה תלויים בשעה קצובה. לעומת זאת בסוכה, ההכנה נעשית קודם לכן ברווח זמן, ואינה תלויה בשעה מסוימת. וממילא אין מקום לגזירה כלל.

רבנו יוסף חיים הבן איש חי (דרשות בן איש חי, שנה א פרשת צו דרוש לחג הסוכות) חידד את נקודת ההכנה: בפסח ההכנה כרוכה בפחד שמא יישאר חמץ ברשותו או יאפה מצה ישנה שאינה ראויה, מה שאין כן בסוכה, שכל הטרחה היא בבניין ובסיכוך, והכל מוכן מבעוד מועד, ולכן אין איסור מלאכה.

החיד"א בספרו מחזיק ברכה (או"ח סימן תרכה סק"א) נוגע אף הוא ביסוד זה: שונה פסח ששייך בו טרדת איסור חמץ ועשיית מצות חדשות, משאר ימים טובים ובכללם סוכות שאין בהם חשש ביטול מן המצוות מחמת מלאכה.

רבי עקיבא איגר (שו"ת מהדורא קמא סימן כג) מזכיר דרך אגב את ענין ערב פסח, וכותב שדווקא שם אסרו מלאכה מחמת טרדת המצות, אבל בשאר ימים טובים לא גזרו ומשמע מפורש שבסוכות אינו שייך כלל.

הכהן הגדול מאחיו במשנה ברורה (סימן תסח סק"א) מבאר בטוב טעם שישוד הגזירה הוא כדי שלא ישכח מביעור חמץ ומעשה הפסח. ומוסיף בביאור הלכה (שם) שמטעם זה לא מצאנו איסור מלאכה בערב סוכות, שאין שם טירדא מיוחדת סמוכה ממש לחג.

בסיכום דברי האחרונים: ערב פסח ייחודי בהיותו משלב שלושה מרכיבים איסור מלאכה מן התורה מחצות, חשש ביטול מעבודת המצות התלויות בזמן, ושמחת יום טוב ראשון המחייבת הכנה מדויקת. ערב סוכות לעומת

זאת, מצוותיו מוכנות מבעוד מועד ואין לחוש לשכחה, ולכן לא אסרו בו מלאכה.

ערוך השולחן, (או"ח סימן תסח): מדגיש שעיקר איסור המלאכה בערב פסח נובע מן הדוחק והזמן הקצוב של מצוות היום ביעור חמץ, אפיית מצה וקרבן פסח ומתוך כך נהגו מקומות אף להרחיב האיסור מפני חשש ביטול ההכנות. ולעומת זאת, בהלכות סוכה (סימן תרכה וסמוך לו) מצייר את בניין הסוכה כמעשה שמקדימים לו מבעוד מועד, מיד לאחר יום הכיפורים, ולכן אין צורך בגדרי איסור מלאכה בערב החג.

כף החיים, (או"ח סימן תסח): כותב ששורש ההנהגה בערב פסח הוא חשש השכחה כשמצוות היום תלויות בשעה קצרה, ובפרט בביעור חמץ ונמצא שיפה עשו שנהגו שלא לעשות מלאכה כדי שלא יתבטלו מן המצוות. מה שאין כן בערב סוכות, שעיקר הטרחה נעשית ברווח זמן, וההידור הוא לזרז ולהקדים עשיית הסוכה, לא לאסור מלאכה.

מרן הראששל"צ רבנו עובדיה יוסף, בחזון עובדיה (פסח): מבאר באריכות שהחילוק איננו רק מצד המנהג, אלא מצד מהות היום. בערב פסח מצוות רבות תלויות בזמן דחוק, ויש אף צד קדושת היום מצד זמן הקרבת הפסח, על כן מובנת גם ההרחבה שנהגו מקומות שלא לעשות מלאכה כדי שלא תיפגם הכנת המצוות. בערב סוכות אין מצווה התלויה באותה שעה דחוקה, והכנת הסוכה מקומה בימים שלפני כן, ולכן לא נקבע בו איסור מלאכה.

המשנה ברורה (סימן תסח) ובביאור הלכה (שם): מסכם את שני הניבים, מצד הדין שמחצות הרי הוא כיום הקרבת הפסח, ומצד החשש שמא מתוך טרדת מלאכה יתבטל מן ההכנות (ביעור, מצה, פסח). ולפי שני העיקרים הללו אין הצדקה להחיל גדרים דומים בערב סוכות, שאיננו תלוי בשעת הכנה אחת.

פוסקי הדור האחרונים (בדברי הוראה ושיעורים מודפסים): נוטים לנסח את העיקרון בכלליות בהירה: פסח הוא "יום שעה" של הכנות הכרחיות, ועל כן הוסיפו גדרים וסייגים כדי שלא ייפגמו, סוכות הוא "יום תהליך" של הכנה מוקדמת, ועל כן הדגשת ההלכה היא זריזין מקדימין וצביון ההידור, לא גדר איסור מלאכה בערב החג.

חריפה, לדקדוק, להכרה שאין מרחב זמן אינסופי יש שעת כושר, ואם תפספס אותה, איבדת את המצווה. ממילא אסרו מלאכה בערב פסח כדי לחנך אותנו לחיות במודעות אל השעה, לא לאחר את הזמן. לעומת זאת חג הסוכות

כולו הפוך. אין כאן בהילות, אלא שלווה. אין איסור מלאכה בערב החג, כי ההכנה האמתית מתחילה כבר ממוצאי יום הכיפורים, "זריזין מקדימין". לא לחץ של רגע אחד, אלא תהליך מתמשך של יציאה מהבית הקבוע, של בניית דירת עראי, של הכנה בנחת. זהו חג המחנך אותנו לבנות חיי אמונה לא מתוך בהילות, אלא מתוך רוגע ויציבות פנימית.

הנה אפוא שתי דרכי עבודה: חג הפסח, מידת הזריזות החפזת, הכנעה מוחלטת אל השעה. חג הסוכות, מידת הזריזות המוקדמת, הנינוחה, המוכנה מבעוד מועד. חג הפסח אומר: היזהר, הזמן קצר! חג הסוכות אומר: עשה בנחת, אבל עשה מראש.

והאדם לומד: יש רגעים בחיים שצריך לעצור הכל, להפסיק כל מלאכה ולהיות פנוי למצווה. זה פסח. ויש רגעים אחרים שבהם החיים נמשכים, אך מתוך כך מכינים עצמנו באמונה מראש. זה סוכות. שני החגים יחד בונים אותנו להיות עבדי ה' שזמנם מסודר בין בהילות לזריזות, בין חיפזון לנחת.

שמחת החג, בפסח עיקר השמחה בראשון, ולכן אם לא יכין ייפגם עיקר החג. בסוכות עיקר השמחה נמשכת לאורך כל שבועת הימים ועד שמיני עצרת, ולכן אין חשש ביטול שמחת החג באותו ערב עצמו.

חינוך ההלכה, בפסח ההלכה חניכה אותנו להכיר את דוחק הזמן, שלא נשכח ונחמיץ את המצווה. בסוכה החינוך הוא לזריזות ולהקדמה, לא לאיסור מלאכה.

שני החגים, פסח וסוכות הם שתי מהדורות של ברית אחת, אך כל אחד מגלה פן אחר בעבודת ה'.

פסח מגלה את עבודת ה' מתוך יראה הפחד להחמיץ את השעה, האימה מן הדין, ההכרה שהחיים הם שדה מוקשים שבו רגע של היסח הדעת עלול להחמיץ מצוה. לכן כל מצוות פסח נקבעות לשעה קבועה ומדויקת, עד שמכך זה

הקו המאחד בדברי אחרוני האחרונים הוא ברור: ערב פסח זמן דחוק ומצוות תלויות שעה, ולכן גדרי מניעת מלאכה כדי שלא יתבטלו ההכנות. ערב סוכות זמן רחב להכנה מוקדמת, ולכן אין גדר איסור מלאכה, עיקר העבודה היא הזריזות וההקדמה, לא ההימנעות ממלאכה סמוך לכניסת החג.

ולאחר שהבאנו ובארנו את דברי רבותינו נוכל למצוא את הנפקא מינות: ערב פסח בערי השדה, אם נתקע אדם במלאכה בערב פסח, האם מותר לו להמשיך לעבוד עד חצות. מכל דברי הראשונים והאחרונים עולה ברור לא, שמחצות היום חל עליו איסור מלאכה גמור. בניגוד לערב סוכות, שאפילו אם היה טרוד בבניין סוכה ברגע האחרון, אין בו איסור מלאכה.

מנהגי מקומות, במקומות שנהגו להחמיר ולא לעשות מלאכה בערב פסח מהבוקר מנהגם דין הוא. בערב סוכות, לא מצינו מנהג מקביל, ומי שירצה לפרוש ממלאכה הרי זו חומרא יתירה ולא מנהג מחייב.

טרחת בעלי מלאכה, בערב פסח, גם בעלי מלאכה שמבקשים לעבוד כדי לא להפסיד אסורים, מפני שההלכה תולה עצמה באיסור גמור מן התורה מחצות. בערב סוכות, אין מניעה עקרונית שימשיכו במלאכתם עד סמוך לכניסת החג, כי אין גדר איסור.

קדימות בהכנות, בסוכה אומרים חז"ל: זריזין מקדימין. הנפקא מינה מי שבונה סוכה ממש בערב החג, לא עבר איסור, אלא ביטל מידת הזריזות. לעומת זאת בפסח מי שלא הכין עד ערב החג, עלול להיכשל ממש באיסור.

דין טירדא, בפסח אם אדם יאמר "אעסוק במלאכה ואחר כך אכין מצה", אנו חוששים שישכח ויאבד זמנו. לכן נאסר. בסוכה אין מקום לחשש זה, כי ההכנה כבר בוצעה ברוב בתי ישראל ימים קודם.

כאשר נתבונן בהבדל בין ערב פסח לערב סוכות, נמצא בזה ציור נשגב של שתי דרכי עבודה: חג הפסח הוא חג של בהילות. "בחיפזון יצאת מארץ מצרים". כל מצוותיו נקבעות לשעה מדויקת: שחיתת הפסח בין הערבים, אכילת מצה בליל ט"ו, ביעור חמץ עד חצות. גם הכנותיו הכל נעשה תחת לחץ הזמן, "כחיפזון מצרים". זהו חג שמחנך את האדם למודעות

מצד סוכות לבנות חיי קדושה מתוך קביעות, מתוך סבלנות, מתוך עקביות.

וכך יוצא שהחיים המוסריים הם שילוב: יש נקודות חדות שבהן נדרש לחתוך מיד לא לדחות עוד בקשת סליחה, לא להמתין עם התחייבות לתורה ולמצווה. ויש מסילות חיים שבונים אותן יום אחר יום, סוכה על גבי סוכה, קורה על גבי קורה, עד שנעשית דירת אמונה יציבה.

ומכאן ניקח עמנו תובנות לחיי היום יום: האדם המודרני חי בעולם של עומסים ולחצים, שבו מלאכתו רודפת אותו עד הרגע האחרון. כאן בא ההבדל שבין ערב פסח לערב סוכות ומלמד אותנו דרך חיים.

בערב פסח אנו לומדים: יש רגעים שבהם צריך פשוט לעצור. לא עוד עבודה, לא עוד משימות. יש זמן שמוקדש לנשמה, להכנות רוחניות, לתשומת לב לנקודת האמת. אם לא תעצור תפסיד. כשם שבערב פסח אסרו מלאכה, כך יש מצבים שבהם עלינו לעצור מכל העיסוקים ולפנות מקום למצווה, למשפחה, לעצמנו.

בערב סוכות אנו לומדים: אל תמתין לרגע האחרון. אל תבנה את חייך בחיפזון. הסוכה נבנית כבר ממוצאי יום הכיפורים, בהדרגה, מתוך נחת. כך גם בעבודת החיים מי שמכין מראש, מי שדואג לערכים, למשפחה, לקביעות בתורה ובתפילה חיי יציבים. לא ברגעי לחץ נמדדת האמונה, אלא בהכנה מתמשכת.

מכאן לקח פשוט: יש דברים שמוכרחים להיעשות מיד לא לדחות את בקשת המחילה, לא להחמיץ שעת חסד. ויש דברים שמוכרחים להיבנות לאורך זמן חינוך הילדים, יצירת בית של תורה, בניית אמון ושלוש. פסח מלמד אותנו לעצור ברגע, סוכות מלמד אותנו לבנות בתהליך. שניהם יחד הם המדריך לחיי היום יום של היהודי.

עיקר העניין: הנה לנו שתי תחנות בחיי ישראל, שתי דרכי עבודת ה' המשקפות שתי פנים באדם: בערב פסח הכל דחוק, הכל בהול. אין רשות לעסוק במלאכה, כי עליך להתרכז במצות השעה, במצה ובפסח ובביעור חמץ. זוהי עבודת ה' של יראה, של "עכשיו או לעולם לא".

בערב סוכות אין איסור מלאכה. כי ההכנה היא בנחת, בימים שלפני כן. הסוכה נבנית כבר ממוצאי יום הכיפורים, והאדם נכנס אליה

אף ערב פסח עצמו מקבל קדושת יום טוב מחצות היום. זהו חינוך לנפש האדם: דע כי חייך תלויים בנקודות ציון קטנות ומדויקות, ודע לעמוד בהן.

סוכות מגלה את עבודת ה' מתוך אהבה, לא פחד של רגע אלא קרבה מתמשכת. כאן אין איסור מלאכה בערב החג, כי ההכנות אינן נעשות מתוך חרדה, אלא מתוך מתיקות של יציאה אל הסוכה, אל צל השכינה. הסוכה איננה חיפזון היא דירה של רוגע, של ישיבה, של חיים מתמידים תחת סכך האמונה.

המהר"ל בספרו גבורות ה' (פרק מה) כותב שפסח הוא זמן לידת האומה, וסוכות זמן דירת האומה. בלידה יש חיפזון, חיתוך, דם, סכנה. בדירה יש יציבות, שלווה, קביעות. לכן בערב פסח אסרו מלאכה כדי ללמדנו שאין לנו אלא את שעת הלידה, אין מקום לעיכוב. ואילו בסוכות אין איסור כזה, כי החיים עצמם הם ההכנה, והאמונה חודרת לכל פרט.

כך נוצרת תמונה מחשבתית מרהיבה: פסח מחנך אותנו לדקדוק במצוות השעה "אם לא עכשיו אימתי". סוכות מחנך אותנו להכניס את האמונה ליום יום "בכל דרכיך דעהו". שניהם יחד מעמידים את עם ישראל כעם של זריזון, אך זריזות כפולה: זריזות של בהלה מול השעה, וזריזות של מתיקות ההקדמה.

כאן מתגלה חינוך עמוק לאדם בעבודתו המוסרית: בפסח, המסר חד: יש רגעים בחיים שאין לדחותם. יש מצבים שבהם האדם חייב לעזוב הכל, לעצור את מרוצת היום יום, ולהיות פנוי למצווה או לתיקון מידי. אם יאמר "אמתין", עלול להפסיד הכל. זהו סוד איסור מלאכה בערב פסח ללמד את הלב שלא כל החיים הם "מחר", אלא יש זמנים שבהם עכשיו הוא המצווה, עכשיו הוא ההכרעה.

בסוכות, המסר אחר: יש תהליכים שאין קופצים אליהם ברגע, אלא בונים אותם בנחת. הסוכה אינה מוקמת בחיפזון, אלא מתוך זריזות מוקדמת, מתוך הכנה, מתוך יציאה הדרגתית מהבית הקבוע אל דירת עראי. זהו חינוך מוסרי אחר לא תמיד נדרשת דרמטיות של הרגע, אלא לפעמים דווקא עמל עקבי ומסודר, הכנה הדרגתית, הם הדרך הנכונה.

האדם לומד אפוא שתי מידות: מצד פסח להיות רגיש לזמן, לא להחמיץ את ההזדמנות.

פסח לוחש לאדם אחוז את ההזדמנות, כי היא חולפת ברגע. סוכות אומר לו בנה את חייך בנחת, כי השכינה ממתינה לך בסוכת שלום. והיהודי השלם הוא זה היודע לשלב חיפזון של פסח עם שלווה הסוכה, יראה של רגע עם אהבה מתמשכת.

בנחת, מתוך רוגע ושלווה. זוהי עבודת ה' של אהבה, של קרבה מתמשכת.

שני החגים מלמדים אותנו את שתי המידות הנצרכות: לדעת לעצור כשצריך זה פסח. לדעת להכין מבעוד מועד, מתוך יציבות ונחת זה סוכות.

2. מדוע רק חג הסוכות נקרא זמן שמחתנו הרי בכל שלושת הרגלים חייבים בשמחה?

רבי אברהם אבן עזרא (שם): "כי יברך ה' אלוהיך בכל תבואתך כי הסוכות הוא חג האסיף, והנה כל אדם שמח באסיפת התבואה". השמחה היא שמחת האסיף, שמחה טבעית שהופכת למצווה.

הרמב"ן על התורה (שם): "ושמחת בחגך... כי בסוכות תשלם הברכה, שאחרי אסיפת התבואה והיין... והיית אך שמח שתהיה שמחה יתירה". הרמב"ן מדגיש את שלימות הברכה דווקא בסוכות, ולכן השמחה יתירה מכל הרגלים.

הספורנו (שם): "והיית אך שמח שתשמח בהידבקך בו יתברך, ולא כטיפשים השמחים במילוי תאוותם". השמחה בסוכות היא שמחה של דבקות ולא שמחה גשמית בלבד.

החזקוני (שם): "והיית אך שמח שמחת מצוה, בסוכה ובלולב". השמחה נובעת מקיום המצוות המיוחדות של החג.

רבנו בחיי (שם): "והיית אך שמח לשון מיעוט, לומר שאין שמחה אמיתית אלא בשמחת מצוה". ההדגשה שמחת מצווה היא היחידה הנקראת שמחה אמיתית.

האור החיים הקדוש (שם): "עוד ירצה על דרך אומרים ז"ל 'ושמחת בחגך' שמחה זו רשות, אבל 'והיית אך שמח' חובה... או ירצה לרמוז כי יזכה לשמחה עולמית אחר שמנוקה מהעוונות ביום הכיפורים". האור החיים קושר בין מחילת העוונות ביום הכיפורים לבין שמחת סוכות הנצחית.

המלבי"ם (שם): "בפסח השמחה על יציאת מצרים, בשבועות על קבלת התורה, ובסוכות כפולה היא שמחת האסיף ושמחת הכפרה ועל כן נאמר בו 'אך שמח'". המלבי"ם מציב את

חגי ישראל הם אבני דרך במסע הנצחי של האומה, וכל חג נושא עמו אור מיוחד ומסר שונה. השמחה היא ניגון הנצח של עם ישראל. בכל חג ומועד נצטוונו לשמוח, שכן השמחה איננה רק תחושה חולפת אלא עבודת ה' שלמה, שורשית ומחייבת. "ושמחת בחגך" נאמר בפסוק, וחז"ל למדו שחובה היא בכל שלושת הרגלים. והנה פלא עצום מתנוסס לנגד עינינו: מדוע דווקא חג הסוכות, ולא פסח ולא שבועות, זכה לתואר הנצחי "זמן שמחתנו"?

הלא בפסח אנו חוגגים את יציאת מצרים, את היציאה מעבדות לחירות, וכי אין זו שמחה? הלא בשבועות אנו עומדים בהר סיני ושומעים את עשרת הדברות, מקבלים את התורה, וכי אין זו שמחה שאין למעלה ממנה? מדוע אפוא רק בסוכות נתקבע בלשון התפילה שם מובהק של שמחה, עד שאנו אומרים שלוש פעמים ביום "אתה בחרתנו... את יום חג הסוכות הזה, זמן שמחתנו"?

השאלה מתעצמת ביתר שאת כאשר זוכרים שכל שלושת הרגלים שווים בחובת השמחה, ואף התורה חזרה וחיזקה את מצוות השמחה בכל אחד מהם. אם כן, מה סודו של חג הסוכות שנעשה הוא "חג השמחה", כאילו מרכז כל השמחות כולן בו מתרכזות?

"ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך. שבעת ימים תחוג לה' אלוהיך במקום אשר יבחר ה' כי יברך ה' אלוהיך בכל תבואתך ובכל מעשה ידיך והיית אך שמח" (דברים טז יד)

רש"י על התורה (דברים טז טו): "והיית אך שמח לרבות ליל יום טוב האחרון לשמחה". רש"י מראה שהפסוק מוסיף מימד שמחה נוסף בסוכות, מעבר לשאר הרגלים.

סוכות כשיא השמחה המחברת גוף ונפש, גשמיות ורוחניות.

בגמרא במסכת ברכות (דף ז ע"ב) נאמר: "אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי, מנין שהקדוש ברוך הוא מתפלל? שנאמר ושמחתים בבית תפילתי, תפילתם לא נאמר אלא תפילתי, מכאן שהקדוש ברוך הוא מתפלל. מאי מצלי? יהי רצון מלפני שיכבשו רחמי את כעסי ויגולו רחמי על מדותי ואכנס עם בני במידת רחמים ואכנס להם לפני משורת הדין. אמר רבי יוחנן, אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח ציבור והראה לו למשה סדר תפילה. אמר לו כל זמן שישאל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם". ובהמשך שם מביאה הגמרא משל: "משל למה הדבר דומה, לאדם שחייב לחבירו שטר חוב, עד שלא פרעו היה עצב, פרעו שמח".

המשל הזה מלמד שהשמחה האמתית באה לאחר פירעון החוב. בראש השנה וביום הכיפורים נידון האדם על חובותיו, הוא נושא עול כבד של עוונות ודינים. אך משנפרע החוב ביום הכיפורים ונמחקו עוונותיו נכנס חג הסוכות, ושם מתגלה שמחת הנפש במלוא עוזה, שמחה של שחרור מוחלט, ולכן נקרא החג הזה "זמן שמחתנו".

רש"י על התורה (דברים טז טו): "והיית אך שמח לרבות ליל יום טוב האחרון לשמחה". נמצא שלדעת רש"י השמחה בסוכות נרחבת ומתרחבת יותר מכל שאר הרגלים, עד שגם מה שלא נאמר מפורש נכלל בשמחת החג.

ונצרף לזה את לשון אבן עזרא (שם): "כי יברכך ה' אלוהיך בכל תבואתך כי הסוכות הוא חג האסיף, והנה כל אדם שמח באסיפת התבואה". הרי מבואר שכבר מן הפשט אנו רואים ששמחת סוכות איננה רק מצווה אלא גם שמחה טבעית של אדם המרגיש מלא ברכת ה'.

הרמב"ן (שם) מעמיק ואומר: "ושמחת בחגך... כי בסוכות תשלם הברכה, שאחרי אסיפת התבואה והיין... והיית אך שמח שתהיה שמחה יתירה". לפי דבריו שמחת סוכות היא השלמה, סגירת מעגל של שנה שלימה, ולכן היא שמחה עליונה שאין בה חסרון.

גם הספורנו (שם) ממשיך את הקו הזה ואומר: "והיית אך שמח שתשמח בהידבקך בו יתברך, ולא כטיפשים השמחים במילוי תאוותם".

לשיטתו עיקר החידוש הוא שהשמחה בסוכות איננה שמחת הגוף בלבד אלא שמחת הנשמה, השמחה העליונה של הדבקות בא-ל.

נשלים בלשון רבנו בחיי (שם): "והיית אך שמח לשון מיעוט, לומר שאין שמחה אמיתית אלא בשמחת מצוה". כלומר, אף שהאדם שמח בגשמיות, התורה מצמצמת את ההגדרה ואומרת שהשמחה האמתית היא רק במצוות סוכה ולולב.

והנה בא האור החיים הקדוש (שם) ומרומם את הדברים: "עוד ירצה לרמוז כי יזכה לשמחה עולמית אחר שמנוקה מהעונות ביום הכיפורים". כאן מתחברת שמחת החג אל התהליך של עשרת ימי תשובה ויום הכיפורים, ומתגלה שסוכות הוא שיאו של מחזור התשובה מקום השמחה הנצחית.

המלבי"ם (שם) מסכם את הדברים ומעמיד השוואה ברורה: "בפסח השמחה על יציאת מצרים, בשבועות על קבלת התורה, ובסוכות כפולה היא: שמחת האסיף ושמחת הכפרה, ועל כן נאמר בו 'אך שמח'". כלומר שמחת סוכות איננה שמחה בודדת אלא צירוף של שתי שמחות גם יחד, שמחת הגוף ושמחת הנפש, שמחה שאין לה גבול.

רבנו חננאל על מסכת סוכה (דף מח ע"א): "והיית אך שמח לרבות לילות של חג לסעודת שמחה". מבואר שקדושת השמחה בסוכות מתרחבת אל תוך הלילות, מה שאין כן בשאר מועדים.

ספר החינוך (מצוה שכה): "ונצטוונו לשמוח ברגלים... ובסוכות נצטוונו על שמחה יתירה, מפני שהוא זמן אסיפת התבואה והיין, והאדם שמח בהם ביותר". החינוך מלמד ששמחת הסוכות אינה רק מצווה רוחנית אלא מתאחדת עם שמחת האסיף הטבעית, ועל כן היא שמחה שלמה.

רבנו בחיי על התורה (דברים טז טו): "והיית אך שמח – לשון מיעוט, לומר שאין שמחה אמיתית אלא שמחת מצווה". בזה גילה רבנו בחיי כי השמחה הגשמית היא שולית, והעיקר בשמחת הסוכות היא השמחה הנובעת מקיום מצוות הסוכה והלולב.

המהרי"ל מנהגים הלכות חג הסוכות (ס"ק ה'): "נשאל מהר"י סג"ל מאי שנא סוכה דאמרין עליו זמן שמחתנו יותר משאר רגלים. ותיירץ... בחג הסוכות הייתה בה שמחה יתירה

תלויה בריבוי ממון אלא בהכרה שכל מה שיש הוא מתת אלוקים, ועל זה שמחים בסוכות.

החתם סופר, דרשות חתם סופר (חלק א דרוש לסוכות): "לכך נקרא חג הסוכות זמן שמחתנו, דעד עתה היה יראה ופחד מיום הדין, אבל אחר שנמחלו עוונותינו ונכנסנו לסוכה בצל השכינה, אז באה השמחה בלב כל ישראל". החתם סופר קושר את שמחת סוכות ישירות אל מחילת יום הכיפורים, ומראה שהיא שמחת לב משוחרר מכבלי הדין.

הכתב סופר (דרוש לחג הסוכות): "ושמחת בחגך... כי בסוכות הוא סיום כל סדר העבודה של חודש תשרי, שמתחיל מראש השנה ומסתיים ביום הכיפורים, ובסוכות אנו יושבים בצלו יתברך, וזהו עיקר השמחה". נמצא ששמחת סוכות היא שלמות של תהליך רוחני שלם.

הערוך לנר על מסכת סוכה (דף מח ע"א): "והיית אך שמח לרבות אפילו לילות, ולפי שבסוכות יש שמחה רוחנית יתירה, שהיא מחמת המחילה, לכן נתפשטה השמחה גם בלילות". חידושו שמחילת העוונות גורמת להרחבת חובת השמחה גם על זמנים שבשאר רגלים אינם חייבים.

החיד"א בספרו חומת אנך (דברים טז): "והיית אך שמח להורות כי בסוכות שמחתנו כפולה, שמחת הגוף ושמחת הנפש". החיד"א מלמד ששמחת סוכות איננה חד-צדדית אלא שילוב של שני רבדים, והחיבור הזה הוא שהופך אותה לייחודית.

רבנו יוסף חיים הבן איש חי, דרושים לשבת סוכות שנה ראשונה: "שמחת החג היא מפני שאדם נכתב ונחתם לחיים טובים, והרי זו שמחה עליונה שאין דומה לה". כלומר עיקר שמחת סוכות נובעת מביטחון הגזירה לטובה.

הכהן הגדול מאחיו במשנה ברורה (סימן תקכט ס"ק א): "מצות שמחה נוהגת בכל הרגלים, אלא שבסוכות נקראת זמן שמחתנו לפי שבו נצטוונו בשמחה יתירה". המשנה ברורה פוסק להלכה כי יש בסוכות חיוב יתר של שמחה.

הכף החיים (או"ח סימן תקכט ס"ק ו): "ובסוכות הוא זמן שמחתנו ביותר, לפי שבו נעשה דירה לאדם ולשכינה כאחד, והקב"ה

שמדליקים ד' מנורות שהיו מאירין בכל ירושלים". הרי לנו שבירושלים ניכרה שמחת סוכות בהדר מיוחד, שמחת אור המפציע מן המקדש ומאיר על פני כל העיר.

דרשות רבי יוסף אבן שועיב (דרשה ליום ראשון לסוכות): "ונראה שהתשובה בזה, כי בעבור שישראל יצאו נקיים מהעוונות והפשעים... ועוד שהוא זמן האסיף ואדם שמח מתבואותיו... ונניח בתינו ונשב בצלו ר"ל בסוכה, ונודה למי שהכל שלו". לפי דבריו שמחת סוכות איננה רק שמחת גשמים או שמחת מצוות, אלא צירוף של מחילת עוון, שמחת אסיף ושמחת אמונה.

שו"ת משנה שכיר לרבי צבי הירש חיות (או"ח סימן רפ"א): "נראה לי דהוא על דרך שאמרו חז"ל... משל לאדם שחייב לחבירו שטר חוב... עד שלא פרעו היה עצב, פרעו שמח". חג הסוכות נקבע כזמן שמחה מפני שבראש השנה ויום הכיפורים היה האדם נושא על שכמו שטרי חוב, וכעת לאחר שנפרעו כולם באה השמחה השלמה.

המנחת חינוך (מצוה שס"ד סוף הלכות וידוי): "אבל אם תשובה מאהבה היא העבירות נעשו זכויות". וכיון שבסוכות אנו באים לאחר תשובה כללית ועצומה, שמחתנו היא שמחה שאין בה רושם חטא כלל אלא זכויות רבות.

הישמח משה (פרשת נצבים): "תשובת רבים מיראה ג"כ יש בה מעלת תשובה מאהבה". הרי שכל עם ישראל בתשובתו המשותפת זוכה להפיכת עוונותיו לזכויות, וממילא השמחה בסוכות היא שמחה כוללת שאין בה חיסרון.

מדרש תנחומא (פרשת אמור סימן ל'): "ראשון לחשבון עונות". לאחר יום הכיפורים לא נשאר זכר לעוונות, והחג הבא אחריו הוא חג של שמחה טהורה, חג שבו האדם מתחיל מחדש.

הקדושת לוי (קדושות לחנוכה קדושה רביעית): "ביום הראשון של חג, שנהפך המשחית הוא היצר הרע לזכויות, אז מרגישים השמחה במחילת עונות". וככל שהימים מתקדמים השמחה נחלשת, כי מתרגלים אליה. שמחת סוכות אפוא היא שמחה ראשונית בעוצמתה.

הלבוש (או"ח סימן תרס"ג): "וטעם שקורין קהלת בסוכות... לפי שסוכות זמן שמחתנו, וספר קהלת מזרז את הבריות שישמחו בחלקם". הלבוש מלמד אותנו שהשמחה איננה

משתעשע עם ישראל בסוכות". הכף החיים מוסיף מימד פנימי: לא רק שמחתנו, אלא שמחת הקב"ה בנו.

הגרי"ז מבריסק (חידושי הגרי"ז עה"ת דברים טז): "בסוכות היא שמחה מחמת המצב של כפרה גמורה, ולכן שמחה זו שונה בעצם משמחת פסח ושבועות". הגרי"ז מבחין באיכות השמחה ולא בכמותה.

הראש"ל צ"ח מרן הגר"ע יוסף בספרו חזון עובדיה סוכות (עמוד רסו): "על כן נקרא חג הסוכות זמן שמחתנו, כי לאחר שביום הכיפורים נמחל לישראל עוונם, הרי זו שמחה שלימה". הרב עובדיה מחזק את יסוד השמחה כשלמות רוחנית הבאה לאחר מחילת עוונות.

הגרש"ז אורבאך (הליכות שלמה מועדים ח"ב פרק יב): "שמחת סוכות איננה דומה לשאר שמחות, היא שמחה שיש בה הודאה פנימית לה' על שהחזיר אותנו אליו אחרי ימי הדין". דבריו מראים כי השמחה איננה חיצונית בלבד אלא פנימית ועמוקה.

הגרי"ש אלישיב (קובץ תשובות ח"א סימן פו): "שמחתי של סוכות שונה משאר שמחות, כי זו שמחה של ביטחון בהשגחה, שהקב"ה יושב אתנו בסוכה". מכאן ששמחת סוכות היא שמחת השראת שכינה מוחשית.

נפקא מינות: ראשית, חיוב השמחה בסוכות מרובה על פני שאר רגלים. המשנה ברורה (סימן תקכט ס"ק א) כותב שבסוכות נקראת שמחתנו משום שיש בה שמחה יתירה, וממילא האדם צריך להרבות ביותר בבשר ויין ובגדים נאים, ובפרט לדאוג לשמחת אשתו ובניו. נמצא שלדעת הפוסקים יש חיוב להדר במיוחד בשמחת בני הבית בסוכות יותר מאשר בשאר חגים.

עוד נפקא מינה, שאם בסוכות השמחה נובעת גם מהמחילה והמעמד הרוחני שלאחר יום הכיפורים, הרי שגם מי שנמצא במצוקה כלכלית או גשמית מחויב לשמח. השמחה איננה תלויה בעושר אלא בעצם הישיבה בצל הסוכה. לכן רבים מהפוסקים כתבו שהחיוב לשמח הוא אף כאשר השפע הגשמי מצומצם, כי עיקר השמחה היא שמחת המצווה.

כמו כן, יש נפקא מינה בקריאת מגילת קהלת בסוכות. הלבוש (או"ח סימן תרס"ג) כותב שהקריאה נועדה ללמד שהשמחה האמתית

היא לשמוח בחלקו. נמצא שמנהג קריאת קהלת איננו רק זיכרון אלא חלק ממצוות השמחה, ללמד מהותה האמתית.

עוד נפקא מינה, שבסוכות השמחה מתפשטת גם ללילות, כפי שלמדו מהפסוק "והיית אך שמח" (סוכה מח ע"א). לפי זה יש ענין להרבות בלילות הסוכות בסעודות ושירה של מצווה, מעבר למה שנוהגים בשאר רגלים.

ולבסוף, מתוך דברי הפוסקים שהשמחה בסוכות היא גם שמחת רבים ולא רק שמחת יחיד, מתברר כי סוכות הוא הזמן המיוחד ביותר לשמחות ציבוריות. על כן נהגו כל ישראל לשמוח בשמחת בית השואבה עד אין קץ, והדבר נחשב כהידור במצות שמחת החג.

שמחת חג הסוכות איננה עוד שמחה של נס היסטורי בלבד, כפי שהיא בפסח או בשבועות, אלא שמחה פנימית על עצם מהות הקיום היהודי. לאחר ימי הדין והכפרה, כאשר האדם יוצא זך ונקי, מתאפשר לו לטעום את טעם השמחה האמתית שמחה שאין בה חטא, שאין בה פחד, שאין בה צל של חסרון.

חז"ל אמרו בגמרא במסכת סוכה (נג ע"א) "מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו". שמחה זו לא הייתה שמחה של ריקודים בלבד אלא שמחה של השראת שכינה, של הופעת רוח הקודש, של גילוי פנימי שהקב"ה שוכן בתוך עמו. נמצא ששמחת הסוכות היא תוצאה של קרבת ה' המורגשת, ולא של הנאות חיצוניות.

בסוכות נצטוונו לצאת מבית הקבע שלנו ולהיכנס לבית עראי. בכך מתגלה שהשמחה איננה תלויה בחומריות ולא בנכסים, אלא בהכרה שאנו יושבים בצלו של הקב"ה. זו שמחה שאיננה תלויה בדבר, שמחה שיש בה חירות אמיתית, שכן היא נובעת מהתחברות לנצח.

ספר קהלת הנקרא בסוכות מהדהד רעיון זה. שלמה המלך, החכם מכל אדם, מעיד כי כל שמחות העולם הבל הן. רק שמחת המצווה, שמחת ההכרה במתת אלוקים, היא שמחה שלמה. על כן אנו קוראים קהלת דווקא בזמן שמחתנו, כדי שלא תטעה אותנו שמחת החומר, אלא נבין כי השמחה האמתית היא פנימית, שמחת הנפש בה' יתברך.

הרי לנו ששמחת סוכות היא שמחה מוסרית עמוקה: היא מלמדת את האדם להכיר בערכו

הברכה ואת החיים כדבר מובן מאליו, אלא לראות הכל כמתת אלוקים. ההכרה הזאת הופכת את חיי היום יום ל"זמן שמחתנו".

עיקר העניין: נמצאנו למדים כי שמחת חג הסוכות איננה שמחה

רגילה של שלושת הרגלים, אלא שמחה יתירה ומיוחדת. רש"י ורובנו חננאל הדגישו שהיא מתפשטת אף אל הלילות. ספר החינוך הדגיש את הקשר בין שמחת האסיף לשמחת המצווה. רבנו בחיי לימד שהשמחה האמתית היא רק שמחת מצווה. האור החיים הקדוש גילה שהיא שמחה עולמית הבאה אחר מחילת יום הכיפורים. החיד"א, בן איש חי, חתם סופר, משנה ברורה, כף החיים וכל גדולי האחרונים חיברו את השמחה הזאת למחילת עוונות, לדבקות בה' ולביטחון מוחלט בהשגחה העליונה.

מכאן נפקא מינות רבות: להרבות ביותר בשמחת החג, להדגיש את שמחת האשה והילדים, לקרוא את ספר קהלת כהדרכה מוסרית, ולזכור ששמחת סוכות מתפשטת גם בלילות וגם לציבור כולו.

אך למעלה מן הכל, חג הסוכות מלמד אותנו מהי שמחה אמיתית: שמחה הנובעת לא מריבוי הנכסים אלא מקרבת ה', לא מבית הקבע אלא מדירת עראי המלאה באור שכינה, לא מאגירת החומר אלא מאגירת הזכויות.

בחג הסוכות, האדם יוצא מביתו המפואר ונכנס אל הסוכה הדלה, ושם הוא מגלה את האור הגדול. דווקא תחת סכך פשוט הוא חש את חיבוק השכינה, ושם לומד כי שמחה איננה קירות ובתים אלא נוכחות ה'. זו היא שמחה שאין בה פחד, שמחה שאין לה גבול, שמחה של "אך שמח".

האמיתי של הקניין הרוחני לעומת החומרי, להזכיר לו שגם ביתו הפרטי אינו אלא דירת עראי, ואילו הדבקות בה' היא הקבע הנצחי.

ומכאן ניקח עמנו תובנות לחיי היום יום: חג הסוכות מלמד אותנו שהשמחה האמתית איננה תלויה בגודל הבית, בעושר הנכסים או בנוחות החיים. אנו יוצאים מדירת הקבע, משאירים מאחור את כל מה שחשבנו שהוא יסוד ביטחוננו, ונכנסים לדירת עראי ושם מתגלה השמחה. זוהי קריאה יומיומית לאדם: אל תבקש את שמחתך ברדיפה אחרי עוד ועוד, אלא גלה אותה בהכרה שהקב"ה שוכן אתך.

מצוות השמחה בסוכות מחייבת אותנו לא רק בשמחת עצמנו אלא גם בשמחת זולתנו. התורה הדגישה "והלוי והגר והיתום והאלמנה", ללמדנו שהשמחה האמתית נבחנת כאשר אנו כוללים בה גם את החלש והבודד. זוהי הדרכה נצחית לכל ימות השנה: שמחה שנשארת סגורה בתוך הבית הפרטי איננה שמחה שלימה.

קריאת קהלת בסוכות מעמידה בפנינו מראה צלולה: "הבל הבלים הכל הבל". אין משמעות לרדיפת הממון והכבוד, השמחה תימצא דווקא בשמחת החלק. זהו שיעור מעשי לאדם המודרני המתרוצץ אחר הצלחות לדעת לעצור, לנשום, ולהודות על מה שיש.

שמחת בית השואבה מזכירה לנו שגם השמחה הציבורית, השמחה הקולקטיבית, היא ערך חשוב. אין די בשמחת היחיד, אלא יש כוח מיוחד לשמחה משותפת, לריקוד ציבורי, לשירה המונית, שבה מתגלה השראת השכינה. גם בחיי היום יום לשמוח יחד עם הקהילה, לשתף אחרים בשמחתנו, זוהי דרך אמיתית לבנות לב מלא אור.

ובסופו של דבר, סוכות מלמד אותנו לחיות מתוך הכרת תודה. לא לקחת את הבית, את

3. בין גלות לצילא דמהימנותא מהות מצוות הסוכה

האדם אינו אלא חלוס חולף. מצד שני, אותה דירת עראי עצמה היא "בצלל דמהימנותא", צל השכינה, ענני הכבוד שחופפים על ראשינו. הסוכה איננה גלות בלבד אלא דווקא מקום השכינה, מקום שבו האדם מתכסה באהבת ה' ועוטף עצמו בהשגחה עליונה.

השמחה שבישיבת הסוכה נושאת עמה עומק פלאי, שבו מתגלים פנים מנוגדים לכאורה. מצד אחד, מצוות הסוכה באה ללמדנו כי כל ישיבתנו בעולם הזה אינה אלא דירת עראי, פרוזדור שדרכו אנו עוברים אל העולם האמיתי. צא מדירת קבע ושב בדירת עראי זו הקריאה שנועדה לשבור את תחושת הקביעות המדומה של חיי החומר, ולחנך את הלב לדעת כי כל עמל

והשאלה מזדקרת, כיצד ייתכן לחבר בין שני הפכים אלו? האומנם אפשר שבאותה מצווה יחוש האדם גם עקירה, ערעור וארעיות, וגם שמחה, ביטחון ונחמה? הלא מצד אחד היא דירת עראי ממש, ואילו מצד שני היא בית ה' שבו מתגלה השכינה. כיצד תתיישב הסתירה הפנימית במצווה זו, ומה סוד השמחה שבישיבת הסוכה?

הפסוק המרכזי בעניין זה הוא "בסוכות תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסוכות למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים אני ה' אלוהיכם" (ויקרא כג, מב-מג).

רש"י בפירושו על התורה (ויקרא כג, מג) כתב: "כי בסוכות הושבתי ענני כבוד היו, להגן עליהם מן החמה". דבריו הקצרים ממוקדים בנקודה אחת: כל מהותה של הסוכה היא מחסה אלוקי, לא מחסה אנושי. רש"י מתאר את ההגנה הפשוטה, מן החמה, אך רמוז בו יסוד עמוק לא מחסה טכני בלבד, אלא סימן גלוי להשגחה רצופה שהקיפה את ישראל בכל צעדיהם במדבר.

הרמב"ן בפירושו על התורה (ויקרא כג, מג) כתב: "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל, סוכות ממש היו שעשו להם לצל, וזהו פשוטו של מקרא. ודעת רבותינו (סוכה יא ע"ב) כי ענני כבוד היו, והכתוב כותב בלשון שיבינו העם, כי ישיבתן בסוכות סוכות של ממש, אבל באמת יש כאן סוד גדול, כי היו ישראל נתונים בצל השכינה, ומכוסים בענני הכבוד שלא ישלש בהם לא חום ולא צינה, והוא 'בצל דמהימנותא'".

מדבריו עולה כי הרמב"ן מחבר בין שני ההסברים: הפשט הפשוט הוא אכן סוכות ממש, אך עומק העניין הוא העננים שסיככו על ישראל. בלשון פיוטית מלמד הרמב"ן כי הסוכה אינה רק מחסה גשמי, אלא היא בית אלוקי, מקום שבו מתגלה כי האדם חי תחת צלו של הקב"ה. בזה הרמב"ן מניח את היסוד להבנת השמחה שבישיבת הסוכה דווקא דירת עראי, שבה האדם מוותר על קביעות ביתו, הופכת לכלי גילוי של השראת השכינה, ובכך מתאחדים שני הצדדים: גם חוויית הגלות והארעיות, וגם השמחה הגדולה שבקרבת ה'.

בעל הטורים על הפסוק רומז שמספר המילים בפסוק רומז לענני הכבוד, לומר לנו שכל מהות

הסוכה היא המשכת חסותם של ענני ה' אל תוך ימי הדורות כולם.

הספורנו מפרש "למען ידעו דורותיכם" שהמטרה היא לנטוע בנפש הידיעה החיה, לא רק את זכר הנס ההיסטורי, אלא את ההכרה המתמדת שהקיום הארעי של העולם הזה נשען על ההשגחה המתמדת של הקב"ה.

כל זה מראה לנו שהפסוק עצמו מכיל את שני הכיוונים: מצד אחד "בסוכות תשבו" דירת עראי, ומצד שני "כי בסוכות הושבתי" ענני כבוד והשכנת שכינה.

בגמרא מסכת סוכה (דף יא ע"ב) שנינו: "תנו רבנן בסוכות תשבו שבעת ימים. ענני כבוד היו דברי ר' אליעזר. ר' עקיבא אומר סוכות ממש עשו להם".

ובהמשך שם הגמרא מבארת: "אמר רבי אליעזר, כיון שיצאו ישראל ממצרים הקיפן הקב"ה בענני כבוד, שלא ישלוט בהן לא חמה ולא צינה ולא לסטים".

נמצא כי לפי ר' אליעזר, עיקר מצוות הסוכה היא זכר לענני הכבוד שסבבו את ישראל במדבר. זהו ההיבט של "בצל דמהימנותא", ישיבה בצלו של הקב"ה ממש. ואילו לשיטת ר' עקיבא, הסוכה היא זכר לסוכות ממש שעשו להם ישראל במדבר, דירת עראי של ממש.

מחלוקת זו עצמה מלמדת על שני הפנים שבמצווה: מחד, תחושת ארעיות והרגשת הגלות, ומאידך, השראת שכינה וחיבוק ענני כבוד. שני הצדדים אמת הם, ושניהם נמסרו לנו כבסיס למצווה זו, ללמדנו כי דווקא דירת עראי נעשית לכלי להשראת שכינה.

הרא"ש במסכת סוכה (פרק ד סימן ג) הביא את דברי הגמרא בסוכה (יא ע"ב), והכריע: "כי בסוכות הושבתי ענני כבוד היו, שהקיפן הקב"ה כדי שלא יזוקו לא מחמה ולא מצינה".

הרא"ש מדגיש שהעננים לא רק כסו, אלא ממש הקיפו מכל צד, בבחינת חיבוק עליון שאין לו דמיון. כך מתבהר עומק עניין הסוכה: אין זו הגנה חלקית, אלא הקפה מוחלטת של עם ישראל באהבת ה' והשגחתו.

רבנו בחיי בפירושו על התורה (ויקרא כג, מג) הרחיב: "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל פירושו ענני כבוד, ולמה נצטוונו לזכרם? להורות כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם, ולא

מבטאים את החיבור השלם: גם הארעיות וגם השכינה מתגלים יחד, ואין סתירה ביניהם.

רבי צדוק הכהן מלובלין בספרו פרי צדיק (סוכות מאמר ב) כתב: "כל זמן שאדם דר בביתו הוא

סומך על דירתו ועל ממונו, אבל כשנכנס לסוכה, אף שהיא דירת עראי, אז הוא בוטח רק בה, והרי זה השמחה האמתית שאין לו אלא צל השכינה. ולפיכך הסוכה היא עצמה בחינת תשובה, שחוזר האדם לחסות רק בה". רבי צדוק מגלה את עומק החוויה שמחת הסוכה היא בעצם שמחת התשובה, חזרה לצל השכינה.

החיד"א בספרו חומות אנך (ויקרא כג, מג) כתב: "כי בסוכות הושבתי ענני כבוד ה'. וזה להורות כי עיקר קיומו של ישראל אינו בדירת קבע ובבתים בנויים, אלא בהשגחתו יתברך החופפת עליהם תמיד. ולכך נצטוונו לצאת מדירת קבע לדירת עראי, כדי להראות לעיני כל העולם כי בצלו יתברך אנו יושבים". דברי החיד"א מבארים שהסוכה עצמה היא הכרזה בפני כל העולם כי עם ישראל אינו תלוי בבתים וחומות אלא בהשגחת ה'.

רבי חיים פלאג'י בספרו מועד לכל חי (סימן כז) כתב: "כל היושב בסוכה צריך להרגיש עצמו כי הוא חוסה בצלו של מקום, כמי שיושב בצל הכנפיים. וזוהי השמחה הגדולה שיושב האדם עם קונו בחדר אחד". דבריו מבארים בפשטות ובחום את חווית הישיבה בסוכה – שהאדם נכנס ממש לחדר המלך, וזה מקור השמחה.

רבנו יוסף חיים הבן איש חי בדרשותיו (דרוש לסוכות, שנה ראשונה) כתב: "סוכה היא בחינת צל השכינה, ולכן אמרו להיכנס בה בשמחה, כי מי יוכל לשבת עם השכינה ולא ישמח. ואף כי היא דירת עראי, זהו עיקר מעלתה, להורות שאין לאדם בעולם הזה קביעות אלא בה'. ובזה יתוקן חטא עגל הזהב, שביקשו ישראל לעשות להם אלוה קבוע ונראה לעיניים". הבן איש חי מגלה יסוד נפלא הארעיות של הסוכה מתקנת את אותו חטא שבו ביקשו ישראל להעמיד לעצמם "קבע" גשמי. דווקא העראי מחזיר אותם אל הקבע האמיתי הקשר עם הקב"ה.

רבי יעקב אבוחצירא בספרו פיתוחי חותם (ויקרא כג) כתב: "כי בסוכות הושבתי סוד הסוכה הוא אור מקיף, אור עליון המגן על האדם מכל צד, וזהו ענני הכבוד. והיושב בסוכה

יגבר כוחו בקירות בתים ומבצרים, אלא בצלו של הקב"ה אנו יושבים, ובצל כנפיו נחסה".

כאן מתחדד המסר החינוכי: הסוכה נועדה לשבור את תחושת הביטחון המדומה בקירות האבן ובמגדלי האדם, ולגלות כי הביטחון האמיתי אינו אלא בצל כנפי השכינה.

החזקוני (ויקרא כג, מג) כתב: "כי בסוכות הושבתי סוכות ממש עשו להם במדבר, ללמד לדורות כי האדם דרכו בעולם בדירת עראי, ועל כן ציווה להקים סוכה בכל שנה לזכר הדבר, שידע כי אין דירתו קבע". החזקוני נוקט בפשט, סוכות של ממש, אך מתוכה הוא מגלה את עומק היסוד ללמד לדורות כי כל דירת האדם בעולם אינה אלא ארעית, ורק הישיבה בצלו של הקב"ה היא הקבע.

החתם סופר בדרשותיו (דרשות לחג הסוכות, ד"ה מצות סוכה) כתב: "סוכה זכר לענני הכבוד, להראות כי האדם חי בצל השכינה ולא בכוחו ועוצם ידו. והגם שהיא דירת עראי, בזה גופא השמחה, שהרי ישראל יודעים כי לא בארמון ולא בקירות אבנים יש ביטחונם, אלא בצלו של הקב"ה, ולפיכך היא 'בצלא דמהימנותא'". החתם סופר מתאר את השמחה שבישיבה בסוכה לא שמחה חומרית, אלא שמחה רוחנית הבאה מתוך ביטול תחושת הקבע המדומה, ומתוך גילוי כי רק בצלו של הקב"ה האדם חי.

המלבי"ם בפירושו על ויקרא (כג, מג) כתב: "סוכות ממש עשו להם במדבר, אבל לא היו אלו סוכות של חולין, אלא באו בציווי ה' ובקדושתו. ללמדנו כי גם דירת עראי, כשנעשית בציווי יתברך, היא בית אלוהי. ומכאן שכל יהודי הנכנס לסוכה נכנס לדירת ה' ממש". המלבי"ם מדגיש שהציווי הוא המקדש את הארעיות, ומראה כי אין חילוק בין ארמון מפואר לבין דירת עראי שניהם כלי לקדושה כשנעשים בציווי ה'.

הערוך לנר (סוכה יא ע"ב) דן במחלוקת ר' אליעזר ור' עקיבא, ומבאר: "באמת שני הדברים אמת. היו ענני כבוד, וגם עשו סוכות. אלא שענני הכבוד נתנו להם ההרגשה שאין מציאותם תלויה כלל בבית ובסוכה שעשו, אלא בחסות העננים. וממילא גם הסוכה שעשו הפכה לצל שכינה. וכך נצטוונו אנו לעשות סוכה ממש, אבל להרגיש בה ענני כבוד". דבריו

צריך לדעת כי אור עליון זה מקיף אותנו ושומר עליו, ועל כן אמרו חכמים 'בצלא דמהימנותא'. בדבריו מתגלה הפן הקבלי הסוכה אינה רק זכר לענני הכבוד, אלא גילוי של אור מקיף עליון, שבו האדם מוקף בהשגחת ה'.

כל אלה מצטרפים לראשונים ולאחרונים ומראים כי מכל תפוצות ישראל עלתה אותה הבנה: הדירה העראית אינה סתירה אלא היא עצמה סוד השמחה, כי היא פותחת פתח להרגיש את קרבת ה' ואת אור השכינה החופף על ישראל.

נפקא מינות רבות יש לדברי הראשונים והאחרונים על מהות מצוות הסוכה והשמחה שבה, ונביא כמה מהן בדרך של הלכה למעשה עם חיבור אל עומק הדברים: האחת, לגבי כוונת הלב בעת הישיבה בסוכה. בשולחן ערוך (או"ח סימן תרכה סעיף א) נפסק: "כשיכנס ליישב בסוכה יכווין שמצווה הקב"ה ליישב בסוכה זכר ליציאת מצרים ולענני כבוד שהיו מקיפין אותנו במדבר". הרי שבלי הכוונה לזכר ענני כבוד, המצווה חסרה את נשמתה. נמצא שהנפק"מ להלכה אדם הנכנס לסוכה חייב להרגיש ולכוון כי הוא יושב בצל השכינה, ולא רק יוצא ידי חובה טכנית.

השנייה, בעניין השמחה שבישיבת הסוכה. פוסקים רבים, כדברי החיד"א והבן איש חי, עמדו על כך שהשמחה היא חלק מהותי במצווה. נפק"מ שאדם הנכנס לסוכה בלא שמחה, כאילו פספס את עיקר היסוד שבה. ולכן יש שנוהגים להרבות זמירות ודברי תורה בסוכה, כדי שהשמחה תהיה שלמה ולא תישאר מצוותו יבשה.

השלישית, נפק"מ בין פירוש ר' עקיבא לסוכות ממש ובין ר' אליעזר לענני כבוד. אם אדם יושב בסוכה רעועה ביותר, שיש בה דירת עראי ברורה יוצא בה מצווה לדעת ר' עקיבא, אבל צריך לזכור גם את ענני הכבוד לדעת ר' אליעזר. ממילא הלכה זו מורה לאדם שגם אם סוכתו דלה ביותר, אין לו בושה, כי כך בדיוק היא מהותה להרגיש שאין לו אלא את צל השכינה.

הרביעית, בהקשר של קביעות מול עראי. בגמרא בנדרים (דף לט ע"א) אמרו שישבה היא קביעות, עמידה היא ארעיות. נפק"מ: מי שנכנס לסוכה רק בעמידה, אף שאין בידו מצוות ישיבה גמורה, יש לו מעלה מיוחדת לכוון

גם אז שהוא בצל השכינה, כדי לא להפסיד את המסר.

החמישית, בהלכה שהובאה בשו"ת מהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון סימן קפג), מי שאין לו אפשרות לסוכה נאה אלא בסוכה פשוטה מאוד, לא ימנע מלשבת בה, כי עיקר מעלתה הוא דווקא בכך שהיא עראית. זו נפק"מ גדולה לדורותינו גם בסוכה קטנה ודלה אדם מקיים את המצווה בכל תוקף, כי לא הבית הוא המעמיד אלא ענני הכבוד.

נמצאנו למדים שהלכה ומחשבה מתחברים כאן זה בזה: עצם הישיבה בסוכה היא גילוי הלכתי של ביטול הקבע, ואותה חובה הלכתית מחייבת גם את הלב להיות שמח, להרגיש את צל השכינה, ולהתחבר לענני הכבוד.

הסוכה באה ללמד את האדם שיעור לחיים, שיעור של ענווה וביטחון. אדם דרכו לחפש קביעות, בית יציב, קירות בטוחים. הוא מרגיש שאם יש לו דירה, ממון וקניין יש לו יציבות. אך חג הסוכות בא לשבור תחושה זו, להוציא את האדם אל דירת עראי, ללמדו כי אין לו קביעות בעולם הזה, כי העולם כולו אינו אלא פרוזדור.

אך כאן מתגלה סוד גדול, דווקא במקום שבו אין קביעות ואין חומות, שם האדם מגלה כי הוא בצלו של מלך מלכי המלכים. כל עוד חשב שדירתו מגינה עליו לא ראה את הקב"ה. אך כאשר הוא יוצא אל הסוכה הארעית, ופתאום מגלה כי אין לו אלא צל הסכך הדל שם הוא חש את ענני הכבוד, שם הוא מגלה את האמת: הקב"ה עוטר אותו, מקיף אותו מכל צד, מחבק אותו.

המסר המוסרי ברור, לעתים בחיי היום יום, דווקא כאשר נשברים לנו הקביעות והביטחונות המדומים, מתגלה לנו קרבת ה'. אדם מאבד את עבודתו, את ממונו, את בריאותו, והוא נאלץ להרגיש כי הכל תלוי בריבונו של עולם. אז מתגלה לו "בצלא דמהימנותא", האמונה הפשוטה שמגינה ושמחה בו.

ומכאן גם השמחה, שהרי אין שמחה כאדם שמוצא מחדש את קונו, כאדם שמרגיש שהחיבוק האלוקי עוטר אותו מכל צד. הסוכה היא חגיגת השמחה של התלות בה', של ההבנה שאין לנו דבר משלנו, אלא הכל חסדיו.

במבט מוסרי עמוק, הסוכה היא גם בית הספר לענווה. היא מלמדת אותנו לשבת בענווה,

מדירת קבע ושב בדירת עראי, ללמדך שאין לעולם הזה קיום אמיתי וכל חיי האדם אינם אלא פרוזודור, מאידך גיסא היא עצמה "בצלל דמהימנותא", מקום חיבוק וחסות בענני הכבוד. ואין כאן סתירה כלל, כי דווקא מתוך תחושת השבריריות והארעיות מגיעה ההכרה הברורה שהקב"ה הוא לבדו מקור חיותו של אדם, ורק בהשריית שכינתו ובביטחונו בו מוצא האדם את קביעותו האמתית.

על כן, שמחת הסוכה היא שמחת הגלות לשעה והגאולה התמידית כאחת כי ברגע שאדם יושב תחת סכך פשוט וחדיר, והוא חש כי כל ישעו וכל קיומו אך ורק בידי ה', אזי הוא שרוי בעומק השמחה ובתחושת הנצח.

ובזה מתיישבת הסתירה לכאורה הדירה הארעית היא עצמה ענני הכבוד, כי מה שנראה חלש וחסר קיום הופך להיות המקום הבטוח ביותר, המקום שבו מתגלה "בצל שדי יתלונן".

וכאן ההארה המעשית לכל אחד ואחד: גם בחיי היום יום, כשהאדם נתקל בטלטלות, בהיעדר יציבות, בחרדה כלכלית או אישית זו ההזדמנות להרגיש את החיבוק האלוקי. דווקא ההבנה שאין לנו דבר משלנו, אלא הכל מתנת חסד בכל רגע ורגע, היא המולידה שלווה ושמחה אמיתית. ולכן חג הסוכות נקרא "זמן שמחתנו", ללמדנו שהשמחה האמתית איננה באחיזה בקרקע מוצקה, אלא בהכרת הארעיות והישענות על חיבוקו של הקב"ה.

הסוכה הפשוטה הופכת לארמון מלכות, הסכך הדל הופך לענן כבוד, והלב החושש הופך לבטוח ושמח. כל היושב בסוכה זוכה להרגיש מעט מעולם הבא, כי שם אין אחיזה בגשמיות אלא קירבה תמידית לשכינה. אשרי היודע להפוך את דירת העראי לדירת קבע של קרבת אלוקים!

להרגיש דלים ועניים ומתוך כך להרגיש את עשירותנו האמתית, את קרבת ה'.

ומכאן ניקח עמנו התובנות לחיי היום יום מתוך נושא "השמחה שבישיבת הסוכה": אדם חי בעולם של ריצה מתמדת אחרי יציבות, ביטחון וקרקע מוצקה. הוא משקיע את חייו בבניית בית, רכוש, קביעות. אך בא חג הסוכות ומזכיר לו שכל זה ארעי. החכמה היא לקחת את תחושת הארעיות הזו ולהפוך אותה לכלי לחיים להבין שגם אם יש לנו ממון, מעמד וקביעות, הם אינם אלא דירת עראי, הכל תלוי ברצון ה'.

התובנה לחיי היום יום היא שכל מציאות חיינו, עבודה, משפחה, בריאות וממון, אינם תלויים בכוחנו ובכישורונותינו אלא בחסדיו של הקב"ה. כשאדם קם בבוקר ויוצא לעבודתו, הוא צריך לזכור את ההרגשה שבסוכה ההבנה שאין לו אלא צלו של הקב"ה. זה נותן כוח, זה נותן שלווה, זה גם נותן ענווה.

עוד תובנה, דווקא ברגעים שהאדם מרגיש חוסר ודאות, כשנשברו הביטחונות המדומים שלו, כשאין לו "קביעות" אזי יכול הוא לחוות את קרבת ה'. כמו בסוכה, דווקא מתוך חוסר הקביעות הוא מוצא את האחיזה האמתית. זה מלמד אותנו שגם בימים של חוסר יציבות כלכלית, של דאגות וקשיים, אפשר להפוך את הכל לקרבה אל ה'.

התובנה השלישית, שמחה אמיתית אינה בבניינים גדולים ואחיזה חיצונית, אלא דווקא בהבנה שכל מה שיש לנו הוא מתנה מתמדת. חג הסוכות נקרא "זמן שמחתנו" כי הוא מלמד את השמחה מתוך הארעיות. וכך גם בחיי היום יום השמחה לא נובעת ממותרות או מביטחונות חיצוניים, אלא מהיכולת להרגיש את חיבוקו של הקב"ה בכל מצב.

עיקר העניין: נמצאנו למדים כי מצות ישיבת סוכה טומנת בחובה שני פנים, מחד גיסא צא

4. מדוע לא נאמר חג הסוכה כשם חג המצות סוכה אחת או סוכות רבות מה עומק ההבדל?

הסוכה "בלשון יחיד אלא "חג הסוכות" בלשון רבים.

הלא מצוות החג עוסקת בסוכה אחת שהאדם בונה ויושב בה, מדוע אם כן לא ייקרא החג על שם אותה סוכה בודדת? מה פשר ריבוי הלשון?

חגי ישראל נושאים שמות שמגלים את מהותם הפנימית. חג הפסח נקרא על שם הפסיחה, חג המצות על שם המצה, חג השבועות על שם ספירת השבועות. כל שם בא לחשוף את הציר המרכזי סביבו סובב החג. והנה פלא עצום מתנוסס לנגד עינינו חג הסוכות איננו נקרא "חג

רבנו בחיי על התורה (ויקרא כג מג): "בסוכות הושבתי רמז לענני הכבוד שהיו מקיפים את ישראל סוכות סוכות מכל צד". נמצא שגם הוא מטעים את לשון הרבים כתוצאה מריבוי ההקפה האלוקית.

האור החיים הקדוש על התורה (ויקרא כג מג): "בסוכות הושבתי כי כל שבט ושבט היו לו סוכות לעצמו, גם מצד העננים שהיו מקיפים אותם דמות סוכות הרבה". יוצא שלשון הרבים הוא לשון מדויקת, שיש בו רמז למבנה הרוחני של השכינה שסיככה על ישראל.

בגמרא במסכת סוכה (דף ו ע"ב) נאמר: "תנו רבנן, בסוכות תשבו שבעת ימים, יכול יעשה אדם סוכה אחת לכל ישראל או סוכה אחת לכל הדורות, תלמוד לומר בסוכות, מלמד שכל אחד ואחד חייב לעשות סוכה לעצמו. מנין לסוכה שהיא כשרה בכל דבר, תלמוד לומר בסוכות, דברי רבי יהודה. רבי שמעון אומר, בסוכות לרבות סוכה שנעשית בראשי בהמה ובספינה ובכרמלית. אמר רבי שמעון בן יוחאי, בסוכות כתיב, מלמד על ענני כבוד שהקיפן בהם הקב"ה לישראל". נמצא שהגמרא עצמה ראתה בלשון הרבים "בסוכות" מקור לדרשות רבות. ממנה למדו שכל יחיד חייב בסוכה משלו, שמותר לעשות סוכה מכל חומר, ושבסוכות נרמזים ענני הכבוד שהקיפו את ישראל במדבר.

ובגמרא במסכת סוכה (דף ו ע"ב): "תנו רבנן, בסוכות תשבו שבעת ימים, יכול יעשה אדם סוכה אחת לכל ישראל או סוכה אחת לכל הדורות, תלמוד לומר בסוכות, מלמד שכל אחד ואחד חייב לעשות סוכה לעצמו. מנין לסוכה שהיא כשרה בכל דבר, תלמוד לומר בסוכות, דברי רבי יהודה. רבי שמעון אומר, בסוכות לרבות סוכה שנעשית בראשי בהמה ובספינה ובכרמלית. אמר רבי שמעון בן יוחאי, בסוכות כתיב, מלמד על ענני כבוד שהקיפן בהם הקב"ה לישראל". הגמרא מבהירה שהכפילות בלשון הרבים איננה טעות, אלא נצרכת כדי ללמד הלכות. ראשית, שכל יחיד חייב בסוכה לעצמו. שנית, שסוכה כשרה אף מחומרים רבים ומגוונים. שלישית, שהלשון רומזת לענני הכבוד שסבבו את ישראל.

ובמסכת סוכה (דף יא ע"ב): "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים. פליגי בה תנאי, רבי אליעזר אומר ענני כבוד היו, רבי עקיבא אומר סוכות ממש עשו להם". וכאן מתברר ש"לשון הרבים" איננה מקרית. לדעת רבי אליעזר מדובר בענני כבוד

שאלה זו עוררה את תימהונו של רבי צבי אלימלך מדינוב בעל בני יששכר (מאמרי חודש תשרי מאמר ט', שמות החג). הוא הקשה מדוע חג המצות נקרא בלשון רבים מובן, שכן מצות רבות נאפות ונאכלות, ואף התוספות במסכת פסחים (דף קטז ע"ב ד"ה מה דרכו) כתבו שעל אף שאפשר לצאת ידי חובה בכזית אחד מכל מקום נקרא החג "מצות". וכן חג השבועות מובן, שהרי הוא תוצאה של מניין שבועות הרבה עד בוא החג. אבל חג הסוכות מדוע? הלא די היה לומר חג הסוכה.

שאלתו של הבני יששכר נוקבת ומעוררת מחשבה: לשון רבים בתורה איננה סתמית, וכל שינוי לשון יש בו סוד עמוק. מדוע אפוא נבחר שם זה דווקא לחג השמחה, החג שבו אנו יושבים בצל האמונה, החג שבו הסוכה הפרטית שלנו הופכת למקדש מעט? מה טמון בלשון "סוכות" ולא "סוכה"?

"בחג הסוכות תעשה לך שבעת ימים באספך מגורנך ומיקבך, ושמת בחגך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך, שבעת ימים תחוג לה' אלוהיך במקום אשר יבחר ה' כי יברכך ה' אלוהיך בכל תבואתך ובכל מעשה ידך והיית אך שמח" (דברים טז יג).

רש"י על התורה (דברים טז יג): "חג הסוכות תעשה לך על שם סוכות שהושיב הקב"ה את ישראל בצאתם ממצרים". רש"י מטעים ששמו של החג נובע מהסוכות שהיו בפועל ביציאת מצרים, ולשונו בלשון רבים.

הרמב"ן בפרשו על התורה (ויקרא כג מב): "בסוכות תשבו שבעת ימים... כי ציווה הקב"ה לעשות סוכות זכר לנס הגדול שעשה לנו בצאתנו ממצרים, שהושיב אותנו בסוכות... והן ענני הכבוד". הרמב"ן מפרש שסוכות רבות היו לישראל במדבר, שהרי ענני הכבוד הקיפו אותם מכל צד, ולפיכך לשון רבים.

הספורנו על התורה (ויקרא כג מג): "כי בסוכות הושבתי הם ענני הכבוד שהקיפום להגן בעדם". גם הוא מדבר בלשון רבים, להדגיש ריבוי ענני ההגנה.

החזקוני על התורה (דברים טז יג): "חג הסוכות לפי שהושיב הקב"ה את ישראל בסוכות הרבה במדבר". דבריו מורים בפשטות ששמו של החג הוא על שם ריבוי הסוכות ממש.

הרד"ק, פירוש על ויקרא (ויקרא כג מג): "בסוכות" פירוש לשון רבים על ריבוי הסוכות והעננים, הרד"ק נותן טעם לשוני והלכתי, שהלשון הרבות משמשת יסוד לקביעת דינים ותוקף הלכתי, שכן מרובים הלשונות בתורה משמעם הוראות הלכה רבות.

רש"י על התורה (דברים טז יג) מבאר בפשטות "חג הסוכות תעשה לך על שם סוכות שהושיב הקב"ה את ישראל בצאתם ממצרים". הרי לנו שהשם בלשון רבים הוא זכר לנס המדברי, שבו לא סוכה יחידה עמדה אלא סוכות רבות שסיככו על כל ישראל.

וכבר מצינו בדברי הרמב"ן (ויקרא כג מב) שהעמיד את לשון הרבים על ענני הכבוד. "כי בסוכות תשבו שבעת ימים... כי ציווה הקב"ה לעשות סוכות זכר לנס הגדול שעשה לנו בצאתנו ממצרים, שהושיב אותנו בסוכות, והן ענני הכבוד". לשון הרבים כאן אינה מקרה לשוני בלבד אלא שיקוף של ריבוי ענני ההגנה שהקיפו את ישראל מכל עבר.

גם הספורנו (ויקרא כג מג) מסביר כן: "כי בסוכות הושבתי, הם ענני הכבוד שהקיפום". משמע שאין מדובר בענן יחיד אלא בהקפה שלמה מרובה, סוכות על גבי סוכות, שמצדיקה את השם בלשון רבים.

רבנו בחי (ויקרא כג מג) ממשיך באותו קו: "בסוכות הושבתי רמז לענני הכבוד שהיו מקיפים את ישראל סוכות סוכות מכל צד". מתוך דבריו מתגלה שבלשון הרבים מקופל מסר עמוק, שההגנה האלוקית לא הייתה נקודתית אלא מקיפה ורב שכבתית.

האור החיים הקדוש (ויקרא כג מג) מציע הסבר נוסף: "עוד ירצה כי כל שבט ושבט היו לו סוכות לעצמו, גם מצד העננים שהיו מקיפים אותם דמות סוכות הרבה". לפי דבריו יש כאן כפילות כפולה גם ריבוי שבטים וכל אחד בסוכתו, וגם ריבוי ענני הכבוד. בכך מתחזקת משמעות השם חג הסוכות כלשון רבים.

וכך גם החזקוני (דברים טז יג) כותב: "חג הסוכות לפי שהושיב הקב"ה את ישראל בסוכות הרבה במדבר". הוא הולך בעקבות פשוטו של מקרא, ורואה בלשון הרבים עדות

רבים שהקיפו את ישראל, ולדעת רבי עקיבא מדובר בסוכות פיזיות רבות שעשו ישראל לעצמם. לשון הרבים מתיישבת יפה לשתי השיטות.

ובמסכת פסחים (דף קטז ע"ב): "מה דרכו של עני בפסח? בא בכזית מצה ויוצא ידי חובה". התוספות שם שואלים מדוע החג נקרא "מצות" בלשון רבים אם די בכזית אחד, ומיישבים שמנהג ישראל לאפות מצות הרבה. מכאן למד הבני יששכר שמילת "סוכות" דורשת טעם משלה, שהרי אין די בהנחה שזו לשון רבים סתמית.

לשון הרבים איננה לשון מקרה, אלא יסוד ההלכה והאגדה, שממנה נבנו גם דיני הסוכה המעשיים וגם הבנת מהותה הרוחנית.

רש"י, פירוש על התורה (דברים טז יג): "חג הסוכות תעשה לך" "על שם סוכות שהושיב הקב"ה את ישראל בצאתם ממצרים", רש"י מפנה ללשון רבים כמזכרת ריבוי הסוכות במדבר, לשון שנתפסת כתמצית ההיסטוריה וזיכרון הנס, ובכך נותן לקריאת הרבים יסוד פשטני והיסטורי.

רבי אברהם אבן עזרא, פירוש על התורה (דברים טז יג): "כי יברכך ה'... באספך" "הסוכה היא חג האסיף", האבן עזרא מצמצם את הלשון אל יסוד החקלאות, אך מכיר בריבוי המאווים של הסוכות המדבריות ובכך מרכין שהלשון הרבות משקפת ריבוי מקרים ומצבי שכינה.

הרמב"ן, פירוש על ויקרא פרשה תרעה וחג הסוכות (ויקרא כג מב): "וסוכות זכר לנס שעשה לנו בצאתנו ממצרים, והן ענני הכבוד", הרמב"ן מדגיש את הרעיון, שהעננים שהקיפו את ישראל הם סוכות סוכות, ומכך נגזרת לשון הרבים כאפיפיור של ההגנה האלוקית הרבתית.

הספורנו, פירוש על ויקרא (ויקרא כג מג): "כי בסוכות הושבתי, הם ענני הכבוד שהקיפון", הספורנו מסביר כי לשון רבים מציינת את ריבוי ההשתכנות האלוקית סביב העם, לא סוכה יחידה אלא מכל צד סוכות שמגנות ומאירות.

רבנו בחי, פירוש על התורה (ויקרא כג מג): "בסוכות הושבתי" "רמז לענני הכבוד מקיפים", רבנו בחי מחבר בין לשון הרבים לבין הממד האגדי והמיסטי, ומוצא בשפה רמז להיקף שכינה רחב שאינו נגמר בסוכה אחת.

היסטורית לכך שבני ישראל לא ישבו בסוכה אחת, אלא כל אחד ואחד ישב בסוכתו.

הבני יששכר, (מאמרי חודש תשרי מאמר ט שמות החג): "וטעמא דנקרא בלשון רבים סוכות, על שם דנפקא לן בגמרא מנין הדפנות והסכך מן שלש פעמים בסוכות הכתובים בתורה", ועוד כתב "עוד יש לומר, כי המקיים מצות סוכה יזכה לעתיד לסוכה של לויתן ולחופות שהקב"ה עושה לצדיקים, ואין פני כל הצדיקים שווין", נמצא שהריבוי יוצר הלכות רבות ומרמז לריבוי מדרגות וחופות, וכל סוכה וסוכה מאירה בחינה אחרת של אמונה ושמחה.

ובשו"ת משנה שכיר לרבי צבי הירש חיות (או"ח סימן רפ"א), "נראה לי דהוא על דרך משל שבש"ס לאדם שיצא עליו שטר חוב, עד שלא פרעו היה עצב, פרעו שמח", ומתוך כך נקבע חג הסוכות זמן שמחתנו, ומטבע הדברים לשון הרבים הולמת שמחת רבים לאחר פירעון חובותיהם, כי כל יחיד ויחיד יוצא זכאי והציבור כולו מתכנס לסוכות רבות של הודאה ושירה.

הקדושת לוי (קדושות לחנוכה קדושה רביעית) "ביום הראשון של חג, שנהפך המשחית הוא היצר הרע לזכיות, אז מרגישים השמחה במחילת עוונות, וביום השני כבר דשין ומורגלים בזה והשמחה נתמעטה", ומתוך זה ניכר ריבוי מדרגות הימים וריבוי אופני השמחה, ועל דרך זה יפה לשון הרבים סוכות, כי רבות הן הופעות האור בכל יום ויום ובכל סוכה.

הלבוש, (או"ח סימן תרס"ג), "וטעם שקורין קהלת בסוכות לפי שסוכות זמן שמחתנו, וספר קהלת משבח שישמח אדם בחלקו", ומכאן שהריבוי אינו כמותי בלבד אלא תודעתי, ריבוי לימודי מידות ושמחות הנשפכות לתוך כל סוכות ישראל.

המגן אברהם (או"ח סימן תר"ל ס"ק א), מברר שצורת הדפנות שתי דפנות ושלישית טפח מיוסדת על ריבוי הלשונות בסוכות שבסוכה ו ע"א ע"ב, נמצא שהשם ברבים קבע ריבוי דינים, וכל דופן וכל טפח בסוכת המצווה נולד מן הריבוי שבפסוק.

ביאור הגר"א, (או"ח סימן תר"ל ס"ק א), מפנה ישירות לסוגיות סוכה ו ע"ב ליסוד שלש

הדפנות מן בסוכות, ומורה שהרבים שבכתובים הוא עמוד ההוראה לצורת הבית ההלכתי שבו אנו יושבים, ולפיכך השם חג הסוכות משקף הלכה בנויה מריבוי.

המשנה ברורה (סימן תר"ל ס"ק ב), מביא את דקדוקי הצורה שהשלישית אפילו טפח וכולל לבוד וצורת הפתח על פי בסוכות, ומתוך כך מתברר שריבוי הכתובים הוליד ריבוי פרטים למעשה, עד שיעור טפח וכלי מדידה שביד הבונה.

ערוך השולחן, (או"ח סימן תר"ל סעיף א), פותח מן המקרא בסוכות תשבו ומיד מעמיד שתי דפנות והשלישית טפח על פי דרשות הריבוי, ומסכם שהלשון איננה סיפור אלא יוצר דין, ושם החג ברבים אינו כותרת בלבד אלא חותמת הלכתית של מבנה הסוכה.

כף החיים, (או"ח סימן תר"ל ס"ק ג ד), מרכז את דברי השולחן ערוך והמפרשים על שלש הדפנות מן בסוכות, ומוסיף רמזי סוד על ריבוי השפעות וחופות של חסד המקיפות את ישראל, נמצא שהריבוי פועל בהלכה ובנסתר כאחד, דפנות רבות וחיבוקים רבים.

רבי חיים יוסף דוד אזולאי בספרו חומת אגן (ויקרא כג מג), מדייק בלשון בסוכות כריבוי סיכוכים וענני כבוד, ומעמיד את הזיכרון המדברי כעטיפה מרובה שכבות, ועל כן השם ברבים מדויק, שכן עננים מקיפים וסוכות רבים הם.

חתם סופר, דרשות חתם סופר (דרוש לסוכות), מצייר את ימי תשרי כשורת קירובים המגיעה לשיאה בסוכות, ולשונו מורה שסוכות ברבים רומז לריבוי ההקפות של השגחה למעלה ולריבוי הסוכות למטה, עם שלם יושב בסוכות רבות וכל אחת חופנת אור אחר.

רבנו יוסף חיים הבן איש חי, (דרשות לשבת סוכות שנה ראשונה), מתאר שסוכת כל יחיד מצטרפת אל כל סוכות ישראל, והשכינה חופפת על כולן, ומכאן יופייה של לשון הרבים, כי אין סוכה אחת דומה לחברתה, וכל לב שר ניגונו בצילא דמהימנותא.

וכך נסגר המעגל, הלכה ואגדה נשזרות יחד, ריבוי הכתובים מוליד ריבוי דפנות ודינים, וריבוי הסוכות מוליד ריבוי ניגוני הלב, ולכן נקרא החג חג הסוכות, רבים שנעשים לאחד, ואחד המאיר ברבים.

מורה על ריבוי השפעות וחופות של חסד המקיפות את יושב הסוכה. נמצא שהלכה ונסתר נפגשים בריבוי הדפנות ובריבוי החיבוקים.

הגאון רבי יוסף שלום אלישיב, קובץ תשובות (חלק א סימן פה) מעיר בטוב טעם שלשון הרבים נאה גם לשיטת רבי עקיבא בסוכה יא ע"ב, שסוכות ממש עשו להם, שהרי כל בית אב וסוכתו. נמצא ששמו של החג מתאר מציאות חיה של רבים יושבים בסוכותיהם לדורות.

מרן הגאון רבי שלמה זלמן אוירבאך, הליכות שלמה (מועדים, סוכות פרק י - יב, הלכות סוכה) מבאר את מהלך הדפנות והסכך כעומדים על דרשות "בסוכות", ומשחיל את הנימה הפנימית של שמחת הרבים. לשון הרבים של הכתוב מתגלה כיסוד הלכתי וכצל של אמונה על כל קהילת ישראל.

הראשון לציון הגר"י יוסף, בספרו ילקוט יוסף (סוכות סימן תר"ל סעיף א) מסדר להלכה את צורת הדפנות על פי דרשות "בסוכות", ומעמיד למעשה לבני ספרד את פרטי הבניין. כך שומר שם החג בלשון רבים על נחלתו גם בפסקי דורנו, שהריבוי שבפסוק נעשה הוראה מעשית לכל בית ובית.

כך נשזר הקו כולו. מן "בסוכות" נבנים דינים רבים בדפנות ובסכך, ומן "סוכות" מתנוצצים ריבוי מדרגות של השגחה וחופה. על כן נקבע שמו של החג בלשון רבים, כדי ללמד שגם ההלכה בנויה מריבוי כתובים וגם הנשמה נעטפת בריבוי הקפות, וכל יחיד ויחיד יושב בסוכתו ושר ניגונו בצילא דמהימנותא.

הזהר הקדוש פרשת אמור (דף קג ע"א), "סוכה צילא דמהימנותא". מתוך לשון הזהר מתבהר שהסוכה היא צל האמונה, וכיוון שהאמונה מתגלה במדרגות רבות לפי שורש נשמתו של כל יחיד, יפה שנקבע שם החג בלשון רבים. רבים הם הצללים הקדושים, וכל סוכה מגלה גוון אחר של דבקות.

הגמרא במסכת בבא בתרא (דף עה ע"א), "עתידי הקב"ה לעשות סוכה לצדיקים מעורו של לויתן". ועוד שם משתקף עניין ה"חופה", שכל אחד ואחד זוכה למדרגה מיוחדת. מכאן שהריבוי איננו רק לשון, אלא הבטחה פנימית

ובבני יששכר (מאמרי חודש תשרי מאמר ט, שמות החג): "וטעם שנקרא בלשון רבים סוכות, על שם דנפקא לן בגמרא מנין הדפנות והסכך מן שלש פעמים בסוכות הכתובים בתורה", ועוד הוסיף "עוד יש לומר, כי המקיים מצות סוכה יזכה לעתיד לסוכה של לויתן ולחופות שהקב"ה עושה לצדיקים, ואין פני כל הצדיקים שווין". נמצא ששתי מגמות נכללות בשם החג, הן ריבוי ההלכות הנלמדות מריבוי הכתובים, והן ריבוי מדרגות וחופות לעתיד לבוא, ואין סוכה אחת דומה לחברתה.

מרן בשולחן ערוך, רבנו יוסף קארו (או"ח סימן תר"ל סעיפים א-ב) "סוכה צריכה שלש דפנות", "שתי דפנות שלימות והשלישית אפילו טפח". יסוד הצורה נבנה מדרשות "בסוכות" שבסוכה ו ע"ב, וממילא שם החג בלשון רבים נשמע בתוך גופי הדינים, שהרי מן הריבוי נקבעו הדפנות בפועל.

המגן אברהם, (או"ח סימן תר"ל ס"ק א) מקשר מעיקר הדין של שתי דפנות והשלישית טפח לדרשות "בסוכות", ומלמד שהריבוי שבפסוק איננו נופל סגנוני, אלא לשון יוצר דין. מתוך כך שם החג ברבים משתקף במבנה הבית ההלכתי שבו אנו יושבים.

הגאון רבי אליהו מווילנה, בביאור הגר"א (או"ח סימן תר"ל ס"ק א) מצביע תמציתית לסוכה ו ע"ב כמקור שלוש הדפנות מן "בסוכות". מתברר שהרבים שבכתובים נעשה עמוד הוראה לצורת הדפנות, ולכן טבעי ששמו של החג ישמר את לשון הרבים.

רבי ישראל מאיר הכהן, משנה ברורה (או"ח סימן תר"ל ס"ק ב) מבאר את דקדוקי הצורה, "ומהן שתי דפנות שלימות והשלישית אפילו טפח", והכל נסמך על ריבוי הכתובים "בסוכות". יוצא שהשם ברבים מוליד ריבוי פרטי דינים, עד שיעור טפח ולבוד וצורת הפתח.

הגאון רבי יחיאל מיכל אפשטיין, ערוך השולחן (או"ח סימן תר"ל סעיף א) פותח מן "בסוכות" תשובו" ומעמיד מיד את שתי הדפנות והשלישית טפח מכוח הסוגיה. מדגיש שלשון הרבים של הכתוב היא לשון היוצרת דין, ועל כן שם החג ברבים אינו תיאור בלבד אלא חותמת הלכתית.

רבי יעקב חיים סופר, כף החיים (או"ח סימן תר"ל ס"ק ג-ד) מרכז את דיני שלוש הדפנות מן "בסוכות", ומוסיף בדרך רמז שלשון רבים

כעין תדורו", כדי שהקביעות תיצור נפש שקטה ושמחה. מקור הדין בלשונו של הרמב"ם "כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי" (הרמב"ם הלכות סוכה, פרק ו הלכה ו).

לשמח את בני הבית כראוי. לא די בשמחה כללית, אלא שמחה מדודה לפי צרכי כל אחד, אנשים בראוי להם ונשים בראוי להן, והקטנים במיני מתיקה, ובכלל זה להזמין מסובים בדרך כבוד. "וחייב להאכיל לגר וליתום ולאמנה" ובלשונו "אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו" אם נועל דלתו מפניהם. כך כתב הרמב"ם על שמחת יום טוב (הרמב"ם הלכות יום טוב, פרק ו הלכות יז - יח). וכן מבואר בגמרא "חייב אדם לשמח בנו ובני ביתו ברגלי" עם פירוט הראוי לכל אחד (פסחים ק"ט ע"א).

לפתוח את הסוכה לאחרים. הפסוק "והלוי והגר והיתום והאלמנה" יוצר הכוונה יומיומית לביקור, הזמנה ושיתוף, שהרי שמחה של מצוה נבחנת כשחולקים אותה. כך נאמר "ושמחת בחגך" בלשון המתפשטת אל כל מעגלי הבית והקהילה (תורה, דברים טז יג).

לשיר הלל בכל יום מן הימים. להניח שהשירה היא סדן השמחה ולא הקישוט שלה, שהרי "שמונה עשר יום היחיד גומר בהן את ההלל" ונמנה בהם חג הסוכות כולו. כך קובעת הגמרא את שיגרת השירה של ימות החג, וזו עצמה תובנה מעשית לבניית יום שמח מראשיתו (ערכין י" ע"א).

להכניס את ה"אושפיזין" לא רק בפה אלא במעשה. הזמנה בפה היא פתיחה, אך גמילות חסד בפועל היא קיום. הזוהר קורא לסוכה "צילא דמהימנותא", וצל האמונה נעשה ממשי כאשר אורחים ניזונים מן השולחן ומתברכים מן האווירה (זהר, אמור ק"ג ע"א).

להודות בפשטות על הלחם והיין. לאכילה בסוכה ניתן טעם של הודיה, שהרי "לך אוכל בשמחה לחמך ושתה בלב טוב יינך", וקריאת הפסוק לפני הסעודה או בתוכה נותנת מסגרת של הודיה וכן, להפוך כל סעודה לשולחן מלא כוונה (כתובים, קהלת ט ז).

לייפות את הסוכה לפי היכולת. נוי הסוכה אינו מותרות אלא חינוך ל"זה אלי ואנוהו", לתפור לדפנות כבוד, ולאסוף את ילדי הבית לנוי של מצוה. כך נוצר מפגש בין אסתטיקה לקדושה, וביד כל אדם ליתן לכך מידה לפי כוחו ועניינו,

לריבוי הופעות של השראת שכינה בעולם הבא ובעולם הזה, וכל סוכה שלנו היא הד קל של אותה סוכה עליונה.

הילקוט שמעוני, (ישעיה רמז ת), "אפילו הצדיקים לא יהיו כל אנפין שווין וכל צדיק נכוה מחופתו של חברו". אם חופות הצדיקים אינן דומות זו לזו, גם סוכות ישראל בעולם הזה אינן אחידות. שם החג בלשון רבים נעשה מפתח להבנה מוסרית, שכל אדם מוצא את סוכתו הייחודית, את חופתו הפנימית, וממילא שמחתו של זה איננה זהה לשמחתו של חברו, אך כולן נשזרות יחד תחת סוכת שלום.

האור החיים הקדוש (ויקרא כג מג), "כל שבט ושבט היו לו סוכות לעצמו, גם מצד העננים שהיו מקיפים אותם דמות סוכות הרבה". מדבריו נרמז שתכלית הסוכה היא להכיל את ריבוי השבטים וריבוי הסגנונות בעבודת ה'. לשון הרבים נעשית שפה של הכלה, שבה כל שבט וכל בית מעמיד את סוכתו לפי עניינו, ובכולן מתנוצצת אותה אמונה אחת.

רבנו בחיי (ויקרא כג מג), "בסוכות הושבתי... סוכות סוכות מכל צד". כאשר ההקפה האלוקית היא רב שכבתית, גם עבודת האדם נעשית רבת פנים. מכאן קריאה מוסרית עדינה, לבנות סוכה שמקיפה לא רק את עצמנו, אלא גם את הזולת, לגר וליתום ולאמנה, כדי ששמחת הסוכות תהא שמחת רבים באמת.

כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו לפעמים נדמה לאדם שעבודת ה' היא משימה בלתי אפשרית. הוא אומר לעצמו: "אני לא מהגדולים, אין לי ראש ללימוד, אין לי לב של צדיקים, אני רחוק מדי". ואז בא הפסוק ומפרק את כל הטיעונים: כי קרוב אליך הדבר מאד. התורה אינה בשמים, היא לא מעבר לים, היא נמצאת בתוכך בפיך, בלבבך, לעשותו.

הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ז הלכה ה) כותב: "אל ידמה אדם בלבו שהוא רחוק מדרכי תשובה, אלא קרוב הוא מאד, ולא בשמים היא". כלומר, התשובה אינה עניין של מלאכים, אלא של בני אדם פשוטים.

ומכאן ניקח עמנו תובנות לחיי היום יום: לחיות בתוך הסוכה באמת. להפוך את הסוכה לבית הקבע של הלב, להביא לשם את האכילה, השתייה ושיתח החולין הקדושה, כדין "תשבו

גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות
מחשבה חידודים
ואקטואליה
על פי סדר
פרשיות השבוע

משפחות רבות, שתיהן מתיישבות עם לשון הרבים שבפסוקים, וכך ביארו רבותינו הראשונים שהקיפו את העניין, הרמב"ן והספורנו ורבנו בחיי והאור החיים הקדוש, שכל אחד הבליט ריבוי צללי ההגנה סביב העם.

מצד הדרוש והמחשבה, כבר גילה הבני יששכר שהריבוי רומז גם לחופות העתידות ולסוכת לווייתן, ושאין סוכה אחת דומה לחברתה, כשם שאין חופתו של צדיק דומה לחופתו של חברו. לפי זה מתברר שהשם "סוכות" איננו לשון ריבוי טכני, אלא שם המשקף ריבוי הלכות היוצאות מריבוי הכתובים, ריבוי סוכות ממש בישראל בכל דור ובכל בית, וריבוי מדרגות של השראת שכינה וחופה. על כן נקרא שמו של החג בלשון רבים, ללמד שכל ישראל יושבים בסוכות הרבה ונעשים לגוף אחד של שמחה, שצילא דמהימנותא חופף על כל יחיד ועל הכלל כולו יחד, והכל נקרא בשם אחד, חג הסוכות.

שהרי "זה אלי ואנוהו" הוא כלל יסוד בעבודת החג כולו (תורה, שמות טו ב).

לשאת את השמחה אל אחר החג. לצאת מן הסוכה אל הקבע עם לקח של הסתפקות, הכנסת אורחים, שירה ותפילה, ולהשאיר בלב "צל" קבוע של אמונה. כך נעשות הסוכות הרבות לשערים רבים אל שנה שלמה, שבה כל יום ויום נמדד בשמחה של מצוה ולא בהבל החולף.

עיקר העניין: נמצא כי לשון הרבים "חג הסוכות" מדויקת על פני כמה רבדים השלובים זה בזה. מצד ההלכה, ריבוי הכתובים "בסוכות" נעשה מקור לדרשות הסוגיה בסוכה ו"ב, ומהן נבנו דיני צורת הסוכה של שתי דפנות ושלישית טפח, ונקבעו בפסקי הדורות בשולחן ערוך או"ח לאות ולסימן, ובנושאי כליו לכדי הלכה חיה שכל בית בישראל בונה לפיה. מצד הזיכרון ההיסטורי והפשט, הן שיטת רבי אליעזר שהיו ענני כבוד רבים שסיככו מכל עבר, הן שיטת רבי עקיבא שסוכות ממש עשו להם

"ותן חלקנו בתורתך"

זה התחיל כמעט בצנעה. עלון אחד, מודפס בפשטות, מחולק לשולחנות שבת. כמה רעיונות קצרים, שורה של הלכה, פסקה של מחשבה. לאט לאט מצאו דברי העלון את דרכם אל לבבות האנשים. אנשים מספרים: העלון שינה לנו את שולחן השבת, כל המשפחה מחכה לקרוא אותו. אחרים מעידים: למדנו את פרשת השבוע עשרות שנים, ופתאום גילינו אותה מחדש. יש שאמרו: העלון שינה לנו את צורת החשיבה, הוא התחיל להפעיל לנו את גלגלי המוח. ובכל שבוע נוסף עוד ניצוץ קטן. שנים חלפו. העלון גדל. נוספו מדורים חדשים, נושאים מרתקים, הלכות מעשיות, דברי חיזוק, מחשבות לעומק. מאות עלונים נכתבו, אלפי עמודים הודפסו. הם נאספו בבית אב של תלמידי חכמים, בבתי כנסת, בבתים. דפי נייר פשוטים אך דיבוריהם היו מלאים אור.

והנה, עתה, אחרי מסע של שנים כל האוצר הגדול הזה מתאגד לכדי יצירה אחת אדירה: **חמישה כרכים מפוארים על פרשיות השבוע ושלושה כרכים על המועדים. ספרים שיחזיקו בין דפיהם את עמל השנים, את ההשראה ואת הרגעים שבהם עלון קטן הפך למגדל של תורה.** אך יש עוד שלב במסע הזה והוא מזמין אותך. הספרים הללו לא נכתבים על נייר בלבד. הם נכתבים בזכות ובשותפות. הקדשה נצחית בכרך שלם, בפרשה מסוימת ביום היארצייט, או בפרק לעילוי נשמת יקיריך היא הדרך שלך להיות חלק מן המסע. שמך ושם יקיריך יחרטו בדפי תורה חיים, ויזכו להיקרא בכל מקום שבו ייפתחו הספרים, בכל זמן שבו יילמדו. יש מי שמנציח בניין. יש מי שמקים גשר. אך יש מי שמקים דברי תורה וזוהי הנצחה שאין לה קץ. בכל בית, בכל שולחן, בכל שיעור יעמדו דבריך חיים, יוסיפו אור וזכות, וילוו את נשמות יקיריך לעולם.

לפרטים נוספים והקדשות: הרב יוסף ויצמן 052-8144488

הצטרף למסע. היה שותף בזיכוי הרבים ובהפצת התורה.

קנה חלק נצחי בספרי התורה וקנה את עולמך.

5. מדוע סוכות בחודש תשרי ולא בניסן? סוד הזמנים הנסתרים

השמש הקופחת. בכך נבנית הסוכה כסמל לאפסות האדם ותלותו בהשגחת הבורא.

אבן עזרא (שם) כתב: "והנכון שהיו סוכות ממש, אך גם בזה נס, כי במדבר לא ייתכן לאדם לשבת בלא צל, וה' נתן להם דעת לעשות כן". כלומר, אף לסוכות הפשוטות יש ממד ניסי, שכן עצם קיומן במדבר מהווה השגחה אלוקית.

הרמב"ן (שם) האריך לבאר ש"סוכות ממש היו, אלא שהן באות ללמד שהקב"ה ריחם עליהם במדבר שלא ישבו גלויים לשמש ולסערות". והרמב"ן מטעים שהדבר אינו רק סיפור היסטורי אלא מסר נצחי שגם כשאדם יוצא לגלות, הקב"ה מקים לו סוכה לצל ולמחסה.

הספורנו (שם) כתב: "כי בסוכות הושבתי בסוכת ענניו, שהיה משגיח עליהם יום ולילה, להיותם דרים בצל שכירתו". כאן הסוכה כבר נמשכת לתוך עבודת האדם היא הופכת את ביתו הזמני למשכן שכינה.

בעל הטורים (שם) רמז ש"סוכות" עולה בגימטריה "כבוד", לרמוז שזוהי סוכה של כבוד ענני כבוד.

נמצאנו למדים מכל המפרשים הללו שני פנים פן של עראיות ומסע במדבר, ופן של כבוד והשגחה, ענני השכינה. ועלינו להבין כיצד שני הפנים הללו מתאחדים זה בזה מצד אחד גלות ועראי, ומצד שני השראת כבודו יתברך.

רבנו אשר בטור (או"ח סימן תרכה) כתב: "שואלני לבי למה נצטוונו לעשות סוכות בחג הזה שהוא בחדש תשרי ולא בחדש ניסן שיצאו ממצרים... אלא לפי שהוא ימות הקיץ שאדם עושה סוכה לצל, אם נעשה אז סוכות נראין כמי שעושין דרך קיץ, לפיכך ציוונו הקב"ה לעשותן בחדש תשרי שהוא ימות הגשמים... להראות שאנו עושין לשם מצוה". הטור מחדד שמועד החג נועד לשלול כל מראית עין של מנהג טבעי, ולהדגיש שמדובר בעבודת ה'.

הר"ן בדרשותיו (דרוש עשירי) כתב: "בעבור שיצאו ממצרים בניסן, ציוונו הקב"ה לעשות הסוכות בזמן אחר, כדי שתהא ניכרת המצווה... כי בניסן דרך בני אדם לעשות סוכות לצל, ולא ידעו הכל שעושין כן במצות הבורא יתברך". דבריו הולכים בעקבות הטור, אך מוסיף שמצוות הסוכה איננה זכר טכני, אלא

חג הסוכות, הקרוי בפי כל "זמן שמחתנו", פותח בפנינו שערים של אור ושל קושיות כאחד. אנו יושבים בסוכה, זכר ליציאת מצרים, זכר לענני הכבוד שהקיפו את ישראל במדבר, והכתוב מעיד על כך במילים חיות: "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים" (ויקרא כג, מג). אך מיד מתעוררת התמיהה מדוע לא נצטוונו על חג זה בחודש ניסן, מועד היציאה עצמה, אלא דווקא בחודש תשרי, לאחר ימים נוראים ויום הכיפורים?

ולא זו בלבד, אלא שגם שמחת התורה, שהיא עטרת חיינו, נקבעה דווקא בסיומו של חג הסוכות בשמיני עצרת ולא בשבועות, חג מתן תורתנו. וכי לא היה ראוי יותר לסיים ולהתחיל את התורה דווקא ביום שבו ניתנה לנו לראשונה בהר סיני?

ולבסוף, עומד לפנינו מדרש פלאי: "כל מי שמקיים מצות סוכה בעולם הזה, הקב"ה מושיבו לעתיד לבוא בסוכתו של לויתן". והלא סוכה כשרה דוקא מפסולת גורן ויקב, ומה עניין לה ללויתן הענק, ראש בריות הים, שנברא בחדש בראשית? מה הקשר בין סוכת עראי שלנו, הדלה והענווה, לבין סוכת עורו של לויתן, סמל לחסד עצום ולעתיד לבוא?

שאלות אלו אינן רק פלפול למדני הן נוגעות בשורש השמחה, בסוד תיקון הבריאה, ובמעמדנו אנו האם שמחתנו נובעת מכוחנו או מחסד שמים, מאחיזתנו בעולם הזה או מהבנה שהוא כולו דירת עראי בצלו של הקב"ה.

הפסוק אומר: "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים" (ויקרא כג, מג).

רש"י (שם) כתב: "בסוכות הושבתי ענני כבוד היו". כלומר, לא סוכות ממש, אלא ענני כבוד שהקיפו את ישראל לכל יכה בהם החמה ושלא ישלוט בהם אויב. רש"י מלמד אותנו שעצם הישיבה בסוכה היא ישיבה בצלו של הקב"ה, לא רק תזכורת טכנית ליציאת מצרים.

הרשב"ם (שם) חלק וכתב: "בסוכות ממש הושיבם, שהיו עושים סוכות במדבר מפני החמה". לשיטתו, אין כאן נס, אלא זיכרון מוחשי לחיי המדבר ולחולשת האדם תחת

החיד"א במחזיק ברכה (או"ח סימן תרכה) כתב: "מצות סוכה אינה כמצווה בלבד אלא היא אות ברית... כי כמו שהענינים סוככים על ישראל במדבר ומגינים עליהם, כך הסוכה מגינה על יושביה מן הפורענות". החיד"א מחבר את ההיסטוריה עם המציאות הרוחנית הנוכחית של כל יהודי.

החתם סופר בתשובותיו (או"ח סימן קפח) כתב: "ומדוע בחודש השביעי מפני שהוא סוף ימות הדין... וכיון שנמחלו עוונותינו בראש השנה ויום הכיפורים, אנו נכנסים לסוכה כסמל לנישואי ישראל עם אביהם שבשמים". כאן מתווסף מימד של קשר אהבה.

המלבי"ם בפירושו לתורה (ויקרא כג) כתב: "הסוכה אינה זיכרון בלבד, אלא מורה כי אף עתה כל ישיבתנו היא בסוכה תחת השגחתו יתברך... ואף כי בתשרי עת גשמים הוא, ולא דרך בני אדם לצאת מדירתם, על כן ידעו הכל כי לשם שמים אנו עושים".

רבנו יוסף חיים הבן איש חי בדרשותיו (דרוש לחג הסוכות שנה ראשונה) כתב: "דירת סוכה היא דירת עראי, לרמוז שכל חיי האדם עראיים... אך מי שזוכה לחסות בצל האמונה הרי דירתו קבע לעד".

הערוך השולחן (או"ח סימן תרכה סעיף א) כתב: "הטעם שנצטוונו בתשרי ולא בניסן... להורות לנו כי אף אחרי שאספנו כל יכולנו לבתינו, אנו יוצאים מדירתנו להראות כי לא הבית ולא האוצרות מגינים עלינו כי אם השם יתברך".

הרב קוק בעין איה (סוכה דף יא ע"ב) כתב: "הסוכה באה להכניס בלב האדם שתי הרגשות יחד עניות האדם מצד אחד, ותפארת קדושתו מצד שני. והנה דווקא בתשרי, לאחר ימי הדין, אפשר לישראל לשלב ענווה עם שמחה עליונה".

הגאון רבי שלמה זלמן אוירבאך במנחת שלמה (חלק ב סימן נו) חידד: "כל ענין הסוכה איננו רק זכר לענני כבוד, אלא הוא עצמו ענני כבוד... שהרי השכינה שורה בצילא דמהימנותא, ומכאן הסבר נוסף לטעם שנעשה בתשרי, שהוא זמן השראת השכינה".

ניגש לנפקא מינות ההלכתיות שנובעות מהבנת סיבת מצות הסוכה דווקא בתשרי ומה עניינה:

גילוי ברור שכל חיי האדם תלויים ברצון הבורא.

המהר"ל בגבורות ה' (פרק מח) מבאר שמהות הסוכה היא ביטול האדם אל ההשגחה האלוקית. ובזה מתבררת השאלה מדוע בחודש תשרי? כי זה זמן האסיף שבו האדם מלא תחושת עצמאות וכח "כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה". דווקא אז אנו יוצאים מביתנו הקבוע אל סוכה רעועה, כדי להחדיר בלבנו שהכל תלוי רק בה'.

הרא"ש (סוכה פרק ד סימן ג) כתב: "והטעם שנצטוונו בחג הזה... לפי שעתה כל אחד ואחד אוסף תבואתו לתוך ביתו, ויושב בסוכה להראות שאין אנו בוטחין אלא בה'". בכך רואים שהסוכה היא סמל לאמונה דווקא בשיא השפע.

הריטב"א (סוכה דף יא ע"ב) חיבר בין שני העניינים, ענני כבוד וסוכות ממש וכתב: "דתרווייהו איתנהו, שהרי ענני כבוד היו מסבבין אותם, וגם עשו סוכות ממש לשבת בצל". לפי דבריו, שני המובנים אינם סותרים אלא משלימים זה את זה.

רבי יוסף קארו בבית יוסף (או"ח סימן תרכה) הביא את דברי הטור כלשונם והוסיף: "ונראה דלא זו בלבד נצטוונו להראות שאנו יושבין לשם מצוה, אלא גם להורות שאף בשעה שאדם מלא שפע ברכתו ואסף תבואתו... מראה הוא כי אינו בוטח אלא בצל שדי יתלונן". כאן מודגש החיבור הפנימי בין השמחה על האסיף לבין ההכרה שכל השפע בא מה'.

המהר"ל בגור אריה (ויקרא כג, מג) כתב: "בעבור שיציאת מצרים הוציאה אותנו מן הטבע... לכך ציוונו ליישב בסוכות דווקא בזמן שהאדם חוזר לטבעו, דהיינו בחודש תשרי... כדי שידע כי לא הטבע הוא מחזיקו כי אם השם יתברך". דבריו הופכים את חג הסוכות למוקד של אמונה בהשגחה מול כוחות הטבע.

האלשיך הקדוש בפירושו לתורה (ויקרא כג) כתב: "למען ידעו דורותיכם לא שידעו בלבד, אלא שירגישו ממש בכל חושיהם כי ענני כבוד הקיפום, ולכך יצאו מבתיים הקבועים וישבו בדירת עראי, והרי להם כחוש מובהק שה' הוא השומר עליהם". כאן נחשף ממד חווייתי ולא רק עיוני.

נפקא מינה ראשונה, אם עיקר מצות הסוכה היא זכר לענני הכבוד, הרי שמעלת הכוונה בעת הישיבה בסוכה תגדל, ויהא חיוב על האדם לכוון שהוא יושב בצילא דמהימנותא, לא רק זכר ליציאת מצרים, אלא כחווייה של השראת שכינה ממש. לכן כתב האלשיך שכל החושים צריכים להרגיש ממש ענני הכבוד ולא די בזיכרון שכלי.

נפקא מינה שנייה, אם כדברי הערוך השולחן והמלבי"ם מצות הסוכה היא להראות שהאוצרות והבתים אינם שומרים אלא השגחתו יתברך, יוצא שחובת האדם להקפיד לעשות את הסוכה דווקא כדירת עראי, ולא לבנותה בצורה הדומה לבית קבע, כדי שלא תתבטל מטרת ההוראה.

נפקא מינה שלישית, לפי החתם סופר שהסוכה היא כניסה לחופה בין ישראל לאביהם שבשמים לאחר מחילת עוונות, יוצא שחובת השמחה בסוכה היא מעין שמחת חתן וכלה, ולכן יובן מדוע נאמר בסוכות "ושמחת בחגך והיית אך שמח". השמחה אינה תוספת למצווה אלא עצם מהותה.

נפקא מינה רביעית, לפי החיד"א שמצות סוכה היא אות ברית שהקב"ה מגן על ישראל, יוצא שגם כאשר יושב בסוכה בלא מצה או קידוש וכדומה, הרי הוא כמקיים מצוה המגינה עליו, ויש משמעות עמוקה אף לישיבה הפשוטה בסוכה.

נפקא מינה חמישית, לפי דברי הרב קוק בעין איה שהסוכה מחברת ענוה ושמחה, יוצא שהישיבה בסוכה יכולה להוות גם הכנה פנימית לשאר ימות השנה, וכשם שקדושת עזרא נתקדשה לעולם מחמת עמל וענווה, כך הסוכה מקבעת באדם כוח של אמונה גם אחר יציאתו ממנה.

נפקא מינה שישית, לפי הרמח"ל והמהר"ל שעניינה של הסוכה הוא גילוי שאין טבע העולם שולט, אלא ההשגחה האלוקית, יוצא שגם בימי הגשמים כאשר נראה שאין דרך ליישב בסוכה, קיום המצווה באותם ימים מגלה ביותר את בטחונו של האדם בהשגחת ה'.

הסוכה היא שיעור חי אמונה. האדם עוזב את דירתו הקבועה, את בטחונו המדומה, את המחסנים ואת המפתחות, ויוצא ליישב תחת סכך דק שאינו מגן לא מן הקור ולא מן החום.

ובכל זאת הוא שרוי שם בשמחה. המסר הוא ברור אין הביטחון נובע מקירות בטון או מגג רעפים, אלא מהצל האמיתי, "בצלל דמהימנותא". הסוכה מחנכת את האדם שכל מחסה ומחיה אינו אלא מאת ה'.

זוהי גם משמעות דברי הגמרא בערכין, שבימי עזרא "כי לא עשו כסוכות הזה מימי יהושע בן נון". קדושת יהושע הייתה בכוח צבא וניצחון, אך קדושת עזרא הייתה בכוח דמעות ותפילה. זוהי סוכה אמיתית לא בנויה מגבורת הזרוע אלא מתחושת החסד העליון. ולכן הסוכה מחנכת אותנו לאמת זו שכל מה שיש לנו אינו שלנו, אלא מתנת שמים היא.

בזה גם מתורצת הסתירה שבין "דירת עראי" ל"ענני כבוד". דווקא מפני שהאדם מפקיע מעצמו תחושת קבע, ממילא נפתחת לפניו הדרך לחוש את ענני הכבוד. מי שצמוד לביתו ולנכסיו אינו מרגיש בהשגחה, אבל מי שמפקיר את עצמו לדירת עראי הוא זה שחווה את קרבת השכינה.

מכאן גם ההשלכה המוסרית לחיי היום יום. כמה פעמים אנו נאחזים בביטחון מדומה בממון, בתפקיד, במעמד חברתי ושוכחים שכל אלו אינם אלא סכך דק שאין בו ממש. חג הסוכות מחנך אותנו שהביטחון האמיתי והיחיד הוא בצלו של הקב"ה. כשם שישראל הלכו במדבר ארבעים שנה ולא חסרו דבר, כך גם האדם אם יבטח באמת בה', ימצא את ענני הכבוד מלוים אותו בכל צעדיו.

ולכן חג הסוכות הוא "זמן שמחתנו". כי אין שמחה אמיתית כזו הבאה מתוך ביטול הדאגות המדומות, ומתוך תחושת ביטחון גמור במלך מלכי המלכים.

ומכאן ניקח עמנו את התובנות לחיי היום יום: כשאדם יושב בסוכה שבעת ימים, עם כל אי הנוחות שבדירת עראי, הוא מתלמד בעבודת הלב שאין לו על מי להישען אלא על אביו שבשמים. החיים המודרניים מושכים אותנו אחר תחושת ביטחון כוזבת ביטחון בבנקים, ביטחון בטכנולוגיה, ביטחון בקשרים חברתיים. חג הסוכות בא לנפץ את כל אלו ולומר: הסכך הדק והרעוע הוא החוסס אותנו מחמה ומגשם, והוא שגורם לנו להרגיש את השגחתו הישירה של הקב"ה.

מכאן לומד האדם מוסר גדול: ככל שהוא מבטל את תחושת "כוחי ועוצם ידי", כך הוא

שבימי עזרא, כאשר לא היה בידם לא צבא ולא כוח, זכו לקדושה נצחית דווקא מפני שחיו מתוך תלות מוחלטת בבורא, כך גם אנו כל עוד נלמד להשליך ייבנו עליו ולהבין כי אין לנו דבר משלנו, נזכה ליישב בתוך ענני הכבוד גם בעולם הזה.

ועל כן בברכת המזון אנו מוסיפים ומבקשים: "הרחמן הוא יזכנו ליישב בסוכת עורו של לויתן" שנזכה ליום שבו יתקבצו כל הצדיקים בסוכת החסד העליון, וכל אחד יכיר שכל מה שעבר עליו היה חלק מתפקידו המיוחד. אז תימחה קנאה ותישאר שמחה טהורה, שמחת התורה ושמחת הדבקות בבורא.

היושב בסוכה בימינו יכול לקחת עמו מסר נצחי: גם כשנדמה שהחיים מתערערים ואין מחסה, גם כאשר אין קירות עבים ומוגנים סביבו, הרי דווקא אז קרוב הוא ביותר אל מחסה האמיתי "סוכת שלום עלינו ועל כל עמו ישראל".

זוכה לחוש את ענני הכבוד המקיפים אותו, לא רק בשבעת הימים אלא בכל ימות השנה. זהו שיעור מתמיד לדעת שכל מה שיש לאדם אינו קבוע ואינו נצחי, אלא מתנה זמנית מאת ה'. דווקא מתוך תחושת העראי מתגלה הקבע האמיתי הקשר הנצחי בין ישראל לאביהם שבשמים. ולכן חג הסוכות הוא "זמן שמחתנו" כי אין שמחה גדולה מזו של מי שיודע שהכול ביד ה', וכל מחסה ומחיה שלו אינו אלא מהצל האמיתי, "בצלא דמהימנותא".

עיקר העניין: מצות הסוכה טומנת בחובה שני פנים שנראים כסותרים, אך באמת הם מתלכדים כאחד. מצד אחד דירת עראי היא, ללמד את האדם שאין העולם הזה אלא פרוזדור, שאין קיום אמיתי לכל רכושו וביתו וכבודו. ומצד שני, בצלו של הקב"ה הוא יושב, בצל העננים שהקיפו את ישראל במדבר, ובכך חש הוא עצמו כי מחסה אמיתי ויציב יש לו רק תחת כנפי השכינה.

זהו סוד השמחה של חג הסוכות, שהרי אין שמחה גדולה מהידיעה שהכול ביד ה', וכל דאגות האדם בטלות כשהוא חוסה בצלו. וכשם

6. סוכה זכר לענני הכבוד. אז איפה הזכר למן ולבאר?

הלא אם הכוונה לזכור חסדי המדבר בכלל, בני הדעת ישאלו מדוע לא נקבע זכר למן, שבלעדיו אין מחיה, או זכר לבאר, שבלעדיה אין שתייה. ואם הכוונה ליציאת מצרים, הרי מצוות רבות כבר נקבעו לזכרה, ומה מוסיף לנו דווקא זכר העננים. ואם הכוונה להנכיח נס, כיצד ניכר הנס בעין יותר מאשר בלחם משמיים ובמים הנובעים מסלע.

הרי זו שאלת עומק שאינה מניחה את הדעת: למה עושין זכר לענני הכבוד שהיו כאשר יצאנו ממצרים, ואין עושים זכר לשאר ניסים, המן או הבאר. מהו המסר שהתורה מבקשת להחתים בו את נפשנו כשאנו משנים את מושבנו לשבעת ימים, ומה חסר היה בהנצחת הלחם והמים. שאלה זו כבר הועלתה בפי גדולי הראשונים והאחרונים, והיא תיפתח לפנינו בלשונם בהמשך, אך בשעה זו אנו מעמידים אותה על עומקה, כדי שתאיר את מהות החג ותוליד אותנו אל בירור הדברים צעד אחר צעד.

"בסכות תשבו שבעת ימים, כל האזרח בישראל ישבו בסכות. למען ידעו דורותיכם כי בסכות

לילה של תשרי. האדם יוצא מדירת קבעו, מותיר מאחור קירות בטון ובטחון מדומה, ונכנס לצל דקיק של סכך. הרוח מרשרשת בעלים, ועיניו נושאות מעלה אל שמים מנוקבים באור. כאן, בצילא דמהימנותא, נשמעת קריאה עתיקה: "בסכות תשבו שבעת ימים... למען ידעו דורותיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל" (ויקרא כג מב). ואם למען ידעו, נשאל ביושר מהו בדיוק הדבר שעליו מצווה התורה להנציח לדורות.

שהרי במדבר היו ניסים גדולים רבים. לחם ירד מן השמים בכל בוקר. מים בקעו מן הסלע ומלווים היו במסעות המחנה. וענני כבוד סיככו על ישראל והקיפום מכל צד. ואף על פי כן, דורות הולכים ודורות באים, והמצווה שנמסרה לדורות לזכר חסדי המדבר היא מצוות סוכה, זכר לענני הכבוד דווקא. מדוע זכו העננים להיחפך למקום ששוהים בו שבעת ימים, בעוד המן והבאר לא קיבלו מסגרת מצווה קבועה לדורות.

הושבתי את בני ישראל, בהוציא אותם מארץ מצרים, אני ה' אלוהיכם" (ויקרא כג מב).

רש"י, (שם): "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל, ענני כבוד היו". מתוך לשונו הקצרה והבהירה ניכר כי עיקר הזיכרון הוא לצל העליון שסיכך והקיף, לא לצריף של קנים, ומכאן מושכת המצווה את טעמה לתוך צילא דמהימנותא.

הרשב"ם (שם): "סוכות ממש עשו להם". כאן מונחת דרך הפשט הגמור. לא ענן דקיק של רמזים, אלא דירת עראי כפשוטה במדבר. ולפי זה ניכר שהפסוק עצמו סובל שתי פנים, ובין הפשט לדרש נולדה מצוות הסוכה שמכילה את שניהם, הן צורה של דירה והן צל של השגחה.

הרמב"ן מבאר (שם): "וציווה לעשות סוכות לזיכרון הנסים... ובחר בתשרי, כי דרך בני אדם לעשות סוכות בימות החמה, ואם יעשוהו בניסן יאמרו מפני החום נעשית". דבריו חורזים בין ההיסטוריה להלכה, ומתוך בחירת הזמן מתברר שהסוכה איננה מקלט אקלימי, אלא אות זיכרון מכוון, החושף את יד ה' בתוך מנהגו של עולם.

רבי אברהם אבן עזרא (שם): "בסוכות, על דרך הפשט סוכות ממש". ובפירוש הארוך רומז לדרך הדרש. נמצא כי אף לשיטת בעל הפשט, הלשון נוטה תחילה אל דירת עראי, אולם אין היא נועלת שערי הסוד, והפסוק נושא שתי פנים זו בצד זו.

הספורנו (שם): "כי בסוכות הושבתי, הם ענני הכבוד שהקיפום". לפי זה ניכר שמוקד המצווה איננו במחסה של קנים אלא בהיקף של חסד, וכך נמסרת הדעת לדורות במעשה ישיבה שבו האדם נכנס ממש לתוך ההקפה האלוקית.

רבנו בחיי (שם): "בסוכות הושבתי, רמז לענני הכבוד... סוכות סוכות מכל צד". לשונו מעבה את התמונה, לא עננה דקה אלא שכבות של הגנה, וכשישראל יושבים בסוכתם הרי הם שבים ומעמידים סביבם את מעגלי הענן הקדום.

החזקוני, פירש (שם): "בסוכות, לשון רבים, לפי שהושיבם בסוכות הרבה במדבר". נמצא שהריבוי בפסוק איננו מקרה של לשון, אלא עדות לריבוי מופעים ומדרגות, שכל שבט וכל בית וסוכתו, ועל גביהם נושבת רוח אחת של אמונה.

האור החיים הקדוש, (שם): "עוד ירצה, כי כל שבט ושבט היו לו סוכות לעצמו, גם מצד העננים שהיו מקיפים אותם דמות סוכות הרבה". כאן נשזר הפשט עם הסוד, סוכות של מטה וסוכות של מעלה, והפסוק מלמד שידיעה לדורות טעונה גוף ונשמה כאחד.

בתרגום אונקלוס (שם): "במטלת ענני יקרא אושבת ית בני ישראל". גם תרגום המקרא נוקט ענני יקרא כסוכות, ומעמידנו על כך שהידיעה לדורות לא נועדה לספר רק על דירת עראי, אלא להוליך את היושב בסוכה לתחושת מקיף של קדושה.

כך מתברר שהפסוק עצמו נושא קול כפול ומכוון. מן הצד האחד דירת עראי כפשוטה, מן הצד האחר ענני הכבוד כהקפה עליונה. ושניהם נקשרים למען ידעו דורותיכם, כדי שהישיבה תהיה ידיעה, והצל יהפוך עדות.

תחילה נעמיד את היסוד מן הסוגיא עצמה. במסכת סוכה נאמר בפירוש מהו ה"סוכות" שעליהן נצטוונו, ומתוך כך מתבררת שאלתנו לאורה.

והנה בגמרא בסוכה (יא ע"ב): "תניא, כי בסוכות הושבתי את בני ישראל. רבי אליעזר אומר ענני כבוד היו. רבי עקיבא אומר סוכות ממש עשו להם".

כאן נפתח השער. אם נאמר ענני כבוד היו, הרי עצם מצוות הסוכה נעשתה זכר לענן המקיף. ואם נאמר סוכות ממש, עדיין עומדת שאלתנו, מדוע תיקנו דוקא דירת עראי לזכר זה, ולא נקבע זכר למן או לבאר. שתי הדרכים עומדות זו בצד זו, והן המצע לשקילת דברי הראשונים והאחרונים.

ומכאן נרחיב מעט את המסגרת, כדי לראות את מקומם של שלושת הניסים במדבר, ועל ידי כך להעמיק את הקושיה.

בגמרא במסכת תענית (דף ט ע"א) "שלשה פרנסים טובים עמדו לישראל, משה ואהרן ומרים. ושלש מתנות טובות ניתנו על ידן, הבאר, והמן, והענן. באר בזכות מרים, מן בזכות משה, וענן בזכות אהרן. מתה מרים נסתלק הבאר, חזרה בזכות משה. מת אהרן נסתלקו ענני כבוד, חזרו בזכות משה".

לשון הסוגיא מציבה את המן, את הבאר ואת הענן כאחיות סודיות, מתנות טובות לכל מסעיהם. נמצא שלא נס אחד היה, אלא

מן ונתן לנו באר ושאר חסדים, ולמה נצטוונו לזכור דוקא זה. אבל אם העיקר לזכור יציאת מצרים, אשר, שכן הרבה מצוות נצטווו זכר ליציאת מצרים". לשונו מעמיד את מצות סוכה על ציר כללי של זכר ליציאת מצרים.

נמצא שאין כאן העדפה שרירותית של הענן על פני המן והבאר, אלא קיבוע הזכר כולו במסגרת היציאה, ומתוכה נבחר המעשה שבו הידיעה נעשית ישיבה ממש תחת צל.

ואחריו, המבי"ט, בית אלוהים שער היסודות (פרק לו) "אף על פי שהמן והבאר ניסים מפורסמים היו, סוף סוף צורך גמור היו, שאי אפשר בלעדיהם, אבל ענני הכבוד לא היו הכרחיים, לכך נקבע זכר לזה, להודיע שאף בדבר שאין בו הכרח עשה עמנו ה' ק' נס ופלא". ועוד כתב שם טעם שני, "שבשיבה בסוכה ניכר הזכר לענני כבוד, מה שאין כן באכילת לחם או שתיית מים, שאף בשאר ימות השנה כן עושים ואין היכר לנס". מכאן מתברר כיוון כפול. מצד אחד, זכר קבוע נקבע לנס שאינו הכרח קיום, ללמד על חיבוק יתר. מצד שני, הזכר צריך להיות ניכר בגוף המעשה, ולכן נבחרה דירת עראי השוברת את שגרת הקבע ומבליטה את הענן.

ומעתה, החיד"א, ראש דוד על התורה (פרשת אמור) "מה שהמן והבאר נתנו על ידי תלונתם ותרעומתם, לכן לא ניתנה מצוה לדורות זכר למן ובאר. אבל ענני הכבוד נתנו לעם ישראל בלא תלונה ובלא בקשה, אלא רק בטובו וחסדו הגדול יתברך, לכן עושים זכר לדבר במצות סוכה".

ועוד הוסיף שם, "כשם שבמן היו כל טעמי המאכלים, כך בבאר היו כל טעמי המשקים, וכשאנו אוכלים בסעודת החג מיני מעדנים ושותים מיני ממתקים, אנו עושים בזה זכר גם למן ולבאר". ועוד כתב שם טעם שלישי, "שנס ענני הכבוד היה נס מיוחד לישראל ולא לערב רב, ואילו נס המן והבאר היה גם בשביל הערב רב".

נמצא שלפי דבריו נחתמה בחירת הענן בשלשה: בחינת החסד שאינו בא מתרעומת, בחינת הזכר המשתקף כבר בסעודת יום טוב, ובחינת הייחוד לישראל, שעל ידו יפה שנקבע זכר לדורות.

שלישיה מופלאה המלווה את ישראל. ומתוך כך מתעצמת השאלה, למה זכתה מצוות סוכה להנציח דווקא את הענן.

ולשם העמקת ציור המן, שמא יאמר אדם שהמן נס נסתר היה ואיננו מתאים לזכר מעשי, מציאנו בגמרא שירדה בו חיבה יתירה ונוראות.

בגמרא ביומא (דף עה ע"א) "ויאכילו מן... לחם אבירים אכל איש. לחם שמלאכי השרת אוכלין. אמר רבי עקיבא. אמר לו רבי ישמעאל, וכי מלאכי השרת אוכלין לחם. והלא כבר נאמר לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי. אלא לחם שנבלע במאתיים וארבעים ושמונה איברים".

הרי שהמן אינו רק מאכל קיום, אלא לחם נסי שנבלע כולו באיברים, עד שאין בו פסולת, מושג של פלא מתמיד. ואף על פי כן, לא ניתנה מצווה לדורות לזכרו.

ולעניין הבאר, מלבד שירת הבאר שבתורה, חז"ל הפליגו בציור נסיעתה והופעת מימיה בכל חניה.

בגמרא במסכת תענית (דף ט ע"א) "באר בזכות מרים... והיכן הייתה נגללת. הולכת עם ישראל לכל מקום חנייתם".

ובהמשך הסוגיא נתבאר שניגונו של המחנה נשאב מן הבאר, עד שהיו ישראל רואים בה אות תמידי של חסד. ואף על פי כן, לא נקבעה מצווה מיוחדת לזכרה.

עתה, לאחר שקבענו את לשון הגמרות במקומן, עומדת לפנינו תמונה שלימה. שלוש מתנות טובות, שלושה ניסים מהלכים, ושלוש הנהגות שהגן ה' בהם על עמו. ובמרכז של התמונה מצוות סוכה על פי סוכה יא ע"ב, העולה כשתי פנים, או ענני כבוד או דירת עראי. מכאן תיפתח דלת הראשונים לבאר מפני מה נבחר הענן להיות מצווה לדורות, ומה ראו שלא לקבוע זכר למן ולבאר. האם מן שהנס שבו נבלע באיברים איננו מתאים למסגרת מצווה. האם מים שבאים דרך טבע העולם אינם מבחינים את הנס בתוך המעשה. או שמא יש סיבה מהותית בענן שהוא מקיף ולא מחיה, חופה ולא מזון, צל אמונה ולא צורך מוכרח.

הב"ח על הטור (או"ח סימן תרכה): "כי אם היה עיקר הכוונה בלמען ידעו שההושבה הייתה בסוכות לבד, אין בזה אלא זיכרון חסד אחד, וכמה מעלות טובות למקום עלינו, שהאכילנו

ולבסוף, הבני יששכר, מאמרי חודש תשרי (מאמר י) מדייק בפסוק "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל" כי נאמר בני ישראל דוקא, למעט ערב רב, "כי בענני הכבוד נבחנו תפארת ישראל".

ולפי זה נשזרים דברי החיד"א והמבי"ט אל לשון הכתוב עצמו. הזכר לדורות נתון בענן המיוחד לישראל, ודווקא בו הידיעה נעשית מעשה של ישיבה בצילא דמהימנותא.

וכדי לקשור את כל הקצוות בלב ובשכל, עולה קו שיטתי מן האחרונים. הבסיס ההלכתי מושך אל ציר יציאת מצרים, המבט הרעיוני מבליט נס שאינו הכרח קיומי כדי לחנך לחיבוק שאינו תלוי בדבר, והצד המעשי דורש היכר ניכר לעין, מה שאין כן באכילה ושתיה של שגרת השנה. ובצד הסגולי, מודגש ייחוד הענן לבני ישראל, עד שנעשה שמה של המצווה בית חי לזכר שכבת ההקפה האלוקית. כך נוצרה מצות סוכה כזכר לענני הכבוד דווקא, בעוד שהמן והבאר מקבלים את זכרם בתוך סעודת החג ובתוך זכר היציאה הכללי, אך אינם זקוקים למסגרת מצוה עצמאית לדורות.

ומעתה, לאחר שנתבררה בחירת הזכר דוקא בענני הכבוד, נציע פירות מעשיים היוצאים מן המהלך.

ראשית, קביעת הדירה למעשה. שורת ההלכה מחייבת להפוך את הסוכה ל"דירת קבע" ואת הבית ל"עראי", לא כסיסמה אלא כמתכונת חיים לשבעה ימים. כך נפסק "כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי" ברמב"ם, משנה תורה, הלכות סוכה (פרק ו הלכה ו), וכהדגשת השו"ע "יאכל וישתה וישן בסוכה כל שבעה" בשולחן ערוך (או"ח סימן תרלט סעיף א). מילה במילה, זהו גילום הזכר לענן מקיף במעשה דירה מתמשך.

ועוד, כוונת הלב בעת הישיבה. כדי ש"למען ידעו דורותיכם" לא ייעקר לגוף בלבד, ראוי לאדם לכוון בשעת הישיבה שהוא יושב "זכר לענני הכבוד", וכך העלה המשנה ברורה בראש הסימן "ישב בסוכה לשם מצוה" ויזכור טעם המצווה שהושיבנו בסוכות במדבר, משנה ברורה (סימן תרכה ס"ק א). נמצא שקיום הדירה מקבל נשמה מן הידיעה.

יתרה מזו, נוי הסוכה כגילוי חיבה. מאחר שהמצווה נועדה להבליט זכר שאיננו הכרח

קיומי אלא חיבוק, יש לייפות את הסוכה בכלים נאים ובדים יפים, ככתבו של הרמ"א "ויש לנאותה" בשולחן ערוך (או"ח סימן תרלח סעיף א). וכבר בכלל גדול אמרו "זה אלי ואנוהו", ומכאן קריאה חינוכית לשתף את בני הבית בבניין ובנוי כדרך חביבות.

עוד נלמד לפתוח את דלת הסוכה. הזכר לענן המקיף את כלל ישראל מחייב שמחת רבים ולא שמחת יחיד. הרמב"ם כתב שאין שמחת יום טוב שמחה של מצוה אם נועל אדם דלתו ואוכל עם בניו לבדם, אלא "חייב להאכיל לגר וליתום ולא למנה" הרמב"ם, משנה תורה, הלכות יום טוב (פרק ו הלכות יז-יח). כך נהפך זכר הענן המקיף להקפה של חסד בין אדם לחברו.

ומאידך, יש להבדיל בין אכילה ושתיה לשגרה. מאחר ש"היכר נס" ניכר בדירת עראי ולא באכילה ושתיה שהן דרך כל השנה, כדברי המבי"ט, בית אלוהים שער היסודות (פרק לז), יפה לייחד את סעודות החג בסוכה בניגון של הודאה והדגשת ייחודיות המקום, ולא להניח להן להיות עוד סעודת חול בבית קבע.

נוסף לכך, הקריאה בקהלת מכוונת את השמחה שלא תישטף אל הבל העולם. מנהג קריאת קהלת בסוכות, כלשון הרמ"א "יש מקומות שקורין קהלת" (או"ח סימן תרפט סעיף ח), משמש סדנה של ידיעה לדורות, להעמיד את ההנאה על הסתפקות ושמחת חלק, וזו ממש תשתית זכר הענן שאינו מזון ואינו מים אלא מקיף של אמונה.

ולבסוף, סדר השינה והחיים. "תשבו כעין תדורו" אינו סיסמה רעיונית בלבד, אלא הדרכה להעתיק את שגרת הלילה אף היא, כמבואר בסוכה "כווין דאמר רחמנא תשבו כעין תדורו", סוכה (דף כח ע"ב), והלכה למעשה בשולחן ערוך (או"ח סימן תרלט סעיף א). בכך נעשה הזכר לנס למצב קיומי שלם לשבעת ימים, שבו כל חלקי החיים חוסים בצל.

מכלל הדברים עולה דרך סדורה: דירה בפועל, כוונה מפורשת, נוי של חיבה, הכנסת אורחים של רבים, היכר נס שאיננו מתבלבל בשגרה, ותודעת הסתפקות. כולם יחד שוזרים את זכר הענן במעשה חי של שבעת ימים, עד שנעשים אנו יושבים לא רק בסכך של קנים, אלא בצילא דמהימנותא.

מן הבחירה בענן נחשפת תמצית הזכר שהתורה מבקשת לחרוט בנפש. הענן איננו מזון ואיננו

לזכר. הגוף בסעודתו. הנפש בהודאתה. והקיום כולו בצל אמונתו.

ועוד רמזו האחרונים בבחירת הכתוב "בני ישראל" דווקא. הבני יששכר, מאמרי חודש תשרי

(מאמר י), דייק כי ענני הכבוד מבחינים את תפארת ישראל ולא את הערב רב. לפי זה יש כאן שיעור זהותי. הסוכה מחנכת אותנו לזהות יהודית חיה שאיננה רק קיום של צורך, אלא היקף של חיבה, בחינה משפחתית המייחדת את נשמת האומה. זוהי "ידיעה לדורות" במובן העמוק. לא רק זיכרון אירועי עבר, אלא עיצוב תודעת שייכות בהווה.

בכל זה שבים אנו אל יסוד הסוגיה, "כי בסוכות הושבת" שנתפרשה לענני כבוד או לסוכות ממש, סוכה (יא ע"ב). שתי הפנים נושמות יחד. דירת עראי של מטה וענן מקיף של מעלה. מעשה וגוון נשמה. על כן יפה נקבע הזכר דווקא בענן. הוא מאחד את ההלכה והמוסר. הוא מבליט נס שאיננו הכרח. הוא מחנך לאמון שקט, להכרת הטוב שאינה נשענת על מצוקה, ולזהות ישראלית שאינה תלויה בגורם חיצוני. וכשנצרך לזה את לשון הזוהר על הסוכה כ"צילא דמהימנותא" ואת לשון הרמב"ן על בחירת הזמן המבליטה את הנס, תתקבל תמונה חינוכית שלמה. שבעה ימים שבהם אנו לומדים לשכון תחת חיבוק, להודות על מקיף, ולהפוך את הידע לאו"ח.

ומכאן שביל ברור אל שאר פרקי הדברים. אם הענן הוא החיבוק וההקפה, ראוי שנעמיד את חיי הסוכה על נדיבות, הכנסת אורחים ונוי של מצוה. אם הזכר צריך להיות ניכר, יפה שנייחד לכל ערב סדר עבודה קצר של תודה ומחשבה. ואם זהו זכר של אמון שאיננו תלוי בדבר, נזכה לשאת אותו עמנו גם אחר החג, כדי שכל ביתנו של השנה יישא מעט מאותו צל של אמונה.

עיקר העניין: נמצא כי סוד הבחירה בענני הכבוד איננו טכני אלא לב הדברים. אין זה זכר למזון ואין זה זכר למים, אלא זכר לחיבוק מקיף. הענן איננו מכניס לתוך האדם דבר, הוא עוטף אותו מבחוץ, ובוה טמון שיעור הדורות. התורה לא ביקשה רק שנוכח כי היינו ניזונים ונשקים במדבר, אלא שנחיה שבעת ימים בתחושה מוחשית שהחיים מוקפים בהשגחה, שהבית הוא צל אמונה. על כן מצות סוכה

מים, אלא מקיף. הוא חיבוק. הזמנה להיכנס לצל של אמון. לכך קראו חכמי האמת לסוכה "צילא דמהימנותא" בזוהר, פרשת אמור (קג ע"א), לאמור שהשיבה בסוכה אינה רק פעולה טכנית של דירה זמנית, אלא כניסה לתחום של אמונה מקיפה, כעין חופה שישראל נכנסים תחתיה.

ומכאן נבין מדוע גוף המצווה נמסר כמעשה של דירה ולא כאכילה ושתיה. כבר עמד הרמב"ם, בית אלוהים שער היסודות (פרק לז), על כך שזכר צריך להיות ניכר בפועל. אכילת לחם ושתית מים נעשות כל השנה ואינן מבליטות נס, ואילו דירת עראי לשבעה ימים שוברת את שגרת הקבע ומכריזה בפועל כי אנו יושבים תחת מחסה שאיננו הכרח קיום אלא אות של חיבה. מכאן לקח מוסרי בהיר, להכיר תודה לא רק על מה שמקיים אותנו, אלא גם על מה שמקיף אותנו, על חסד שאיננו תלוי בצורך.

דבר זה מתיישב היטב עם לשון הרמב"ן, (ויקרא כג מג), שביאר כי מצות סוכה נקבעה בתשרי, דווקא כדי שלא תתפרש כדירת קיץ טבעית, אלא תעמוד כסימן גלוי לנס. נמצא שמטרת המצווה היא חינוך לידיעה חיה, "למען ידעו דורותיכם", ידיעה שאיננה נשארת בזיכרון שכלי, אלא נטמעת בגוף הדירה, באופן שבו כל מעשה החג הופך עדות.

ולצד זאת מתגלה גם שיעור עדין של טהרת הלב. החיד"א, ראש דוד על התורה (פרשת אמור), לימד שהמן והבאר נתנו מתוך תלונות ותרעומות, ואילו ענני הכבוד נתנו לישראל בלא בקשה ובלא תרעומת, בטובו וחסדו. לפיכך יפה נקבע לדורות זכר דוקא לענן. המסר המוסרי חד. אמון קודם לפרנסה, חיבה קודמת לתועלת. כשאנו יושבים בסוכה אנו מתרגלים אמון שאינו תלוי בדבר, חיבה שאינה תוצאת לחץ, ובכך אנו מרפאים את מקום התרעומת ומחליפים אותו בשפת תודה.

עוד צד נפתח מדברי החיד"א שם, שהמן נשא כל טעמי המאכל והבאר כל טעמי המשקה, ולכן אף סעודת החג, בעושרה המתון, משמרת זכר למן ולבאר. נמצא שאין כאן הזנחה של הנסים האחרים, אלא חלוקת תפקידים רוחנית. זכר המן והבאר משתלב בתוך שמחת האכילה והשתיה של יום טוב, ואילו זכר הענן נעשה בית הדירה כולו. כך כל כוחות האדם נכנסים

בדבר (מבי"ט, בית אלוהים שער היסודות פרק לו).

ובתוך כך מאירה דרכו של החיד"א. נסי המן והבאר נולדו מתוך תרעומת ותלונה, ומשום כך לא נקבעו להם מצוות לדורות, ואילו ענני הכבוד ניתנו לישראל בלא תביעה אלא בחסד חנם, ועל כן הוטבע זכרם במצווה לדורות. ואף שאין אנו מקימים מסגרת מצוה עצמאית למן ולבאר, הרי סעודת יום טוב עצמה, העשירה בטעמים ובמשקאות, נושאת זכר פנימי לאותם פלאים. נמצא שכל החושים נכנסים לפרקי הזכר. הגוף בסעודתו, הלב בידיעתו, והאדם כולו בחיבוק של הסוכה. ועוד צד חינוכי עדין, שהעננים היו מיוחדים לישראל ולא לערב רב, ועל כן לשון הכתוב בני ישראל מדויקת, והסוכה נקבעת כחופה המופקדת על תפארת ישראל לדורותיה, כפי שדייק בעל בני יששכר (חיד"א, ראש דוד אמור. בני יששכר, מאמרי תשרי מאמר י).

בסיכומם של פרקי הדברים מתקבל קו אחד זך. מצד ההלכה, הדירה עצמה היא חילוף תודעתני. לא אוכלים אחרת ולא שותים אחרת בלבד, אלא גרים אחרת. מצד המוסר, אנו לומדים להודות על חיבוק שאיננו הכרח, ולקלף מן הלב את תרבות התרעומת. מצד הזהות, הסוכה היא חופה של עם ישראל, מקום של צל משותף, שבו ריבוי סוכות של מטה מצטרפות לסוכת שלום אחת של מעלה. לכן נקבע זכר לענן דווקא. הוא השיעור המקיף, הוא הבית שמלמד אמון, והוא השפה שבה הלב מדבר שבעה ימים רצופים צילא דמהימנותא.

נמסרה כדירה ולא כסעיף באכילה ושתייה. דירה משנה את מקצב החיים, שוזרת את הזכר בתוך כל רגע ביום ובלילה, עד שידיעה נהפכת לחוויה. זהו לב דברי הרמב"ן שביאר כי נקבעה המצווה בתשרי כדי שתהיה אות גלוי ולא מנהג עונתי, כדי שיראו הכל שזה זכר לנס ולא תועלת של מזג האוויר (רמב"ן, ויקרא כג מג).

ומשום כך מובנת גם תמיהת הב"ח. אם היה כאן זיכרון חסד אחד בלבד, מה טעם הועדף הענן על פני המן והבאר. אלא שמצות סוכה נשזרת בכלל זכר יציאת מצרים, וכשמציבים את הזכר במסגרת הגדולה, מתברר שהמעשה הראוי לקבוע לדורות הוא מעשה שמכריז ידיעה. דירת עראי שמספרת לגוף ולנפש שהאדם איננו תלוי בקירותיו אלא בצל רחמי שמים. כך מתיישב דברי הב"ח על מכונם, שאין כאן העדפה שרירותית אלא בחירה בחוויה המקבעת את הידיעה בלבבות לדורות רבים (ב"ח, או"ח תרכה).

ועוד מתעמק המבט בדרך המבי"ט. המן והבאר, עם כל פלאם, היו צורך גמור. בלעדיהם אין קיום. העננים לא היו הכרח, ואף על פי כן נתן לנו הקב"ה חיבוק מקיף. מצות סוכה באה לחנך את הלב להכיר תודה לא רק על מה שמקיים אותנו בפנים, אלא גם על מה שמקיף אותנו מבחוץ. ועוד שהזכר צריך להיות ניכר, ואכילה ושתייה דרכן בכל השנה, ואילו דירת עראי שוברת את ההרגל ומבליטה לעין כל את אות הענן. זו בחירה מחנכת, מלטשת, מעדנת את הלב לשפת אמון ותודה שאיננה תלויה

7. מי שמתארח ואוכל בסוכות אצל אחרים האם מותר לו להזמין את האושפזין דהרי אין אורח מכניס אורח?

ומכאן מתעוררת השאלה החריפה. אדם שנכנס לא לסוכתו אלא לסוכת חברו, והוא יושב כאורח על שולחנו, האם גם הוא רשאי להזמין בפיו את האושפזין, או שמא אין זה ראוי שהרי "אין אורח מכניס אורח"? הרי הביאו גדולי הדורות (ספר יסוד ושורש העבודה, ספר הרי בשמים בהקדמת בנו, ילקוט שפע טוב עמ' פב) שמי שאינו מזמין בפיו אין האושפזין באים כלל. ובפרט מסופר על מרן בעל הייטב לב, ששאלוהו תלמידיו אם אורח רשאי להזמין, והשיב תחילה שאין אורח מכניס אורח, אך

חג הסוכות נקרא בזוהר הקדוש "צלא דמהימנותא" צל האמונה. בשעה שאדם נכנס אל הסוכה, נוהגים ישראל מדורי דורות להזמין בפה מלא את שבעת הרועים, אברהם, יצחק, יעקב, משה, אהרן, יוסף, דוד "אושפזין קדישין". כך העיד השל"ה הקדוש, שכאשר הוא נכנס לסוכה היה מזמין בפיו את הצדיקים, כדוגמת רב המנונא סבא בזוהר (ח"ג קג ע"ב), שהיה עומד על פתח הסוכה ואומר בקול שמחה: "בסוכות תשבו שבעת ימים תיבו אושפזין עילאין, תיבו, תיבו אושפזי מהימנותא".

רש"י שם, לאו דווקא בפועל אלא הכוונה שכולם מצווים במצות סוכה בשווה, והסוכה כעין דירה אחת לישראל. למדנו מזה יסוד, שאין ישיבת הסוכה פעולה פרטית גרידא אלא ביטוי לאחדות כללית של עם ישראל תחת צל השכינה.

עוד מצינו במסכת סוכה (דף ט ע"א) "תשבו כעין תדורו" מה דירה אדם עושה בה אכילה ושתיה ולינה, אף סוכה כן. וביארו התוספות שם שאין די בעצם הכניסה לסוכה אלא צריך לקיים בה כל צורכי דירה. הרי לנו שהכניסה של האורח לסוכה איננה מעשה טפל, אלא היא חלק מן ה"כעין תדורו" המוטל גם עליו.

ובגמרא סוכה (דף נא ע"ב) מסופר על הסוכה של הלל הזקן שהייתה גדולה כל כך שכל ישראל היו יכולים להיכנס בה. הרעיון המרכזי הוא שהסוכה איננה שייכת לאדם יחיד אלא נחשבת בית לאומי, מקום משותף לכלל ישראל, שבו כל אחד נעשה כבן בית.

ובזוהר (חלק ג דף קג ע"ב, פרשת אמור) הובא בפירוש שרב המנונא סבא היה עומד על פתח הסוכה ואומר "נזמין לאושפזין עילאין", ומכאן שעניין ההזמנה אינו טפל אלא חלק אינטגרלי מן המצווה. ומעתה מתעוררת השאלה – האם דווקא בעל הבית המעמיד את הסוכה הוא המוזמן לקרוא לאושפזין, או שמא כל היושב בה, אף אורח, שותף באותה קריאה.

ברמב"ם בהלכות סוכה (פרק ו הלכה ה) כתב שכל מה שעושה אדם בסוכתו, בין אכילה ושתיה ובין קריאה ושיחה, הרי הוא מקיים מצות עשה, שנאמר "בסוכות תשבו שבעת ימים". הרי שהרמב"ם הדגיש שהישיבה עצמה היא קיום מצוה, לא תלוי אם הוא בעל הבית או אורח, וכל היושב נעשה חלק מן המצווה.

בריטב"א (סוכה כז ע"ב) כתב שהטעם שכל ישראל ראויים ליישב בסוכה אחת הוא מפני שסוכת מצוה נחשבת כעין בית המקדש, מקום שהשכינה שורה בו, וכל ישראל נעשים שותפים בו. לפי דבריו מובן שגם האורח יוכל להזמין את האושפזין, כי הרי אין זה עניין של בעלות אלא של השראת שכינה.

הרשב"א (שו"ת חלק א סימן תשסב) ביאר יסוד ישיבת הסוכה שאינה פעולה פרטית אלא

לאחר עיון אמר לתלמיד חכם שיכול גם הוא להזמין, כי הצדיקים באים גם אליו.

נמצאנו שואלים: האם מצות הזמנת האושפזין מוטלת רק על בעל הבית, או שמא כל סועד בפני עצמו רשאי להזמין אף בסוכה שאינה שלו?

נאמר בפרשת אמור "בסוכות תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסוכות. למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים אני ה' אלוהיכם" (ויקרא כג מב-מג).

רש"י (שם) מפרש "בסוכות תשבו" סוכות ממש עשו להם במדבר, דברי רבי עקיבא, ורבי אליעזר אומר ענני כבוד היו. הרי למדנו שבין אם הסוכה היא גשמיות של דפנות וסכך ובין אם היא גילוי של ענני הכבוד, עניינה לגלות השראת השכינה סביב האדם.

הרמב"ן (שם) כתב שעצם הישיבה בסוכה היא זכר לנסים, והוסיף שפסוק זה נכתב כדי להדגיש שדווקא על ידי ישיבה זו זוכרים כל הדורות את יציאת מצרים. נמצא שהישיבה אינה רק פעולה טכנית, אלא בניין רוחני שבו האדם מוקף בסמלי אמונה.

בעל הטורים כתב על הפסוק "בסוכות תשבו" ראשי תיבות "בית ספר תורה וקמיצה תמידין" לרמז שכל עניין הסוכה מחבר בין התורה, הקרבנות, והשראת השכינה, וכולם נאספים בסוכה אחת.

הספורנו כתב "למען ידעו דורותיכם" לא סתם ישיבה, אלא ידיעה בפועל. כל דורותיכם ילמדו מתוך המעשה החיצוני את המשמעות הפנימית, שחסד השם סובב אותנו תמיד.

הכלי יקר הוסיף שדווקא ישיבת האדם תחת סכך דל וארעי, מזכירה לו שהקיום איננו תלוי בכוחו אלא בחסד השם, וזה עצמו מזמין את "האושפזין עילאין" כי האבות הם סמל החסד, הגבורה, האמונה והענווה.

מכאן החיבור הישיר לשאלתנו. אם התורה ציוותה שכל ישראל ידעו לדורותיהם, הרי לא רק בעל הבית מחויב לזיכרון ולחיבור הזה, אלא כל היושב בסוכה, גם האורח, נכנס לתוך מעגל הזכרת הנסים והאמונה.

בגמרא מסכת סוכה (דף כז ע"ב) נאמר "כל ישראל ראויים ליישב בסוכה אחת". ופירש

מציאות כללית של השראת קדושה בדירת האדם, וכל המשתתף בה נכלל במצווה. נמצא שכל היושב, אף כמתארח, נעשה כבן בית גמור לעניין קדושת הסוכה.

הכהן הגדול מאחיו במשנה ברורה (סימן תרל"ט ס"ק כ"ו) כותב שכל היושב בסוכה מקיים מצוה, ואין הבדל אם הוא בעל הסוכה או אורח, כי המצווה חלה על עצם הישיבה בסוכה. לפי זה גם אורח שותף במצווה ויכול להזמין את האושפיזין.

החיד"א, בברכי יוסף (או"ח סימן תרל"ט סק"ו): כתב בענייני האושפיזין הקדישין שמנהג ישראל לומר נוסח ההזמנה בפה, וכל אדם היושב בסוכה רשאי לעשות כן. מבואר מדבריו שמעלת ההזמנה אינה מוגבלת לבעל הסוכה בלבד אלא לכל מי שזוכה ליישב בסוכה לשם מצוה, והרי גם אורח בכלל.

הכף החיים (או"ח סימן תרל"ט ס"ק כ"ג): האריך בענייני הזמנת האושפיזין והביא דברי הזהר הקדוש שצריך להזמין כל אחד בשמו. ומשמע מלשונו שכל אחד מן היושבים בסוכה רשאי ומצווה להזמין, ולא חילק כלל בין בעל הבית לאורח, כיון שעצם הישיבה לשם מצוה היא המכניסה את האושפיזין.

הרי בשמים (בהקדמת בנו): מובא שם מעשה בשאלה שנשאל מרן בעל היטב לב זצ"ל אם אורח רשאי להזמין את האושפיזין, והשיב שאין אורח מכניס אורח. אלא שבנו בעל הקדושת יו"ט שאל על כך אם תלמיד חכם רשאי להזמין, ובסופו של דבר הכריע מרן היטב לב שבמקרה כזה יכול לומר, כי ההשפעה חלה גם עליו. הרי לנו שיש מחלוקת, ויש צד לומר שאורח אינו מזמין, אלא שבעל הבית או מי שנחשב כשותף במעמד מזמין.

רבנו חיים מצאנז, שפע חיים (סוכות אות ט"ו): כתב שכל יהודי שנכנס לסוכה לשם מצוה רשאי להזמין את האושפיזין הקדישין, משום שהאושפיזין מתאספים סביב עצם מצות הישיבה בסוכה ולא סביב בעלות הסוכה. נמצא שגם אורח בכלל הזמנה זו.

מרן הראשון לציון הגר"ע יוסף זצ"ל, חזון עובדיה (סוכות עמוד שע"א): כתב במפורש שאין ההזמנה תלויה בבעלות הסוכה אלא בעצם המציאות של הישיבה לשם מצוה, ולכן

גם האורח יכול לומר נוסח האושפיזין ואין בכך משום "אין אורח מכניס אורח".

מו"ר הגר"מ שטרנבוך בשו"ת תשובות והנהגות (חלק ב סימן ש"ו): דן בדבר וכתב שאף שיש צד לומר שרק בעל הבית מזמין, מכל מקום כיון שהאושפיזין אינם נאספים רק לבעל הבית אלא לעצם הסוכה שבה מתקיימת המצווה, רשאי גם האורח להזמין, וטוב שיכוון בדבריו שהוא עושה כן ברשות בעל הבית.

מכאן אנו רואים שהיו דעות להחמיר ולהגביל את ההזמנה לבעל הבית בלבד, אולם רוב האחרונים הכריעו שגם אורח רשאי להזמין, שהרי הוא שותף גמור במצות הישיבה בסוכה.

ומכל האמור יוצאים לנו נפקא מינות להלכה ולמעשה: א. אורח יושב בסוכה אצל בעל הבית לדעת רוב האחרונים, כולל הכף החיים, החיד"א, השפע חיים ומרן רבנו עובדיה יוסף זצ"ל, רשאי להזמין את האושפיזין בפיו, שהרי מצות הישיבה בסוכה חלה עליו בעצמו ולא על בעלות הסוכה.

ב. אם בעל הבית כבר הזמין את האושפיזין לדעת בעל היטב לב יש מקום לחשוש שלא יחזור האורח להזמין, כי "אין אורח מכניס אורח". אולם לדעת האחרונים, גם במקרה זה רשאי האורח לומר הנוסח, מפני שאין זו כפילות אלא גילוי רצון והזמנה נוספת שיש לה מעלה בפני עצמה.

ג. אורח תלמיד חכם לפי מעשה המובא בהרי בשמים, תלמיד חכם ודאי רשאי להזמין אף כשאוכל על שולחן אחרים, כיון שהאושפיזין נמשכים גם אליו. למעשה נלמד מזה שגם כל אדם ירא שמים יכול לומר הנוסח בכוונה גמורה.

ד. אם חושש משום כבוד בעל הבית ראוי לומר הנוסח בלחש, או להוסיף בדבריו "ברשות בעל הבית", וכך יוצא ידי כל הדעות ומרבה קדושה בסוכה.

ה. יש נפקא מינה גם לעניין חיוב הצדקה שהרי הזהר הקדוש אמר שאם מזמינים את האושפיזין ואינם נותנים לעניים הרי זה חמור מאד. לפי זה, אורח המזמין בסוכה של אחרים צריך להיזהר וליתן צדקה משלו, כדי שיהיה לו חלק בקיום הדבר ולא ייחשב כנהנה מסעודתם בלבד.

הקדושה, אלא כל ישראל נוטלים בה חלק. כך גם בחיי היום יום, בעבודת ה' ובקהילה עלינו לדעת לפתוח את הלב לאחרים, לראות גם את "האורח" כשותף מלא.

והלך המעשי: בכל מקום שנזדמן לנו להיות בו, אם בביתנו ואם בבית אחר, נחפש איך להביא אתנו קדושה, נתינה, פתיחת הלב והכנסת אורחים. בזה נהפוך גם את מציאות ה"אורח" להזדמנות לבניין רוחני גדול.

עיקר העניין: הוזכרו דברי הזוהר הקדוש והשל"ה שצריך להזמין את האושפיזין בפיו, ונחלקו האחרונים אם אורח רשאי להזמין או שמא "אין אורח מכניס אורח". מדברי החיד"א, הכף החיים, השפע חיים ומרן רבנו עובדיה יוסף זצ"ל עולה בבירור שכל היושב בסוכה בכלל המצווה הוא, ולכן גם אורח רשאי להזמין האושפיזין בפיו. לעומתם, בעל היטב לב הסתפק בזה ונטה לומר שאורח פטור מלומר, אלא שבנו הקדושת יו"ט חידש שתלמיד חכם ודאי יכול להזמין, וכן הכריעו עוד פוסקים שראוי לאורח לומר "ברשות בעל הבית".

למעשה, ההולך בדרך הפוסקים שראו באושפיזין גילוי של השראת השכינה לכל היושבים בסוכה, יכול האורח להזמין, ובלבד שיתכוון לשם שמים ויזכור ליתן צדקה משלו כדי למלא את התנאי שזכר בדברי הזוהר.

ובזה מתברר המסר: אין יהודי בעולם שנחשב "רק אורח". עצם ישיבתו בסוכה עושהו לבן בית, לשותף גמור במעמד הקדוש. כך גם בחיים בכל מקום שנמצא בו האדם, אפילו אם נדמה לו שאינו "בעל הבית", עליו לדעת שיש לו חלק פעיל, אחריות, וכוח להזמין עמו את השכינה ואת הצדיקים.

ובשפת הלב נאמר: הסוכה איננה בית של יחיד אלא ביתו של עם ישראל כולו. כשיהודי נכנס אליה ומזמין את האושפיזין, הרי הוא מצהיר שאין בעלות פרטית על הקדושה, אלא כולנו יושבים יחד בצל אמונה אחת. בזה נבנית הסוכה האמתית סוכה של אהבה, של אחדות, של לבבות פתוחים, שבה השכינה שורה ומאירה על כל ישראל כאיש אחד בלב אחד.

יש כאן מסר עמוק הנוגע לכל אחד מאתנו. פעמים רבות אדם אומר לעצמו: איני אלא אורח, אין זה מקומי, אין זה ביתי, וממילא אין לי אחריות ואין לי חלק. אבל דוקא מצות סוכה מלמדת אחרת גם כאשר האדם מתארח בסוכתו של חברו, הרי הוא שותף גמור במצווה, ישיבתו עצמה מושכת את האושפיזין העליונים.

כך בחיים בכלל: גם במקום שאיננו "בעל הבית" בין אם זה בבית הכנסת, במקום העבודה, או בסביבה חברתית אין אנו פטורים מן האחריות הרוחנית. כל יהודי הוא בן מלך, וכל מקום שהוא יושב בו לשם שמים נעשה לו בית של קדושה.

ועוד לקח גדול: האושפיזין אינם באים בשביל הקירות או הבעלות, אלא בשביל הלב הפתוח. בעל הבית או אורח שניהם זוכים להשראת השכינה כאשר הם מזמינים באמת ובכוונה. בזה מתבטלת ההבחנה בין "שלי" ל"שאינו שלי", ונעשית הסוכה אחת של כל עם ישראל.

ומכאן אזהרה עדינה: כמו שהזוהר הקדוש הזהיר, מי שמזמין את האושפיזין ואינו נותן לעניים נענש. הרי שלימדונו חכמים שאין די באמירה שפתיים, אלא צריך להוציא גם יד לצדקה. ובכך נבין שהזמנת האושפיזין איננה טקס בלבד אלא מחייבת מעשה בפועל.

כאן המקום להעמיק גם בתובנות לחיי היום יום: האדם פעמים רבות נמצא כ"אורח" במציאות חיו בעבודה חדשה, בקהילה זרה, במצבים שלא הוא יזם. הנטייה הטבעית לומר "אני רק אורח, אין זה תפקידי". אבל הסוכה מלמדת אותנו שיעור הפוך גם האורח בסוכה נחשב כבן בית, גם לו ניתנה האפשרות להזמין את האושפיזין, גם לו ניתנה זכות להאיר את המקום.

בכך מתגלה יסוד חשוב: כל מקום שבו נמצא האדם, הוא נדרש להוסיף בו אור, אחריות וקדושה, גם אם אינו בעל הבית. לא לברוח מן האחריות, אלא להאיר ככל יכולתו.

עוד לימוד לחיים: כאשר אדם מזמין את האושפיזין, הוא בעצם מצהיר שכל מי שיושב עמו בסוכה שותף בשולחן אחד, בשייכות אחת. זהו שיעור באחדות שאין "בעלים" על

8. מדוע נשים אינם חייבות בסוכה הרי אף הם היו באותו הנס של ענני הכבוד?

ערב סוכות יורד על הגגות. הסכך רומז שמים, הרוח מעבירה לחישה דקה של ארון, והלב נכנס לצל שאיננו קיר אלא חיבוק. האדם עוזב את קירות הקבע ובוחר לשכון רגעים ארוכים תחת ענני כבוד קטנים שבנה לעצמו, כדי לזכור את ענני הכבוד הגדולים שהקיפו את ישראל. ובתוך האור המנוקב מתרוממת קריאה של בירור נקי ועמוק, לשון בית מדרש חיה. אם החיבוק העליון נפרש על כולם, אם ענן האמונה הקיף את כל המחנה, איך נכתב החיוב על חלק ולא על הכל. האם סוכת האומה איננה פרושה גם על בנות ישראל. האם דירת עראי של ארון ושמחה אינה נוגעת גם להן. השאלה תובעת יושר של תורה, ענווה של לומדים, ושפה קולחת שמושכת את הלב פנימה.

מדוע נשים אינם חייבות במצוות סוכה והרי אף הם היו באותו הנס של ענני הכבוד?

השאלה איננה טכנית. היא נוגעת בעצבים חשופים של ההלכה והזהות. מצד אחד עומדת מצות סוכה כדירת ארון, דירת עראי שמלמדת את הלב שהקבע האמיתי הוא צל ההשגחה. מצד שני ניצבת המסורת הממפה חובות וזמנים. בין השניים מתעורר מתח חיובי המבקש בירור. האם הזכר לענני הכבוד, שהקיפו את ישראל מכל צד, אינו מחייב את כל מי שנקרא בשם ישראל. האם עקרונות הכלל של חלוקת החיובים דוחים את קול החיבוק של העננים, או שמא יש כאן סוד עמוק יותר של גבולות וגבורה, של זכירה על ידי דירה לעומת זכירה בדרכים אחרות. כל אלה מבקשים מאתנו לבנות דרך ישרה, שזורת מילות קישור, המוליכה מן השאלה אל יסודות המקרא, אל שורשי הסוגיה, ואל דברי הפוסקים והמהדרים, בנחת ובפנימיות.

הפסוק: "בסוכות תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסוכות. למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים אני ה' אלוהיכם" (ויקרא כג מב).

רש"י (שם): "ענני כבוד היו", ללמדך שהזכרון איננו על דפנות וקנים בלבד אלא על חיבוק מקיף. הישיבה נעשית כניסה ממשית אל צל חסד, כדי שהידיעה לדורות תהיה חוויה ולא שורה בספר.

הרשב"ם (שם): "סוכות ממש עשו להם", להטעים שהפשט דורש דירה מוחשית. דווקא הגוף היושב בדירת עראי הוא המוליד בלב ידיעה, ותחת הפשט הזה נשמעת גם לחישה הענן, כי דירת עראי נקראת לשמש עדות חיה.

אונקלוס (שם): "במטלת ענני יקרא אושבת ית בני ישראל", עדות עתיקה וברורה שסוכות ענני כבוד הן. לא דימוי מרחף אלא תרגום המקבע את מעשה הסוכה כסמל מפורש לענן המקיף.

התורה כהנים, (אמור פרשה יז): "כל האזרח" לרבות גרים, כדי שלמען ידעו יתפשט לגלי הדורות. הזיכרון אינו רגע היסטורי סגור אלא ירושה חיה לכל שבטי ישראל ולכל המצטרפים תחת כנפי השכינה.

הרמב"ן (שם): ציווה הכתוב לעשות סוכות לזכר הנסים ובחר בתשרי כדי שלא יאמרו מפני החום נעשית. יוצא שהזיכרון מתוכנן להיות היכר גלוי לעין, מעשה דירה שאיננו מתפרש כטבע אלא כהודאה. בזה הסוכה נהפכת לשפה מחנכת של ידיעה.

הספורנו (שם): "הם ענני הכבוד שהקיפום", וממילא הישיבה אינה רק תחת סכך אלא בתוך הקפה אלוקית. האדם מתיישב והענן מחבק, והחג הופך מסיפור עבר למפגש עכשווי עם השגחה מקיפה.

רבנו בחיי (שם): "סוכות סוכות מכל צד", ריבוי שכבות של סיכוך. הזיכרון נקרא להקיף את כל מעגלי החיים, מן האכילה והשתייה ועד הדיבור והשינה, כדי שכל פרטי היום יעמדו בצלו של חסד.

האור החיים הקדוש (שם): "כל שבט ושבט היו לו סוכות לעצמו" וגם דמות סוכות למעלה בעננים. כאן נשזרים מטה ומעלה, סוכות רבות של ישראל למטה מקבילות לענני כבוד של מעלה, וכולן חופה אחת של אמונה.

החזקוני (שם): לשון רבים על סוכות הרבה במדבר, והרי הזיכרון הוא כלל ישראל. כל בית וכל שבט, כל מסע וכל חניה, נכרכים בשם אחד כדי להנחיל ידיעה קולקטיבית שההשגחה מקיפה ציבור לא פחות מן היחיד.

המלבי"ם (שם): "למען ידעו" קובע יעד חינוכי מובהק. הידיעה איננה קריאה בעל פה אלא דירה בפועל, ומתוך הדירה מתגבשת תודעה.

בעיקרו על הלכה למשה מסיני.
יוצא שהדרשה אסמכתא,
והמסורת הקדומה קובעת.

הגמרא במסכת פסחים (דף ק"ח
ע"ב): "שאלו הן היו באותו הנס"
בארבע כוסות. כאן נקבע כלל גדול
במצוות דרבנן של פרסומי ניסא. נשים בכלל
ההודאה. מכאן חריפות שאלתנו לשון מוסרית.
אם ענני הכבוד חפפו את הכלל, מדוע לא ייכנסו
בזכר הסוכה. התשובה הכללית תאמר. זה כוחו
של דרבנן וזה כוחו של דאורייתא, וכאשר
עומדת הלכה למשה מסיני אין סברת נס
מעבירה על גזרתה.

הגמרא במסכת מגילה (דף ד' ע"א): "שאלו הן
היו באותו הנס" במקרא מגילה. נרקם החוט
השלישי של פרסומי ניסא. פסחים, מגילה,
שבת. שלושת מרימים את קולה של האשה
בהודאה. זהו עולם תקנות, ולא עולם הלכה
למשה מסיני.

וכן בגמרא במסכת שבת (דף כ"ג ע"א): נשים
חייבות בנר חנוכה "שאלו הן היו באותו הנס".
כאן מתברר יסוד החיוב. שותפות בנס והכנסה
אל מעגל הפרסום. עוד נדבך המעמיד את
ההבחנה בין תקנה של הודאה לבין מצוה
דאורייתא שההלכה קדמה בה.

ובגמרא במסכת פסחים (דף מ"ג ע"ב): נשים
חייבות במצה בליל פסח. על אף שמצה מצות
עשה שהזמן גרמא, חיובן מן התורה נלמד
בהיקש לבל תאכל חמץ. לפנינו דגם.
בדאורייתא נצרך לימוד מפורש, ולא די בסברת
נס. מכאן נתיישבת שיטת התוספות שלא סמכו
על "שאלו הן" לחייב בדאורייתא בלא לימוד.

וכן גמרא במסכת ברכות (דף כ' ע"ב): נשים
חייבות בקידוש היום. "זכור ושמור" בדיבור
אחד. כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה. נמצא
שחיוב נשים בשבת נסמך על קשר פסוקי ולא
על סברת נס. דרך זו מצטרפת לגדרי המצה.

בגמרא במסכת שבעות (דף כ' ע"ב): "זכור
ושמור" כאחת. הלכה זו מעמידה את הזיקה
בין איסור מלאכה לקדושת הדיבור. שוב ניכר
שהפסוק והדרשה הם המפתח בדאורייתא.

וכן גמרא במסכת תענית (דף ט' ע"א): שלשה
פרנסים טובים ושלש מתנות טובות. באר, מן,
ענן. הסוגיה מציירת את שלישיית הנסים.
מתוכה יתחדד במחשבה רמז הבחירה בענן

לכן לשון הפסוק מוליכה מן הישיבה לידיעה,
שהישיבה היא הכלי והידיעה היא התכלית.

הכלי יקר (שם): מדגיש שדירת עראי נבחרה
דווקא משום שהיא שוברת את השגרה
ומבליטה את הזכר. כשאדם עוזב קבע ונכנס
לצל, נחקק בו שהקבע האמיתי איננו הבניין
אלא החסד המקיף.

הגמרא במסכת סוכה (דף כ"ח ע"א): "נשים
ועבדים וקטנים פטורין מן הסוכה". זו אבן
הראשה של כל הסוגיה. הפטור נאמר כתנוחת
פתיחה, ועל גביה תיבנה כל המחשבה מדוע ועל
שום מה.

הגמרא במסכת סוכה (דף כ"ח ע"א): "הלכה
למשה מסיני". לא סמכין כאן על הכלל הכללי
של מצות עשה שהזמן גרמא. מסורת עתיקה
חקקה את הפטור. נמצא שהבירור ינוע בין
הווה אמינא לחייב לבין גזירת המסורה
הממעטת.

הגמרא במסכת סוכה (דף כ"ח ע"א): אביי
מעמיד הווה אמינא מ"תשבו כעין תדורו". מה
דירה איש ואשתו, אף סוכה איש ואשתו. טבע
הדירה מושך לכלול את האשה, שהרי דירת
הבית שלהם היא. קמה הלכה למשה מסיני
וסוגרת השער. למדנו כמה קרוב היה החיוב
מצד הסברא, וכמה איתנה גזרת המסורה.

הגמרא במסכת סוכה (דף כ"ח ע"א): רבא
מעלה הווה אמינא אחרת מן "יליף ט"ו ט"ו"
מחג המצות. מה להלן נשים בכלל, אף כאן
נשים בכלל. שוב הלכה למשה מסיני נוטלת את
רסן הסוגיה והולכתה אל פטור. נשמעת כאן
הדהוד חשוב. גם לשון הכתוב יכלה להוליך
לחיוב, אלמלא גזרת הלממסי.

בגמרא במסכת סוכה (דף כ' ע"ב): מעשה דטבי
עבדו של רבן גמליאל שישן תחת המטה. פירש
רש"י שם שעבד פטור, שהרי כל שחובת האשה
עליו חובת העבד עליו, וכל שהאשה פטורה אף
הוא פטור. נמצא שהכלל של זמן גרמא מצטרף
כאן כרקע, אך העיקר אצלנו נשען על ההלכה
למשה מסיני.

הגמרא במסכת קידושין (דף ל"ד ע"א): דרשת
"כל האזרח בישראל ישבו בסוכות". הסוגיה
מביאה ברייתא הדנה ב"האזרח". מסקנת פרק
הישן בסוכה היא שאין "האזרח" בא למעט
נשים אלא לרבות גרים, והפטור דנשים נסמך

לזכר דירה, בעוד שחיוב נשים בדרבנן נולד מן פרסום הנס, וכל זה יתחבר בעזרת ה' בדברי הראשונים והאחרונים.

רש"י, סוכה (דף כ"ח ע"א): "נשים ועבדים וקטנים פטורין מן הסוכה", ומיד "הלכה למשה מסיני" לפטור נשים, ללמד שהפטור בסוכה איננו רק מחמת הכלל של מצוות עשה שהזמן גרמא, אלא עומד על מסורת קדומה שסותמת את שתי ההוויות, של תשבו כעין תדורו ושל יליף ט"ו ט"ו, ולכן אף שסברת הדירה מושכת לחיוב, ההלכה המסורה מכריעה לפטור.

תוספות, בגמרא במסכת פסחים (דף ק"ח ע"ב ד"ה שאף הן): מבארים שחיוב נשים משום "שאף הן היו באותו הנס" נקבע בעיקרו במצוות דרבנן של פרסומי ניסא, כגון ד' כוסות, ולא במצוות דאורייתא, ומתוך כך נפתח ציר עקרוני, שדרבנן נענות לסברת הנס ומכניסות נשים לחיוב, ואילו בדאורייתא אין הסברה לבדה מגעת כי אם בלימוד מפורש.

תוספות, בגמרא במסכת מגילה (דף ד' ע"א ד"ה שאף הן): מחזקים היסוד דלעיל במקרא מגילה, ושואלים אל מזה מדאורייתא היכן עומד העיקרון, ולשיטתם מתיישב שאין "שאף הן" יוצר חיוב דאורייתא מעצמו, אלא במקום שיש לימוד מיוחד, ובלאו הכי תעמוד חלוקת הפטורים על מכונה.

הרמב"ם, הלכות סוכה (פרק ו הלכה י"ג): "נשים ועבדים וקטנים פטורין מן הסוכה", קובע בפסק קצר ובהיר את גבול החיוב והפטור, ומשאיר את טעם הדבר כנתון למסורת, ומתוך זה מסתבר שהלכה למשה מסיני היא המסגרת המוסרית שמפעמת מאחורי לשון ההלכה.

וכן הרמב"ם, הלכות חנוכה (פרק ג הלכה ד): "נשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס", קובע שחובת נשים בפרסומי ניסא מקבלת תוקף הלכתי גם בלי פסוק, שהרי דרבנן נקבעו על דרך הסברה הזאת, ונמצא חוט מחבר בין נר חנוכה, מקרא מגילה וד' כוסות.

וכתב הרמב"ם, הלכות מגילה וחנוכה (פרק א הלכה ב): "נשים ועבדים חייבים בקריאת המגילה", והיסוד הוא שותפותן בנס, ולפי זה מתעצם ההבדל בין פרסומי ניסא של דרבנן

המרחיבים את החיוב לנשים, לבין סוכה שהיא דאורייתא שנמסרה בפטור מסורתי.

רמב"ם, הלכות חמץ ומצה (פרק ו הלכה י): "נשים חייבות באכילת מצה", וחיובן נלמד מן ההיקש לבל תאכל חמץ בגמרא פסחים (מ"ג ע"ב) ללמדך שבדאורייתא אין די בסברת נס, אלא צריך לימוד דייקני, ומעתה בסוכה, משאין לימוד המחייב, והלכה למשה מסיני מיעטה, יישב הפטור על מכונה.

הריטב"א, סוכה (דף כ"ח ע"א): מעמיד בפירוש שהוצרכנו להלכה למשה מסיני, לפי שסברות דתשבו כעין תדורו וגזירת ט"ו ט"ו מושכות אל החיוב, ועל כן נקבע בידי המסורה לפטור נשים, ונמצא שהפטור אינו תוצאת זמן גרמא לבדו אלא הכרעת מסורת כנגד הוויות החיוב.

הרא"ש, סוכה (פרק ב, על משנת נשים פטורות): פוסק כפשוטה של משנה ודברי הגמרא, ומצרף דיני עבד לאשה מכוח הכלל דכל שחייבת האשה חייב העבד, וכל שפטורה אף הוא פטור, ובזה תיווצר מסגרת אחת שבה ההלכה למשה מסיני מגדירה את דיני הסוכה, והכלל של זמן גרמא מיישר קו.

הרשב"א, חידושים לסוכה (דף כ"ח ע"א): מבאר כי אף שדירת סוכה דומה לדירת בית, מכל מקום "לא גמרינן דירה דסוכה מדירת בית לחייב נשים", מפני שהלכה למשה מסיני הקדימה וקבעה פטור, ולומד מזה כלל, שבמקום מסורה קדומה אין סברת דמיון מכרעת את הדין.

המאירי, סוכה (דף כ"ח ע"א): כותב בלשונו שפטור נשים בסוכה "מסור בדינו" ולא מדין זמן גרמא בלבד, ועוד שפרסומי ניסא של דרבנן, בניגוד לדאורייתא זו, מכניסים נשים משום שותפותן בנס, ומתוך כך עומדת ההבחנה בין עולמות התקנה לבין עולמות המסורה.

הרמב"ן, ויקרא (כג מג): מעמיד יסוד מצות סוכה כזכר לנסים בבחירת זמן תשרי כדי שיהא היכר, ומתוך כך נשמעת נימה רעיונית, שמעשה הדירה יוצר ידיעה לדורות, אולם דין החיוב והפטור נקבע על פי מסורת הסוגיה, ולפיכך אף שהזכר מקיף את הכלל, גדר החיוב נשאר לגברים.

רבי אברהם אבן עזרא הארוך, ויקרא (שם): מזכיר שתי הדרכים, פשט של סוכות ממש ודרך חז"ל בענני כבוד, ומתוך כפילות זו ניכר שגוף המצווה יכול להכיל שני קולות, אך חובת

כיון שאין לימוד מחייב אלא הלכה למשה מסיני הממעטת, עומד הפטור על תילו.

ולגוף החידוד כתב מהר"ם מרוטנבורג בתשובה (סימן תע"ג):

ש"שאף הן" מחייב כשהנס היה

של סכנה והצלה, אבל ענני הכבוד לא היו מצלת סכנה, וממילא אין מכוח הסברה לחייבן. ומתוך כך נפתח פתח עיון בין טיבו של נס הענן לבין גדרי "שאף הן".

ועל זה העיר הערוך לנר בסוכה (כח ע"ב): שענני הכבוד עצמם היו הצלה מסכנה, שהיו שורפים נחש ועקרב, ומפני כך לא ניחא לתוספות לתלות ההיתר בכך, שהרי יש בנס הענן צד הצלה מובהק, והדין חוזר אל מסילת דאורייתא והלכה למשה מסיני.

ומעתה האיר מרן פאר הדור הראשון לציון רבינו עובדיה יוסף זצ"ל, חזון עובדיה (תשובות ומועדים ח"א סימן כ, עמוד רצ"ב): לבאר שהיו עננים הרבה, וענן ההליכה לפני המחנה הוא שהכה בנחש ועקרב, אבל ענני הכבוד שסבבו ומלמעלה הם הזכר בסוכות, ואינם נס הצלה של סכנה, וממילא אין מכוח "שאף הן" לחייב בדאורייתא במקום שהלכה למשה מסיני מיעטה.

ולצד בירור זה הוסיף תפארת ירושלים על תוספות רעק"א, מגילה (פ"ב מ"ד אות יח): שאף לשיטת התוספות אין הכוונה לשלול לעולם חיוב נשים בדאורייתא מצד "שאף הן", אלא לומר שכאשר יש מיעוט מפורש או הלכה למשה מסיני, אין בכוח הסברה לעוקרה, אבל במקום שאין מיעוט מפורש ונקבע לימוד מיוחד, כח החיוב קיים.

ועוד חיזקו האחרונים את המסילה מן הדאורייתא למדרש הפסוקים, שבדוגמת מצה וקידוש שבת נצרך לימוד ברור, ברכות (כ ע"ב) ושבועות (כ ע"ב), "זכור ושמור" בדיבור אחד, וכל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, מה שאין כן בסוכות שהמסורת מיעטה.

נמצא שפרקי הראשונים נשזרים לקו אחד. במקום שמסורת של הלכה למשה מסיני מציבה גבול, אין סברת נס ולא הוויות של דירה וגזירה שווה הופכות את הדין. ובמקום שקיים לימוד מפורש או פרסומי ניסא של דרבנן, שם תיכנסנה נשים לחיוב.

הנשים איננה נקבעת מן הפשט אלא מן מסירת ההלכה שביד חז"ל.

הספורנו, ויקרא (שם): "הם ענני הכבוד שהקיפום", מצייר את אופייה של המצווה כהקפה, וממילא ברור ששותפות הנס איננה מספקת לבדה ליצור חיוב בלא לימוד מפורש, וכל שכן במקום שהלכה למשה מסיני מיעטה.

נמצא שפרקי הראשונים שוזרים קו אחד, שמצד ההלכה, סוכה היא מצות דאורייתא שפטור הנשים בה נקבע בהלכה למשה מסיני, ומצד הכלל, "שאף הן היו באותו הנס" פועל במצוות דרבנן, ובדאורייתא רק במקום של לימוד מפורש, כגון מצה וקידוש, ייכנסו הנשים לחיוב. כך מתיישבות שתי הנהגות, זכר מקיף לכלל ישראל לעומת גדרי חובת המצווה המוטלת.

והנה כתב רש"י על אתר בסוכה (כח ע"א): שהפטור של נשים אינו נסמך רק לכלל דמצוות עשה שהזמן גרמא, אלא נאמר בו בפירוש "הלכה למשה מסיני", ללמד שהמסורת סוגרת את שתי ההוויות דחיוב שעלו בגמרא, ותוחמת את גבול המצווה בפועל.

ומאחר שדרך הפשט נוטה לדירת עראי, בא רשב"ם בסוכה (כח ע"א) לבאר שדמיון הדירה כמעט מחייב, "מה דירה איש ואשתו", אלא שהלכה למשה מסיני הכריעה. נמצא שהסברה לבדה אינה נושאת כאן חיוב כנגד מסורת קודמת.

ועוד העיר פני יהושע בקידושין (לד ע"א): שדרשות "האזרח" אינן המפתח לפטור, שהרי סוף פרק הישן מסקינן דפטור נשים מסוכה אינו מ"האזרח" אלא מן ההלכה למשה מסיני, והדרשה אינה אלא אסמכתא, ובכך מתיישבת קושיית רש"י שם על מקומה.

ואף שתוספות חיזקו כלל "שאף הן היו באותו הנס" בפרסומי ניסא, כבר פרשו בפסחים (קח ע"ב ד"ה שאף הן) שאין סברה זו קובעת חיוב בדאורייתא בלא לימוד מפורש, ומתוך כך מובן בסוכות שאין לנו כח לעקור הלכה למשה מסיני מצד שותפות הנס.

ומכל מקום ראו תוספות במגילה (ד ע"א ד"ה שאף הן) לשאול ממצה, וליישב שבדאורייתא מחייבים נשים רק בלימוד מיוחד, וכשם שמצה נלמדת בהיקש בפסחים (מג ע"ב), כן בסוכה,

והנה כתב מהר"ם מרוטנבורג בתשובות (סימן תע"ג): שישוד "שאף הן היו באותו הנס" מחייב נשים דוקא במקום שהנס היה נס הצלה מסכנה, שכן ההודאה נולדת מן הסכנה, ומשום כך בסוכות, שענני הכבוד אינם מציאות של הצלה לדעתו, אין מן הסברה לחייבן, ונשאר הפטור על מכונו מכוח ההלכה למשה מסיני.

עוד הקשה ודן מהר"ם מרוטנבורג בתשובות (סימן רע"ג): בעניין חיוב נשים בקידוש, ולמה נזקקה תורה ל"קשר פסוקי" ולא סמכה על "שאף הן". ומתוך דבריו מתבררת מתכונת היסוד, שבדאורייתא אין סברת נס מחייבת מאלה, וכל שכן במקום שיש מיעוט מפורש או מסורת קדומה.

ועל גבי זה העיר הערוך לנר, סוכה (כח ע"ב): שאין לדחות את ענני הכבוד מן גדר הצלה, שהרי הענן "שורף כל נחש ועקרב", ומצד עצם הנס ודאי יש בו צד סכנה והצלה. אלא שגם אם תאמר כן, אין בכוח הסברה לעקור הלכה למשה מסיני שקבעה את גבול הפטור.

וכבר קבע החתם סופר, או"ח (סימן קפ"ה): לבאר למה הוצרכנו ל"קרא מיוחד" בקידוש נשים, ולמה אין "זכר ליציאת מצרים" מכריע מעצמו. ותשובתו מלמדת דרך כוללת, שעיקר טעמן של מצוות איננו תלוי בזכר היציאה בלבד, אלא בעבודת עבד לבוראו, וה"זכר" מצטרף ואינו יוצר חיוב במקום שדאורייתא מיעטה או שדרשה מיוחדת נדרשת.

ובדרך יישוב חריפה כתב תפארת ירושלים על תוספות רעק"א, מגילה פ"ב מ"ד (אות י"ח): שאין כוונת התוספות לשלול לעולם חיוב נשים במצוות דאורייתא מצד "שאף הן", אלא לומר שכאשר יש הלכה למשה מסיני או מיעוט מפורש, אין מקום לחולל חיוב כנגד המסורת, אולם במקום שאין מיעוט, וכשיש לימוד מיוחד כמצה, שם תיפתח הדלת לחיובן.

ועוד האיר מרן פאר הדור הראשון לציון רבינו עובדיה יוסף זצ"ל, חזון עובדיה (תשובות ומועדים ח"א סימן כ, עמוד רצ"ב): לחלק בין הענן ההולך לפנייהם שהכה את הנחש והעקרב, לבין ענני הכבוד שסבבו ומלמעלה, וזכר הסוכה הוא לענני הכבוד המקיפים, שאינם נס הצלה ממש, וממילא אין כאן עילה לחיוב נשים מצד "שאף הן", וההלכה למשה מסיני עומדת על תילה.

ונמצא שהקו הבא מן האחרונים אחיד ומדויק. במקום שהדין נחתך במסורת קדומה של הלכה למשה מסיני, אין סברת נס ולא קל וחומר מן הוויות הסוגיא מחוללים חיוב, ובמקום תקנות של פרסומי ניסא דרבנן, או בלימוד מפורש בדאורייתא, שם ייכנסו נשים לחיוב. כך מיושב לב השאלה מבלי לפגום בצל החיבוק של הסוכה לכלל ישראל ומבלי לטשטש את גבולות החיוב המוטל על הגברים.

והנה העיר מרן פאר הדור הראשון לציון רבינו עובדיה יוסף זצ"ל, חזון עובדיה תשובות ומועדים (ח"א סימן כ עמוד רצ"ב): לחלק בין ענן ההולך לפנייהם שהכה נחש ועקרב, לבין ענני הכבוד שסבבו ומלמעלה, וזכר הסוכה הוא לעננים המקיפים שאינם נס הצלה ממש, וממילא אין מכוח "שאף הן היו באותו הנס" לחייב בדאורייתא במקום שהלכה למשה מסיני מיעטה, ומתוך כך נחה דעת הסוגיא שהפטור עומד על תילו, אף שיד החיבוק של העננים פרושה על כל ישראל.

ואף חיזק זאת הגאון רבי יעקב עטלינגר, ערוך לנר סוכה (דף כ"ח ע"ב): שענני הכבוד עצמם כללו צד הצלה שהיו שורפים נחש ועקרב, ולכאורה היה מקום לסברת חיוב מצד סכנה והודאה, אולם מכיוון שבסוכה נקבעה הלכה למשה מסיני למעט, שוב אין סברת נס גוברת על מסורת קדומה, ונמצא שעיקר הדין נחתך מן ההלכה ולא מן ההיקש.

וכעין זה נקט הגאון בעל תפארת ירושלים על תוספות רעק"א, מגילה (פ"ב משנה ד אות י"ח): שאין כוונת התוספות לומר שבכל מצוה דאורייתא אין מקום כלל ל"שאף הן", אלא דוקא במקום שנמסרה הלכה למשה מסיני או מיעוט מפורש, אין בסברת הנס כדי לעקור, אבל בדוגמת מצה, שיש לימוד מיוחד בפסחים מ"ג ע"ב, נכנסות הנשים לחיוב מה שאין כן בסוכה שנחתך דינה ע"פ ההלכה המסורה.

וכן העלה בעל חתם סופר, שו"ת (או"ח סימן קפ"ה): לבאר מדוע בקידוש היום הוצרכנו לקשר "זכור ושמור" ולא סמכינו על "זכר ליציאת מצרים" ועל סברת נס, ללמדנו שכלל "שאף הן" איננו יוצר חיוב דאורייתא מעצמו, אלא היכא דאיכא לימוד מפורש מה שמעמידנו גם בסוכה על גבול המסורת ולא על סברת הנס.

ומתוך כך מתיישבת מסילת ההלכה: היכן שיש פרסומי ניסא של דרבנן נשים בפנים מכוח "שאף הן", היכן שיש דאורייתא עם לימוד

שולחן ערוך (או"ח סימן תר"מ
סעיף ב). משנה ברורה (סימן
תר"מ ס"ק ה).

נשים הנוהגות ליישב בסוכה
תדיר, טוב שתאמרנה מראש "בלי
נדר", לבל ייחשב הדבר כנדר

הנהגה לאחר שלוש פעמים, ככללי קבלת
חומרא. שולחן ערוך יורה דעה (סימן ר"ד סעיף
א). משנה ברורה (סימן רלג ס"ק ל"א) לענין
קביעות מנהגי חומרא.

סעודות נשים בסוכה. אף שלספרדים אין ברכה
על הישיבה, מכל מקום נכון ליפות את הסעודה
בדברי הודאה ולכוון לזכר ענני הכבוד, ובפרט
בלילות החג, כדי לקיים "למען ידעו דורותיכם"
גם במי שאינה מחויבת. רמב"ן על התורה
(ויקרא כג מג). ילקוט יוסף מועדים סוכות, סדר
הסעודות והכוונה.

נשים והקמת סוכה. מותר ואף מהודר שנשים
תסייענה בבניית הסוכה ובנויה, שהרי בנין ונוי
אינם גוף החיוב אלא חיבוב מצוה ומחנכים את
הבית כולו. שולחן ערוך (או"ח סימן תרלח
סעיף א). רמ"א שם. משנה ברורה (סימן תרלח
ס"ק א).

שאלת הברכה לבת אשכנזית המתארחת אצל
בני ספרד. במקום שנוהגים כדעת מרן, אין
האשה האשכנזית מברכת בקול רם בתוך בית
ספרדי, אלא תכוון בלבה, או תברך בלחש בלא
לשנות מנהג המקום, כדי שלא תצא תקלה של
שינוי המנהג. ערוך השולחן (סימן תקפ"ט סעיף
ז). חזון עובדיה סוכות, מנהגי ברכה לאורחים.

צל הסוכה איננו רק מחסה טכני אלא לשון של
חיבוק. לשון הזוהר קראה לסוכה "צילא
דמהימנותא", והרי ישיבה תחת צל זה היא
כניסה לתחום של אמון מקיף, לא עוד מעשה
נקודתי אלא דירה של לב. זוהר, אמור (קג
ע"א).

ומעתה נבין מדוע נקבע הזכר כמעשה דירה ולא
כמעשה אכילה בלבד. כיוון שידיעת הנס צריכה
היכר גלוי, לא זיכרון שבשפה בלבד אלא חוויה
שמטביעה את עצמה בגוף החיים. כך הדריך
הרמב"ן שבחר הכתוב בתשרי כדי שיהיה היכר
שאין זו דירת קיץ טבעית, אלא אות של זכר
לנסים. רמב"ן, ויקרא (כג מג).

ולצד היכר זה מבואר שאין סוד הסוכה נמדד
במידת החיוב ההלכתי לבדו. גם מי שאינה

מיוחד נשים בפנים מכוח הדרשה, היכן
שנמסרה הלכה למשה מסיני למעט אין הסברה
מחוללת חיוב. ולצד זאת, יד החיבוק של ענני
הכבוד שהסוכה זכר להם פרושה על כולן, אלא
שהחיוב המעשי נקבע לגברים בלבד, על פי גדרי
המסורת.

נפקא מינות למעשה: נשים פטורות מן הסוכה
לגמרי, ועל כן רשאיות לאכול אף פת חוץ
לסוכה, ואילו האיש חייב בדירת הסוכה כל
שבעה, ובכלל זה אכילה ושינה, ובמיוחד בלילה
הראשון שיש בו חיוב אכילת כזית בסוכה.
שולחן ערוך (או"ח סימן תרלט סעיף א, סימן
תרלט סעיף ג). משנה ברורה (סימן תרלט ס"ק
א, ס"ק טו).

למנהג אשכנז, אשה היושבת בסוכה מקיימת
מצוה כדבר הרשות ומברכת "ליישוב בסוכה",
שהרי נשים מברכות על מצוות עשה שהזמן
גרמא שהן עושות מדעתן. רמ"א (או"ח סימן
תקפ"ט סעיף ו). משנה ברורה (סימן תקפ"ט
ס"ק ו). רמ"א (או"ח סימן תרנ"ב סעיף ב).

למנהג ספרד, אשה היושבת בסוכה אינה
מברכת "ליישוב בסוכה", אף שמצווה בידה, לפי
כללי מרן שאין נשים מברכות על מצוות עשה
שהזמן גרמא שהן פטורות מהן. שולחן ערוך
(או"ח סימן תקפ"ט סעיף ו). כף החיים (סימן
תקפ"ט ס"ק כג). חזון עובדיה סוכות, הלכות
סוכה לנשים והברכה עליה (חלק המועדים, ערך
סוכה לנשים).

בליל ראשון, האיש חייב בכזית בסוכה, ואילו
האשה פטורה. ממילא אם עייפות גדולה או קור
וכדומה, אין לה צורך להחמיר על עצמה. שולחן
ערוך (או"ח סימן תרלט סעיף ג). משנה ברורה
(סימן תרלט ס"ק טו).

בקידוש של לילת יו"ט בסוכה, נשים חייבות
בקידוש ממש כגברים, מכוח "זכור ושמור"
בדיבור אחד, ולכן יכולות להוציא אף גברים ידי
חובת קידוש. אולם בברכת "ליישוב בסוכה"
אינן מוציאות איש המחויב, שהרי "מי שאינו
מחויב בדבר אינו מוציא את המחויב". שולחן
ערוך (או"ח סימן רע"א סעיף ב). ראש השנה
(דף כט ע"א).

מצות חינוך לקטן. אף שנשים פטורות, מכל
מקום מצות החינוך על הקטן חלה, ובפרט
בקטן שאינו צריך לאמו שחייב מדרבנן בסוכה,
ויש להרגילו באכילה ובשינה בסוכה לפי כוחו.

מחויבת בגדרי הדין, יכולה להיכנס אל צילא דמהימנותא דרך מהלכי החג, כי הסוכה מטבעה מקיפה את כל בני הבית ומדריכה את כולם לשוהות של אמון, של תודה, ושל צניעות הדירה. אור החיים, ויקרא (כג מג).

שהישיבה תהיה זכר גלוי ולא מנהג עונתי, כדרך שביאר הרמב"ן שהמצווה נקבעה בתשרי כדי שיהיה היכר לנס, ותיקרא הסוכה צילא דמהימנותא בלשון הזוהר, כדי שנחיה את ההקפה ולא רק נדבר עליה (רמב"ן ויקרא כג מג, זוהר אמור קג ע"א).

כדי להפוך ידיעה לחוויה, טוב לפתוח כל סעודה במשפט קצר של הצבת כוונה ולקרוא בקול את לשון הכתוב למען ידעו דורותיכם, שהרי התורה הפקידה את הידיעה ביד הדירה עצמה ולא ביד זיכרון יבש (ויקרא כג מג).

לשבעה ימים הופכים את הסוכה לקבע ואת הבית לעראי, לא בסיסמה אלא במעשה יומיומי של אכילה, שתיה ושינה, כפי שסידר מרן שהאדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי, ומתוך כך הלב מתרגל שהקבע האמיתי הוא ההשגחה ולא הקירות (שולחן ערוך או"ח סימן תרל"ט סעיף א).

שלום הבית נלמד מן עצם ההווה אמינא דמה דירה איש ואשתו, ועל כן ראוי להקדיש בכל ערב רגע של דיבור טוב ונחת בין בני הזוג ובין בני הבית, שהרי זו דירת אמון שמחנכת לשותפות ולא להתגוששות (סוכה כח ע"א).

להרחיב את ההודאה גם על ה"מקיף" ולא רק על ההכרחי, שכן המב"ט הדגיש שענני הכבוד לא היו צורך קיומי ובכל זאת נקבע להם זכר, ללמד שנכיר תודה לא רק על לחם ומים אלא גם על חיבוק שאיננו תלוי בדבר (בית אלוהים שער היסודות פרק לז).

פתיחת הסוכה לאורחים היא חלק מתבנית השמחה, והרמב"ם צייר ששמחת יו"ט אינה אמיתית אם נועלים את הדלת, ועל כן טוב להרגיל את הלב להקיף אחרים בחסד, כשם שהענן הקיף את ישראל (משנה תורה הלכות יום טוב פרק ו הלכות יז - יח).

נוי הסוכה הוא דיבור של אהבה, זה אלי ואנוהו, ועל כן מייפים את הסוכה בנוי נקי ומכובד, לא כראווה אלא כחיבוב מצוה שמספר ללב למה אנחנו כאן (שמות טו ב, שולחן ערוך או"ח סימן תרל"ח סעיף א, משנה ברורה סימן תרל"ח ס"ק א).

שיתוף נשים בדרך הראויה נעשה בנחת: לבנות אשכנז נאה שתברכנה כשיושבות מדעתן, כדרכו של הרמ"א שנשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא שעושות, ולבנות ספרד נאה לעשות בלי ברכה כדעת מרן, ובכל האופנים

ועוד יתבאר, שאין דירת הסוכה באה רק לזכור הצלה מצרה, אלא להזכיר חיבוק שאיננו תלוי בצורך. זהו זכר לענני כבוד שסיכנו מכל צד, גם כשהקיום היה מובטח. בזה מתברר שהפטור ההלכתי אינו סילוק מן הסוד, אלא פתיחת שער אחר להשתתפות: בסעודתה של מצוה, בנוי הסוכה, בהכנסת אורחים, בהודיה הנאמרת בלב נכון. חיד"א, ראש דוד (פרשת אמור).

ומפני שהסוכה היא חופה כללית, יפה הדקדוק שנאמר "למען ידעו דורותיכם". הידיעה מושתלת בדורות דרך הדירה המשותפת, שבה כל בית ובית נעשה נקודת מפגש בין פשט לדרש, בין סכך של מטה לענן של מעלה, ובו כל בני הבית לומדים להחליף קבע של קירות בקבע של השגחה. כלי יקר, ויקרא (כג מג).

וכדי שלא תאמר שההקפה היא ענין פרטי בלבד, כבר האירו הראשונים שהלשון "בסוכות" בלשון רבים מוסרת שעצם הזכר הוא כללי, ריבוי של סוכות וריבוי של מדרגות, ומתוך כך מתהווה תחושת שייכות שבה גם מי שאינה מצווה וחייבת נוטלת חלק במעשה ההודאה הציבורית. חזקוני, ויקרא (כג מג).

ובשולי הדברים, מה שנשאל הלב מדוע אין כאן כוחו של "שאף הן היו באותו הנס" לחייב, כבר עמדו האחרונים לבאר שהסוכה זכר לעננים המקיפים, לא לענן ההולך לפניהם המכה נחש ועקרב, ועל כן אין כאן נס הצלה המחייב בשבח על דרך פרסומי ניסא, והחיוב נשאר בגבולותיו, אך סוד ההקפה נשאר פתוח לכולן. חזון עובדיה תשובות ומועדים, חלק א (סימן כ עמוד רצ"ב).

נמצא שהסוכה מלמדת שני קולות כאחד. קול ההלכה הקוצב חיוב מדויק, וקול הסוד המכניס כל נפש ישראל לצל אמונה, לחיבוב הדירה, ולהודאה שאיננה תלויה בדבר. מי שחייב יושב לשם מצוה, ומי שפטורה נכנסת לשם חיבוב, וביחד נעשית הסוכה לבית מדרש של אמון ושל שייכות.

ומכאן ניקח עמנו תובנות לחיי היום יום: כשנכנסים לסוכה נכון להציב כוונה חיה,

כוסות בפסחים (קח ע"ב), במקרא מגילה במגילה (ד ע"א), ובנר חנוכה בשבת (כג ע"א). בדאורייתא אין סברת הנס לבדה מחוללת חיוב אלא במקום לימוד מפורש. כך נתחייבו במצה בהיקש לבל תאכל חמץ בפסחים (מג ע"ב), ובקידוש היום מכוח זכור ושמור שנאמרו בדיבור אחד בברכות ושבועות (כ ע"ב). מאחר שבסוכה נמסרה הלכה למשה מסיני הממעטת, שוב אין בכוח שאף הן לעוקרה.

ומעתה מתיישבים דברי הראשונים והאחרונים זה עם זה. כך דרכו של רש"י בסוכה שמעמיד את הפטור על ההלכה למשה מסיני אף שסברת דירה מושכת לחייב. וכך דרכו של הריטב"א בסוכה שאין גומרים דירת סוכה מדירת בית כנגד מסירת ההלכה. ולגוף ההלכה פסק הרמב"ם בהלכות סוכה שנשים ועבדים וקטנים פטורים, ופסקו כן בעלי הפסק שבידינו. ומהצד המברר את גדרו של שאף הן כתבו תוספות בפסחים ובמגילה שיסוד זה קיים בדרבנן, ובדאורייתא צריך לימוד מיוחד. ומהר"ם מרוטנבורג בתשובות חילק שיסוד ההודאה נולד במקום סכנה, והערוך לנר בסוכה העיר שגם בענני הכבוד יש צד הצלה. וחזון עובדיה תשובות ומועדים חילק בין הענן ההולך לפניו שהכה נחש ועקרב לבין ענני הכבוד המקיפים שעליהם הזכר בסוכה, וממילא אין כאן נס הצלה המוליד חיוב דאורייתא מכוח שאף הן והמסורת נשארת על עומדה.

נמצא שצל הסוכה מקיף את הכלל, והחיוב המעשי נקבע לגברים על פי המסורה. דרבנן של פרסומי ניסא מכניסים נשים מכוח שאף הן, ובדאורייתא תיכנסנה על ידי דרשה מפורשת, אך במקום שהלכה למשה מסיני מיעטה אין כוח לסברה לשנות. כך נשמרים גם צילא דמהימנותא לכל בני הבית וגם דקדוק גבולות החיוב כפי שקיבלנו מרבנותינו.

לכוון יחד לזכר ענני הכבוד (רמ"א או"ח סימן תקפ"ט סעיף ו, שולחן ערוך או"ח סימן תקפ"ט סעיף ו).

בקידוש לילות החג נאה לגלגל מילה של אמונה: נשים חייבות בקידוש כמו האנשים מכוח זכור ושמור שנאמרו בדיבור אחד, ומתוך כך טוב להטעים בקול את הזכר ליציאת מצרים ואת צל העננים, כדי שהשולחן יהיה בית מדרש של אמונה (ברכות כ ע"ב, שבועות כ ע"ב, שולחן ערוך או"ח סימן רס"א סעיף ב).

חינוך קטנים נעשה כעין דירה: גם אם אינם ישנים כל הלילה בסוכה, מרגילים אותם לאכול ולשהות בה לפי כוחם, כדי ש"למען ידעו" תהיה ירושה חיה ולא סיסמה (שולחן ערוך או"ח סימן תר"מ סעיף ב, משנה ברורה סימן תר"מ ס"ק ה).

טוב לומר מראש בלי נדר כאשר מקבלים מנהג טוב קבוע, כדי שחומרא של חיבה לא תהפוך לנדר שלא מדעת, והכול בשמחה ונחת (רמ"א יורה דעה סימן רי"ד סעיף א).

לקבלה קטנה תחת הסכך יש כוח גדול: לקבוע קמצוץ של דיבור נקי, בלא לשון הרע ומדנים, שהרי הסוכה נקראת צילא דמהימנותא, וחופה זו מבקשת דיבור של אמונה (זוהר אמור קג ע"א).

עיקר העניין: עיקר הדין הוכרע במסורת קדומה. בסוכה פטור נשים נקבע מכוח הלכה למשה מסיני, אף שהיו הוויות חזקות לחיוב הן מצד תשבו כעין תדורו והן מצד יליף חמשה עשר מחג המצות, וכולן נדחו מפני המסורה, וכך הועמד היסוד בסוגיות עצמן בסוכה (כח ע"א). נמצא שאין הפטור תולדה טכנית של זמן גרמא בלבד אלא גזירת הלכה המגדירה את גבול החיוב.

כלל שאף הן היו באותו הנס פועל בעיקרו בתקנות פרסומי ניסא. לפיכך נשים חייבות בד'

9. האם כל גשם בסוכות הוא סימן קללה או שרק בראשון לחג?

בתחילה טיפות קלות ואחר כך זרם בלתי פוסק. השמחה נקטעת, הדפנות נרטבות, הסכך מטפטף, והלב נשבר.

חז"ל מציירים את זה במשל חריף: "דומה לעבד ששפך לו רבו קיתון על פניו ואמר לו אי

דמיין את הסצנה: בית מלא שמחה, שולחן ערוך, נרות חג מאירים, וכל המשפחה נכנסת אל הסוכה לאחר ימי הדין והרחמים. זהו רגע של התחלה חדשה, של ישיבה בצל השכינה, "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל". והנה לפתע הגשם מתחיל לנטוף,

אפשי בשימושך" (סוכה כט ע"א).
כביכול הקב"ה אומר: איני חפץ
בעבודתך עתה. דימוי קשה, נוקב,
כמעט צורב. וכאן מתעוררת השאלה
הגדולה: האם באמת ירידת גשמים
בסוכות היא תמיד סימן קללה? או
שמא אין זה אלא בלילה הראשון,
ששם החיוב באכילת סוכה מוחלט, ובשאר
הימים אין זה אלא מניעת שמחה אך לא אות
רע?

המשנה במסכת תענית מוסיפה נדבך חדש: רבי
אליעזר אומר שמזכירין גבורות גשמים כבר
ביום טוב הראשון של חג, ורבי יהושע אומר
ביום האחרון. ולכאורה משתמע מדבריו של
רבי יהושע, שכל ימות החג אין הגשמים בהם
סימן של ברכה. אם כן, כיצד נבין את דברי
המשנה בסוכה? האם המשל על העבד חל על כל
החג כולו או שמא רק על הלילה הראשון שבו
חובת האכילה בסוכה מן התורה?

הדברים מגיעים לדיון רחב בין הראשונים
והאחרונים, רבינו אפרים, הריטב"א, המשנה
ברורה, וכל אחד מהם נוגע בשאלה זו מזווית
אחרת: מתי הגשם סימן קללה, מתי הוא רק
מניעת מצוה, ומתי הוא אף עשוי להיחשב
כזכות יתירה של מצוה מתוך צער.

הפסוק אומר: "בסוכות תשבו שבעת ימים כל
האזרח בישראל ישבו בסוכות. למען ידעו
דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל
בהוציא אותם מארץ מצרים אני ה' אלוהיכם" (ויקרא כג מב).

רש"י (שם): מפרש ש"כי בסוכות הושבתי" אלו
ענני הכבוד. כלומר עצם הישיבה בסוכה היא
ישיבה בצל ענני שכינה. לפי זה, כאשר יורד גשם
בסוכה ומונע את הישיבה הרי זה כאילו נדחינו
מהצל האלוהי.

הרמב"ן (שם): רואה בסוכה מעמד של הודאה
תמידית על חסדי יציאת מצרים, ועל ההגנה
האלוקית במדבר. ממילא, כאשר מתבטלת
הישיבה בסוכה בגשם כאילו הופרע גילוי אותה
הודאה.

הספורנו (שם): עומד על כך שישראל נצטוו
לצאת מדירת קבע לדירת עראי, כדי שידעו שכל
ביטחונם בה'. ואם יורד גשם ההפרעה עצמה
מלמדת שה' רוצה שנכיר עד כמה אנו תלויים בו
בכל פרט, אפילו בשינה או באכילה הפשוטה
ביותר.

בעל הטורים (שם): רומז בפסוק "למען ידעו
דורותיכם" גימטריה "גשם". לומר לך, שאף
הגשם בסוכה הוא חלק מהידיעה והזיכרון, אך
כשנמשך עד כדי ביטול מצוה הרי הוא סימן
שאין הקב"ה חפץ בשימושנו באותו רגע.

האבן עזרא (שם): מדגיש כי הסוכה עצמה אינה
תכלית אלא אמצעי ל"ידיעה". נמצא שאם ירדו
גשמים נגרעת האפשרות לשבת בסוכה,
והידיעה מתעמעמת. זהו שורש המשל הקשה
של העבד ששפך לו רבו קיתון על פניו.

בפסיקתא דרב כהנא (פיסקא כט): דרשו חז"ל
שישראל יוצאים מדירת קבע לדירת עראי,
ובכך מראים שהכל תלוי ברצונו יתברך. ואם
יורדים גשמים ומונעים ישיבה הרי זה כסימן
שאין רצון ה' בעבודתם באותה שעה.

במדרש תנחומא (אמור פרק כב): נאמר
שישראל יוצאים לסוכה "כדי שידעו
דורותיכם", כלומר זהו מעמד של התקרבות
לאביהם שבשמים. ומבואר שם שאם הגשמים
שוטפים את הסוכה זהו כעין ביטוי לכך
שהקב"ה מסלק פניו מהם, ולפיכך המשל של
העבד ורבו בא להמחיש תחושה זו.

במדרש רבה (ויקרא פרשה ל): "כל זמן
שישראל עושים רצונו של מקום אפילו גשמים
לטובה יורדים בשעתן. ואם אין עושין רצונו
יורדים שלא בשעתן". נמצא שגשם בסוכות,
שבו עיקר המצווה היא הישיבה בסוכה, הוא
ירידה שלא בשעתה, ומורה אפוא על חוסר
רצון.

במדרש שיר השירים רבה (פרשה א): על הפסוק
"הביאני המלך חדריו" דרשו חז"ל שזו הסוכה.
ולפי זה, כשנכנסים לסוכה וגשם מגרשם הרי
זה כאילו יצאו מחדר המלך. זו פגיעה לא רק
במצווה המעשית אלא בעצם הקרבה.

ועפ"י זה נוכל להבין את שאלתנו: האם גשם
בסוכה הוא תמיד אות של דחייה, או שמא
בלילה הראשון בלבד שאז החיוב גמור הוא
סימן קללה, ובשאר הימים אינו אלא ביטול
מצוה אך לא קללה.

במסכת סוכה (כט ע"א): "משנה, ירדו גשמים
מאימתי מותר לפנות? משיסרח המקפה. משל
למה הדבר דומה? לעבד שבא למזוג כוס לרבו
ושפך לו קיתון על פניו" כלומר, עצם ירידת
הגשמים נחשבת כמעין אות שאין רצון ה'
במעשינו, עד שאמרו חז"ל שזהו כמי שדוחה
את עבדו מעל פניו.

בערב סוכות, ותוך כדי דבריו נגע גם בנידון זה, והעיר שמסתבר יותר שאין הבדל שכל החג סימן קללה, אלא שהלילה הראשון חמור יותר, משום שמצות האכילה בו חיובית ומוחלטת.

הגאונים (הובא בר"ן ותוס' רי"ד) חלקו בזה, ויש מהם שאמרו שבליילה הראשון בלבד הוא סימן קללה, שהרי שם אי אפשר לצאת ידי חובה כלל, אבל מכאן ואילך אינו סימן אלא מניעת קיום, ולפיכך אינו נחשב דחייה אלא אי מציאות של מצוה.

המגן אברהם (או"ח סימן תרלט ס"ק ט) דן בדברי הרמ"א שכתב "כשירדו גשמים הוי כאילו שפך לו רבו קיתון על פניו", והעיר שאינו מבואר אם הכוונה דווקא בלילה הראשון או אף בכל שבעת הימים.

המשנה ברורה (שם ס"ק לט) הרחיב בזה והביא את דברי הריטב"א שכתב שכל ימי החג אם ירדו גשמים הרי הם סימן קללה, וכן דעת עוד כמה ראשונים. אולם הזכיר גם את רבינו אפרים שצמצם דין זה ללילה הראשון בלבד.

בשו"ת חתם סופר (חלק א או"ח סימן קצו) כתב שיש לחלק: בלילה הראשון, כיון שיש חיוב גמור של אכילה בסוכה, ירידת גשמים מורה על דחייה חמורה יותר, וזהו סימן קללה גמור. אולם בשאר הימים, כיון שאין חובה מוחלטת אלא באכילת קבע, ממילא הגשמים אינם סימן ברכה אבל גם לא קללה ממש, אלא כעין מניעת רצון שמים.

הפני יהושע (סוכה כט ע"א) נקט שהראיה ממסכת תענית מוכיחה כדעת הריטב"א שכל החג אם ירדו גשמים הוי סימן קללה, שהרי רבי יהושע אמר שאין מזכירין גשמים משום שאין זה סימן ברכה, והרי לא חילק בין ימים.

מרן הבית יוסף (או"ח סימן תרלט ד"ה כתב הכלבו) כבר הביא את דברי הכלבו שכתב שגשמים בחג סימן קללה, ומשמע מלשוננו שאין חילוק בין לילה ראשון לשאר הימים. וכך גם הבין מרן בשולחן ערוך שכתב סתם ולא חילק.

הבכור שור (סוכה שם) כתב טעם נוסף: מפני שכל ימי החג נחשבים "זמן שמחתנו", ואם הגשמים מונעים קיום המצווה הרי זה פוגם בעצם השמחה, ועל כן נחשב סימן קללה בכל החג.

בגמרא תענית (ב ע"א): "מאימתי מזכירין גבורות גשמים? רבי אליעזר אומר מיום טוב הראשון של חג, רבי יהושע אומר מיום טוב האחרון של חג" ולכאורה משמע מדברי רבי יהושע שאין להזכיר גשמים בתחילת החג, כי אינם סימן של ברכה באותה שעה, אלא ביטול שמחת הסוכה.

עוד שם בתענית (ב ע"ב): דנו חז"ל אם ירידת גשם בשעת מצוה היא לטובה או לרעה, ומבואר שלפחות בסוכות אין זה סימן ברכה. ולפי גרסאות מסוימות, אפילו רבי אליעזר מודה שבפועל הגשם נתפס כקללה.

במסכת סוכה (כו ע"א): נחלקו לגבי אכילת לילה ראשון שהיא חובה גמורה. ואם כן, כאשר יורדים גשמים בלילה הראשון, הדבר בולט עוד יותר כ"סימן קללה" שהרי נפסלת האפשרות לקיים מצוה שהיא חובת היום.

ועפ"י זה נוכל להבין את עוצמת השאלה: האם כל ימות החג בכלל דין "כשופך קיתון", או שמא רק בלילה הראשון שבו יש מצות אכילה מן התורה זה נחשב לאות של דחייה, ואילו בשאר הימים אינו אלא גרימת ביטול המצווה אך לא אות רע.

רבינו אפרים (מובא בריטב"א סוכה כט ע"א) כתב בפירושו: ירידת גשמים בלילה הראשון בלבד נחשבת סימן קללה, משום שחובה לאכול בו בסוכה מדאורייתא, וכשנמנעים מכך מחמת הגשם הרי זה כאילו הקב"ה דחה את ישראל ממצותיהם. אבל בשאר הימים אין זה סימן רע, כי סוף סוף אין חובה מן התורה לאכול דווקא בסוכה אלא אם עושה סעודה, וממילא אינו ניכר כקיתון על פניו.

הריטב"א (שם) חלק על כך, וכתב שמדברי המשנה בתענית (ב ע"א) נראה ברור שכל שבעת הימים נחשבים, ואם ירדו גשמים סימן קללה הוא, שהרי רבי יהושע אמר שאין להזכיר גשמים בחג כי אינם סימן ברכה, ולא חילק בין יום ראשון לשאר הימים.

המאירי (סוכה שם) הסביר שהמשל של "קיתון על פניו" בא להראות יחס של דחייה, ולדבריו אין הכרח לומר שזה דווקא בלילה הראשון, אלא בכל עת שגשמים מונעים את מצות הסוכה.

התוספות יום טוב (פסחים ד, א) הביא את שאלת המגיד משנה מדוע לא אסרו מלאכה

הגר"א בביאורו לשו"ע (שם) ציין שנראה כהריטב"א שכל החג כד, מפני שישוד ההשוואה הוא בעצם דחיית המצווה, ואין הבדל אם זה בלילה הראשון או באחרים.

רבנו יוסף חיים הבן איש חי (שנה שניה פרשת האזינו הלכה יא) כתב שהמנהג הפשוט לראות בזה סימן קללה בכל החג, אולם בלילה הראשון החומרא יתירה, שכן נמנעים ממצווה דאורייתא, ובשאר ימים אין זה אלא הימנעות ממצווה דרבנן.

הכף החיים (או"ח סימן תרלט ס"ק פז) הביא את כל הדעות, ופסק למעשה שיש לחשוש לדברי הריטב"א והרבה ראשונים שכל ימי החג בכלל, אלא שיש דרגה מיוחדת בלילה הראשון, שבו החיסרון גדול ביותר.

רבינו יעקב בן חביב, מחבר עין יעקב (סוכה כט ע"א), כתב בפירוש שהמשל של "קיתון על פניו" מלמד שכל ימות החג אם יורדים גשמים אות הוא שאין הקב"ה חפץ בשירות עבדיו.

החיד"א במחזיק ברכה (או"ח תרלט סק"ו) כתב: "ולעניות דעתי נראה דברי הריטב"א שכל שבעה בכלל, דהא בגמרא תענית אמרינן דלאו סימן ברכה נינהו, ולא חלקו חכמים אלא בלילה הראשון שחובה עליו יותר". כלומר החיד"א מחזק את גישת הריטב"א, שכל החג כולו בכלל, ורק הלילה הראשון חמור יותר.

רבי חיים פלאגי ברוח חיים (תרלט סק"ט) האריך בזה, והסביר שבלילה הראשון יש בזה רמז מיוחד, שאז ניכר אם ישראל נכנסים למצווה מתוך קורת רוח או מתוך דחייה, אבל בכל הימים גם כן נחשב סימן קללה, אלא שהעוצמה קטנה יותר.

מו"ר הגר"צ אבא שאול (אור לציון ח"ג פרק ד הלכה ט) כתב בפשטות שהמנהג הרווח לראות בכל ימי החג סימן קללה, אולם אינו אלא רמז וסימן מלמעלה, ולא דין מעכב, שהרי סוף סוף התורה עצמה התיירה מצטער לצאת מן הסוכה.

הראשל"צ הגר"ע יוסף זצ"ל (יחווה דעת ח"א סימן סח) נגע בזה, וכתב שנראה יותר כפוסקים שהחמירו לראות את ירידת הגשמים כסימן קללה בכל החג, מפני שלא מצינו חילוק בגמרא עצמה, אולם למעשה אין בזה שום נפקותא הלכתית אלא רמז בלבד.

ניכנס אל הנפקא מינות ונדייק לפי כל השיטות והדעות שהבאנו, כדי לראות מה יוצא למעשה: א. האם הגשמים בלילה הראשון בלבד נחשבים סימן קללה, או בכל ימי החג: לדעת רבינו אפרים וכן חלק מהגאונים רק בלילה הראשון יש בכך סימן קללה, שכן אז יש חיוב גמור לאכול בסוכה, ונמצא שנדחה לגמרי מן המצווה. בשאר הימים אין זה אלא מניעת מצוה אך לא סימן קללה.

ואילו לדעת הריטב"א, הפני יהושע, החיד"א, הבית יוסף, הגר"א, רוב האחרונים, וכן דעת הכף החיים והבן איש חי בכל ימי החג ירידת גשמים היא סימן קללה, מפני שבכל הימים גשמים מונעים קיום מצות הסוכה, ואינם סימן ברכה כלל.

ב. האם יש מדרגות בחומרת הסימן: גם לדעת המחמירים שכל החג בכלל, יש מעלה מיוחדת בלילה הראשון, שבו יש חיוב גמור לאכול בסוכה, והדחייה חדה יותר. לכן בלילה הראשון הקפידה המשנה יותר, ושם למשל נקטו "קיתון על פניו" בצורה חריפה יותר.

ג. הזכרת גשמים בתפילה: לפי דעת רבי יהושע בתענית אין להזכיר גשמים בחג כי אינם סימן ברכה. נפקא מינה: בלילה הראשון לפי רבינו אפרים, עיקר הסיבה היא מפני ששם קללה, בשאר הימים כבר אין מניעה. ואילו לשיטת הריטב"א והפוסקים שהסכימו עמו כל החג בכלל, ולכן אין להזכיר כלל, עד שמיני עצרת.

ד. יחס ההלכה לרמז זה: לדעת החתם סופר בלילה הראשון זו קללה ממש, ובשאר ימים לכל היותר חיסרון ברכה. לפי הכף החיים אף בשאר הימים זה סימן קללה, אלא שעוצמתו קטנה יותר. לפי האור לציון והיחווה דעת אין זו הלכה מעשית אלא רמז בעלמא, ואין נפקותא למעשה חוץ מהתבוננות מוסרית.

ה. האם מותר לראות בזה גם סימן ברכה: לדעת שיטה מסוימת שהביא המשנה ברורה בשם כמה פוסקים אם ירדו גשמים בלילה הראשון והאדם מתאמץ בכל זאת לקיים מצוה, אפשר לראות בזה ריבוי שכרו, והרי זה כסימן טוב. אך רוב הפוסקים לא הזכירו כיוון זה, אלא קיבלו את המשנה כלשונה: "קיתון על פניו" אות של דחייה.

כאשר המשנה אמרה שירידת גשמים בסוכות דומה לעבד ששפך לו רבו קיתון על פניו, אין הכוונה רק לרמז חיצוני, אלא לגילוי פנימי:

מסוים מצווה, לימוד, מפגש, מיזם הכל מוכן, והנה "יורדים גשמים": מחלה, עיכוב, נסיבות חיצוניות, והכול משתבש. התחושה הטבעית היא של דחייה, של אכזבה, כאילו משהו שופך עלינו מים קרים.

אבל כאן מתגלה העומק: לא כל גשם הוא קללה, אלא הזמנה לבדוק את עצמנו. אם העבודה שלנו מבוססת רק על תנאים חיצוניים, ברגע שמהו נופל הכל מתפורר. אבל אם היא נובעת מדבקות פנימית, הרי שגם אם נמנעו מן המעשה, הלב ממשיך לדבוק בבורא.

כך גם בסוכה אם ירדו גשמים והאדם נאלץ לצאת, אל לו לראות זאת כסתם ביטול, אלא כהזדמנות לבחון את הלב: האם עבודתי תלויה בקירות הסוכה בלבד, או שאני חי עם הקב"ה גם בבית, גם במקום שלא נראית עליו קדושה גלויה?

ובחיים המעשיים: כשיש הפרעות בלימוד התורה, כשיש קשיים בפרנסה, כשבאים ניסיונות משפחתיים השאלה היא אם האדם יודע להפוך את ה"גשם" שנפל עליו להזדמנות לצמיחה, להזכיר לעצמו שהעיקר הוא הלב, ולא רק המסגרת החיצונית.

ובציבור: יש פעמים שבהן הקהילה מתכנסת לדרך מסוימת, ותכניות משתבשות. גם אז, התגובה הנכונה איננה ייאוש אלא חיפוש: איך מגלים את רצון ה' גם כשהדרך שנראתה לנו נסגרת.

עיקר העניין: ירידת גשמים בחג הסוכות היא משל עז ונוקב: עבד שבא לשרת את רבו, ולפתע נשפך עליו קיתון של מים. בתחילה זה נראה כדחייה, כאי רצון. אך בעומק, זהו קול דק מן השמים האומר אל תסתפק בחיצוניות, חפש את הלב.

בלילה הראשון, כשיש חיוב מוחלט של אכילה בסוכה, הדחייה חריפה יותר, עד שנראית כסימן קללה גמור. בשאר הימים, יש שראו בזה רמז בלבד, ויש שראו בזה סימן לכל החג. מכל מקום, המסר ברור: אין די בבניין הסוכה, בקיום המעשים, בקירות ובסכך הקב"ה מבקש אותנו עצמנו, את דבקות הלב הפנימית.

והמסר לחיינו: פעמים רבות השמים שופכים עלינו "קיתון" תכניות נופלות, חלומות

האדם יוצא מביתו, מניח את קביעותו, ונכנס תחת סוכת ה', תחת ענני הכבוד. והוא מצפה עכשיו יאיר עליו אור השכינה, שהרי "בצל שדי יתלונן". ואז לפתע ירדו גשמים, והוא נדחה מן הסוכה. זו חוויה עמוקה של סתירה פנימית: הוא בא לדור אצל הקב"ה, והמציאות עצמה מגרשתו החוצה.

אבל באמת, אין כאן סתירה, אלא לימוד. ללמדנו שהקב"ה אינו רוצה בעבודתנו החיצונית בלבד, אלא מבקש את לבבנו. יש זמן שבו המצווה עצמה נהפכת לבלתי אפשרית, ואז נבחן האדם אם עבודתו נובעת רק מן החובה הפורמלית או שמא הוא מרים עיניו לשמים ואומר: "ריבונו של עולם, גם אם לא תיתן בידי לקיים את מצות סוכה בפועל לבי ונשמתי מסורים לך".

ובזה מתבאר עומק ההבדל בין הלילה הראשון לשאר הימים. הלילה הראשון הוא קבלת עול מלכות שמים על דרך הסוכה, וכאשר אז יורד גשם הרי זה כאילו נסגרה הדלת, וניכר דחייתו. בשאר הימים, אף שיש רמז של קללה, אבל כבר זכה האדם להיכנס לסוכה ולהיקשר למצווה, ואין הגשם אלא מעין תזכורת: דע לך, לא קירות הסוכה הם העיקר, אלא דביקותך הפנימית בבורא.

הגשם הוא פרדוקס: מצד אחד הוא ברכת הארץ "למטר השמים תשתה מים". מצד שני, כשהוא יורד בסוכה הוא מסלק את האדם מן המצווה. ללמדך כל דבר טוב תלוי במקום ובזמן. מה שברכה במקום אחד יכול להיות קללה במקום אחר. זהו שיעור עצום בעבודת ה': לא עצם הדבר מגדיר את ערכו אלא יחסו לרצון ה'.

ובזה טמון לימוד מוסרי לאדם. פעמים רבות אנחנו משקיעים במעשה טוב, ובאה מציאות וחוסמת אותנו חולי, טירדא, עיכוב. קל לחשוב: אם כך, אולי אינני רצוי. אבל חז"ל מלמדים: אין זו דחייה מוחלטת, אלא פנייה מהקב"ה אל לבבך "אל תישאר רק בעשייה החיצונית, תביא לי את ליבך".

וכך הופך סימן הקללה לסימן של בירור: עד כמה עבודתך לשם שמים, עד כמה הנך דבוק בו גם כשנסגרו שערי המעשה.

הדימוי של "קיתון על פניו" נוגע עמוק לחיי היום יום. כמה פעמים אנחנו מתכוונים לדבר

הרי לנו כי "אין שום עצב למי שמכיר את אור האורות של האמת". גם כשנדמה שמים סוערים עוטפים אותנו, עצם הדבקות בה ובתורתו הופכת את סימן הקללה לסימן חיים, ואת הקיתון על פנינו לרחיצת לבנו במים טהורים.

מתרסקים, מצוות שאי אפשר לקיים כמתוכנן. ובאותם רגעים עלינו להיזכר שהעיקר איננו רק המעשה אלא הקשר, לא רק החיצוניות אלא הפנימיות. אם הלב דבוק בריבונו של עולם גם הגשם נהפך לטל של ברכה.

"ותן חלקנו בתורתך"

זה התחיל כמעט בצנעה. עלון אחד, מודפס בפשטות, מחולק לשולחנות שבת. כמה רעיונות קצרים, שורה של הלכה, פסקה של מחשבה. לאט לאט מצאו דברי העלון את דרכם אל לבבות האנשים. אנשים מספרים: העלון שינה לנו את שולחן השבת, כל המשפחה מחכה לקרוא אותו. אחרים מעידים: למדנו את פרשת השבוע עשרות שנים, ופתאום גילינו אותה מחדש. יש שאמרו: העלון שינה לנו את צורת החשיבה, הוא התחיל להפעיל לנו את גלגלי המוח. ובכל שבוע נוסף עוד ניצוץ קטן.

שנים חלפו. העלון גדל. נוספו מדורים חדשים, נושאים מרתקים, הלכות מעשיות, דברי חיזוק, מחשבות לעומק. מאות עלונים נכתבו, אלפי עמודים הודפסו. הם נאספו בבית אב של תלמידי חכמים, בבתי כנסת, בבתים. דפי נייר פשוטים אך דיבוריהם היו מלאים אור.

והנה, עתה, אחרי מסע של שנים כל האוצר הגדול הזה מתאגד לכדי יצירה אחת אדירה:

חמישה כרכים מפוארים על פרשיות השבוע ושלושה כרכים על המועדים. ספרים שיחזיקו בין דפיהם את עמל השנים, את ההשראה ואת הרגעים שבהם עלון קטן הפך למגדל של תורה.

אך יש עוד שלב במסע הזה והוא מזמין אותך. הספרים הללו לא נכתבים על נייר בלבד. הם נכתבים בזכות ובשותפות.

הקדשה נצחית בכרך שלם, בפרשה מסוימת ביום היארצייט, או בפרק לעילוי נשמת יקירך היא הדרך שלך להיות חלק מן המסע. שמך ושם יקירך יחרטו בדפי תורה חיים, ויזכו להיקרא בכל מקום שבו ייפתחו הספרים, בכל זמן שבו יילמדו. יש מי שמנציח בניין. יש מי שמקים גשר. אך יש מי שמקים דברי תורה וזוהי הנצחה שאין לה קץ. בכל בית, בכל שולחן, בכל שיעור יעמדו דבריך חיים, יוסיפו אור וזכות, וילוו את נשמות יקירך לעולם.

לפרטים נוספים והקדשות: הרב יוסף ויצמן 052-8144488

הצטרף למסע. היה שותף בזיכוי הרבים ובהפצת התורה. קנה חלק נצחי בספרי התורה וקנה את עולמך.

10. האם כל אדם יכול להחליט שהוא מצטער מהסוכה ולמרות שלשאר האנשים אינו מפריע?

שיש מקום להבין שכל אדם יכול לומר מצטער אני גם בדבר שאין רוב בני אדם מצטערים ממנו.

על כך דנו רבים מן האחרונים, אם ההיתר של רב יוסף נאמר רק עליו מפני שהיה ידוע כאנן דעת, או שכל מי שידוע בעצמו שהוא אנן דעת יכול להיפטר, או שמא אין זה אלא כשהצער הוא דבר שדרך רוב בני אדם להצטער ממנו.

נאמר בתורה "בסכת תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסכות למען ידעו דורותיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים אני ה' אלוהיכם" (ויקרא כג מב-מג).

רש"י (שם פסוק מג) כתב: "כי בסכות הושבתי ענני כבוד היו שהקיפן בהם להגן עליהם מן החמה ומן השרב". הרי שמהות הישיבה בסוכה היא חווית החסות האלוהית.

דמיון את ימי חג הסוכות, עת ישראל כולם יוצאים מדירת קבעם ונכנסים אל דירת עראי לצילא דמהימנותא. והנה יושב אדם בסוכתו, והרוח נושבת או הצינה חודרת או קיסמי הסכך נושרים אל מאכלו, והוא חש מצוקה ואי נוחות.

נשאלת השאלה: האם כל אחד יכול להחליט על דעת עצמו שהוא מצטער ופטור מן הסוכה, אף אם לרוב בני האדם אין בכך צער כלל, או שמא אין הדבר תלוי ברגשותיו האישיים אלא במה שדרך רוב בני אדם להצטער ממנו?

הטור (או"ח סימן תר"מ) וכן פסק הרמ"א (שם ס"ק ד) כתבו שאין כל אדם יכול לומר מצטער אני להיפטר, אלא בדבר שדרך בני אדם להצטער בו. אולם הב"ח (שם ס"ק ג) הקשה מדברי הגמרא במסכת סוכה (כט ע"א) שרב יוסף פטר את עצמו מפני שהרוח הביאה קיסמים על מאכלו, ואמר לדידי כיון דאנינא דעתי כמשתסרח המקפה דמי. והרי"ף (סוכה יג ע"א) והרא"ש (סימן כ) הביאוהו להלכה. נמצא

בדבר שהוא יחידי ונדיר בטלה דעתו אצל הכלל?

הרי"ף במסכת סוכה (דף יג ע"א מדפי הרי"ף) העתיק להלכה את דברי הגמרא שרב יוסף יצא מן הסוכה מפני שנשרו קיסמים על מאכלו ואמר "אנא דאנינא דעתי". הרי"ף לא הסתייג ולא הגביל את הדבר, ומבואר בדבריו שכך היא ההלכה, שאף אדם יחיד אנין דעת נחשב כמצטער.

הרא"ש במסכת סוכה (פרק ב סימן כ) הביא אף הוא את הסיפור של רב יוסף ופסקו להלכה. גם כאן אין כל הסתייגות, משמע שדעתו הייתה שכל מי שמרגיש צער אישי אף שאינו מצוי אצל הכלל, הרי הוא בכלל מצטער ופטור מן הסוכה.

הרשב"א בחידושו לסוכה (דף כט ע"א) פירש שהטעם הוא שמצות סוכה נאמרה "תשבו כעין תדורו", וכל דבר שבדירה רגילה היה מונע את האדם מלשבת שם, הרי הוא פטור גם בסוכה. וממילא גם צער פרטי של יחיד, אם אמיתי הוא, בכלל זה.

הריטב"א בסוכה (דף כט ע"א) כתב: "כל דבר שמצטער בו האדם עד שאין דר בביתו כך פטור מן הסוכה". ומבואר שגם אם זה אינו צער המשותף לכלל האנשים, מכל מקום כל צער שיש בו ממש, דינו שווה.

לעומת זאת, יש ראשונים שהבינו שרק בדבר שהוא צער המצוי אצל רוב בני אדם נחשב כמצטער, אבל צער יוצא מן הכלל בטלה דעתו. יסוד זה עולה מדברי רש"י (סוכה כה ע"ב) שכתב "צערא דממילא כגון חמה או צינה או סירחא", משמע שהפטור הוא דווקא בצער ברור ומצוי.

נמצא כי בדברי הראשונים עצמם יש מקום לבירור: האם צער סובייקטיבי של יחיד די בו לפטור, או שצריך שיהיה זה צער המוגדר אצל רוב בני אדם.

הטור, (או"ח סימן תר"מ): "ואין כל אדם יכול לומר מצטער אני להיפטר, אלא בדבר שדרך בני אדם להצטער בו". הטור קובע גבול ברור: לא כל תחושת צער סובייקטיבית פוטרת, אלא רק מה שנחשב צער אצל רוב בני האדם.

הרמ"א, שולחן ערוך (או"ח סימן תר"מ סעיף ד): "ולא יוכל אדם לומר מצטער אני, אלא

הרמב"ן (שם) ביאר: "כי בסכות הושבתי ... שנדע לדורות כי בסכות ממש ישבנו במדבר", או בענני הכבוד, להראות שהחיים במדבר היו מסורים ביד ההשגחה.

הספורנו (שם) כתב: "למען ידעו דורותיכם שישבתם במדבר לא הייתה במקרה אלא בהשגחת השם", ומכאן שמצוות סוכה נועדה להשריש ידיעה זו.

בעל הטורים ציין ש"סכת" גימטרייה "צל", לרמז על הצל האלוקי הפרוס על ישראל.

הכלי יקר (שם) הוסיף שציווי זה בא ללמד שכל העולם הזה איננו אלא דירת עראי, והקביעות האמתית היא תחת סוכת ה'.

מתוך דברי המפרשים מתחדדת ההבנה כי הסוכה איננה רק מקום ישיבה חיצוני אלא גילוי של השגחת ה'. ולכן מתעוררת השאלה: אם הסוכה נועדה לחנך את האדם לביטחון בה', האם רשאי כל יחיד לטעון שמצטער הוא ולצאת מן הסוכה, או שהפטור ניתן רק כאשר הצער הוא דבר המקובל על דרך כל בני אדם?

בגמרא מסכת סוכה (דף כו ע"א) נאמר: "מצטער פטור מן הסוכה". ופירש שם רש"י: "מצטער כגון שנופלים קיסמין מן הסכך לתוך עיניו, או שריח רע בא לו בסוכה". הרי שמצוות הישיבה בסוכה נועדה להיות לדירה ולא לצער, ולכן במקום צער פטור.

עוד בגמרא מסכת סוכה (דף כט ע"א) מסופר: "אביי הווה יתיב קמיה דרב יוסף במטללתא, נשיב זיקא וקא מייתי ציבותא, אמר להו רב יוסף פנו לי מנאי מהכא. אמר ליה אביי והאנן תנן משתסרח המקפה. אמר ליה לדידי כיון דאנינא דעתי – כמשתסרח המקפה דמי". מבואר מכאן שרב יוסף פטר את עצמו מן הסוכה מחמת רגישותו המיוחדת, אף על פי שלא היה בכך צער לרוב בני האדם.

ובגמרא מסכת סוכה (דף כה ע"ב) לעניין שומרים שפטורים מן הסוכה, כתב רש"י: "צערא דממילא כגון חמה או צינה או סירחא". מכאן יסוד גדול: צער הבא ממילא פוטר מן הסוכה, ואין חיוב לאדם לשבת במקום שמצטער.

המקורות מן הגמרא הם הבסיס לשאלתנו: האם כל אחד רשאי להגדיר עצמו כמצטער, או שרק בדבר שדרך בני אדם להצטער בו, ואילו

בדבר שדרך בני אדם להצטער בו". הרמ"א העתיק להלכה את לשון הטור, וביסס את הכלל שרק צער המצוי פוטר.

הב"ח (או"ח סימן תר"מ ס"ק ג): הקשה על דברי הטור והרמ"א מדברי הגמרא על רב יוסף. "והרי אמר רב יוסף לדידי דאנינא דעתי כמשתסרח המקפה דמי". ומבואר שכל אדם לפי רגישותו נידון. ותירץ: ייתכן שדווקא אניני הדעת, שכך דרכם, נחשבים רבים, ולכן צערם נחשב צער ממשי. עוד כתב שבמקומות קרים כגון ארצות רוסיה, צינה נחשבת צער המצוי אצל כולם, וכולם פטורים.

הט"ז (או"ח סימן תר"מ ס"ק ו): הקשה על הרמ"א: "והא מצינו שרב יוסף היה אנין דעת ופטור". ותירץ: "כל אניני הדעת שווין בזה, ולגבי ידיהו מקרי רבים, ואין לומר בטלה דעתם אצל כל אדם". כלומר, אם אדם ידוע כאנין דעת, דינו כרבים.

המגן אברהם (או"ח סימן תר"מ ס"ק ד): פירש שהפטור של רב יוסף אינו ראיה לכל אחד, אלא מפני שהיה ידוע כענין דעת, לכן נחשב צערו כצער אמיתי. אולם סתם אדם אינו יכול לומר כן.

המשנה ברורה (סימן תר"מ ס"ק יט): הביא את דברי המגן אברהם ופירש: "דבעינן שיהא ידוע שהוא מאניני הדעת, ואז מקרי צער, אבל סתם אדם אינו יכול לטעון כך". אלא שבשער הציון (ס"ק מג) הביא דעות החולקים וכתבו שאף אם אינו ידוע לאחרים, כל שידוע בעצמו שהוא מצטער, די בזה, ואין דברי המגן אברהם מוכרחים.

הביכורי יעקב (סימן תר"מ ס"ק יב): כתב בפירוש שאין דברי המגן אברהם מוכרחים, אלא כל שאדם ידוע בעצמו שאינו יכול לשבת בסוכה מחמת הצער, הרי הוא פטור.

הכף החיים (או"ח סימן תר"מ ס"ק לח): סיכם את הדעות: יש אומרים דבעינן צער המצוי אצל כל אדם, ויש אומרים שאף צער מיוחד לאדם מסוים פוטר. ולמעשה כתב שאם ברור לאדם שמצטער באמת, יכול לצאת, אך לכתחילה לא ימהר להקל אלא אם כן יש לו צער ממשי.

רבנו יוסף חיים בבן איש חי (שנה ראשונה, פרשת האזינו הלכה ט): פסק שאם יש צינה גדולה בסוכה עד שמצטער, פטור מליישב בה,

"דסוכה ניתנה לדירה ולא לצער", ואף אם לא מצטערים אחרים, כל שמצטער בעצמו – פטור.

הראש"ל"צ הגר"ע יוסף בחזון עובדיה (סוכות, עמוד רמו) כתב: "אין כל אדם רשאי לטעון מצטער אני להיפטר, אלא אם כן יש צער אמיתי, אך אם ידוע בעצמו שאינו יכול לשבת פטור, ואין לומר בזה בטלה דעתו". ומוסיף: "שכן מוכח מסוגיא דרב יוסף דאנינא דעתיה, דכל שניכר אצלו שהוא מצטער, פטור".

מו"ר הגרב"צ אבא שאול באור לציון (חלק ג פרק יט הלכה ה) פסק: "מי שמצטער בסוכה, אפילו אין אחרים מצטערים בכך, כל שיש לו צער אמיתי פטור". אולם הוסיף שמי שרק מחפש תואנה לפטור עצמו, אין דבריו נשמעים, ורק צער אמיתי משחרר מן החיוב.

נמצא שכל האחרונים נחלקו בביאור סוגית רב יוסף: האם צער פרטי נחשב צער גמור, או שמא רק צער המקובל אצל רוב בני אדם. להלכה רוב הפוסקים הסכימו שמי שיש לו צער אמיתי בסוכה פטור, אף שאין שאר בני אדם מצטערים בכך, ובלבד שאין זו טענת שווא אלא תחושת צער ממשי.

ומן העולה מהדברים יוצאים הרבה נפקא מינות הלכה למעשה: נפקא מינה ראשונה. מי שטוען צער מחמת רגישות אישית כגון קיסמי סכך שנושרים על המאכל או רעש קל מבחוץ. לדעת הטור והרמ"א צריך שיהיה זה דבר שדרך בני אדם להצטער בו ורק אז ייפטר. לדעת הב"ח והט"ז וכל שדומה לרב יוסף אנין הדעת הרי צערו נחשב צער של רבים לגביו והוא פטור. למעשה אם אכן רגישותו מוכרת לו כאמתית ואינו מחפש תואנה רשאי לצאת בלא חשש.

נפקא מינה שניה. האם צריך שיהיה ידוע לאחרים שהוא אנין הדעת. מהמגן אברהם משמע שצריך שיהא ידוע כך ברבים. מהב"ח ומהשער הציון עולה שגם ידיעה עצמית מספקת אם האדם מכיר בצערו באמת. בפועל אם זו הכרה פנימית מוצקה והוא אכן מצטער אינו זקוק לאישור חיצוני.

נפקא מינה שלישית. צער צינה או חום. בארצות קרות או בגל קור לילי אם האדם מצטנן או סובל צער ממשי פטור אף אם חברו מחוסן יותר. ואם יש אמצעי סביר להסרת הצער כגון לבוש חם שמכה או תנור בטיחותי מן הדין להעדיף תיקון הצער ולקיים ישיבה בסוכה.

אין זו עוד דירה אלא מאסר.
התורה לא נתנה מצות עינוי אלא
מצות דירה תחת צל השכינה.

זה מלמד אותנו יסוד גדול בעבודת
ה'. יש מצוות שמטבען כרוכות
במסירות ובמאמץ, אבל יש מצוות

שתכליתן דווקא להשרות נחת ולגלות שהחיים
עם ה' אינם עול אלא מתיקות. הסוכה נועדה
להיות חיבוק, מחסה, מקום שבו האדם חש
אהבה והגנה. לכן במקום שהסוכה נהפכת
לצער פטור הוא.

המסר העולה מכאן לחיי האדם כולו הוא לדעת
את האיזון: לא לרמות את עצמו ולמצוא
תואנות, אך גם לא להחמיר עד כדי סבל מיותר.
עבודת ה' נעשית לא רק בעמל אלא גם בשמחה.
הסוכה היא שיעור חי אין עניינה להכאיב אלא
לקרב, לא להכביד אלא לחבק.

יש כאן מחשבה פנימית עדינה. הסוכה מלמדת
אותנו שהעולם הזה כולו איננו אלא דירת עראי,
מקום מעבר שבו האדם עובר את ימי חייו עד
שיגיע אל ביתו האמיתי בעולם הבא. אם כך,
איך ייתכן שדווקא במצווה זו יישב האדם
בצער? הרי מטרת הסוכה להשרות ביטחון
ושמחה תחת כנפי השכינה, ולא להכניס את
האדם למועקה.

רב יוסף שאמר "אנא דאנינא דעתני" מגלה לנו
נקודה עמוקה: כל אדם צריך להכיר את עצמו.
יש מי שנראה לרבים כקטנוני, אך באמת הוא
בעל נפש עדינה, וכל קוץ קטן מפריע לו. התורה
לא אומרת לו "בטלה דעתך", אלא מכירה בכך
שמדידת הצער תלויה במציאות האישית. זהו
שיעור מוסרי עצום לא למדוד אחרים במידת
עצמך, ולא למדוד עצמך במידת אחרים, אלא
לדעת את מקומך, להכיר את נקודות החולשה
שלך, ולדעת מתי עבודת ה' שלך מחייבת מאמץ
נוסף ומתי פוטרת אותך מלסבול.

ובכך נרמז מסר לכל חיי האדם: הקב"ה חפץ
באדם כפי שהוא, לא בדמות מדומינת. מצוות
הסוכה היא דירת אמת דירת עראי שמזכירה
לאדם את ערכו גם כשהוא חלש או עדין.

יש כאן לקח מעשי ברור. בחיי היום יום כולנו
נתקלים במצבים שבהם אנחנו מצטערים:
בעבודה, במשפחה, בחיי הרוח. השאלה היא
האם עלינו להכריח את עצמנו להמשיך למרות
שהדבר גורם לנו עינוי, או שמא מותר להכיר

נפקא מינה רביעית. נזילות וריח. אם רטיבות
יורדת מן הסכך או שעולה ריח מעופש מן
הדפנות והאדם נחלש או נגעל עד שאין דר
בביתו כך פטור מיד. אם אפשר לתקן במהירות
כגון להזיז מקום השולחן להחליף מחצלת או
לאוורר חובה לתקן ולקיים מצוה.

נפקא מינה חמישית. שעה חולפת לעומת מצב
קבוע. ברוח פתאומית שמביאה קיסמים על
השולחן ויוצרת צער זמני רשאי לצאת עד
שיעבור הצער ושב ויכנס כאשר נתרצה מזג
האוויר. בצער קבוע שאינו בר תיקון באותה עת
פטור לכל משך הקיום של אותו צער.

נפקא מינה שישית. לילה מול יום. יש הסובלים
בלילה מקור או מרעש שכנים באופן שאינם
יכולים לישון כלל. כיון שתשבו כעין תדורו אם
בבית היה נכנס לישון במקום אחר כן דינו
בסוכה ופטור משינה באותה עת. ביום בשעת
אכילה אם ניתן לאכול בנחת בתוך הסוכה אינו
נפטור בטענת צער הלילה.

נפקא מינה שביעית. אדם עם מצב רפואי רגיש
כגון אסתמה אלרגיה לאבק סכך או כאבי ראש
שנגרמים מריח הסכך או מהרוח הקרה. אם
הצער ניכר וממשי פטור. אם יש פתרון פשוט
ובטוח כגון מסנן אוורור תרופה או החלפת
מקום בסוכה יש למצותו תחילה.

נפקא מינה שמינית. מקום שאין סוכה אחרת
לעומת מקום שיש חלופה. אם יש סוכה נוספת
בבית אחר או בחצר אחרת ללא הצער עדיף
לעבור אליה ולקיים המצווה שם. אם אין
חלופה והצער ממשי פטור בלא אשמה.

נפקא מינה תשיעית. ברכת ליישב בסוכה. מי
שיצא מחמת צער באמצע סעודה ונרגע הצער
וחוזר אחר כך לאכול קביעות נוספת יברך שוב
ליישב בסוכה. אם רק חזר להשלים מעט
אכילת עראי בלי קביעות אין ברכה חדשה.

נפקא מינה עשירית. חשש תואנה. אם ברור למי
שיודע את עצמו שאינו מצטער אלא מבקש
קולה אין זו טענת מצטער. בית דין של לב יודע
כי לפני מי שאמר והיה עולם. אבל אם הצער
אמיתי אף שאינו שכיח אצל שכניו אין אומרים
בטלה דעתו.

נראה כאן נקודת עומק: מצות הסוכה מצווה
אותנו "תשבו כעין תדורו". הדירה היא מקום
מנוחה ורגיעה. אם הסוכה הופכת לבית של צער

בצער ולדעת לשחרר. דיני "מצטער בסוכה" מגלים לנו את הדרך: אם הצער הוא אמיתי וממשי אין חובה להמשיך בכוח. התורה עצמה לא חפצה שנסבול לשם שמים, אלא שנעבוד אותו מתוך שמחה ונחת.

דירה של סבל. לכן מי שמצטער באמת פטור מן הסוכה, גם אם צערו איננו מצוי אצל כל בני אדם, ובלבד שהוא אמיתי ונוגע ללב. הראשונים והאחרונים לימדונו שאין כאן פתח לתואנה אלא דין של חמלה, כדי שלא יהפוך חג השמחה למצוות עינוי.

באותה מידה, עלינו להבחין בין צער אמיתי לבין תואנה. יש מצבים שאדם מתרץ את עצמו כדי להימלט מחובותיו. לזה לא התכוונה תורה. אבל כשיש קושי אמיתי התורה חומלת ואומרת: אל תכריח את עצמך. זהו כלל גדול גם בחיים לדעת לאזן בין מחויבות לבין שמירה על הגוף והנפש.

וכאן טמון סוד עדין: הסוכה עצמה מלמדת אותנו שיעור לחיים לא כל אחד דומה לחברו, ויש מקום להכיר ברגישות האישית של כל אדם. כשם שרבי יוסף אמר "אנא דאנינא דעתי", כך כל אחד נבחן לפי מדרגתו ומציאותו. התורה מבקשת שנשב בצילא דמהימנותא מתוך שמחה, ומתוך נחת, לא מתוך כפייה.

כך מתגלה הדרכה מעשית לחיי היום יום: לא להחמיר על עצמנו יתר על המידה עד שנישבר, ולא לחפש פתחים של תירוצים. לחיות מתוך אמת, להכיר בצער הראוי לשמו, ולדעת שגם בו הקב"ה מצפה מאתנו לשמור על שמחה פנימית ולמצוא דרך ישרה לעבודתו.

פיוט המסתתר בסוכה אומר: צל הסכך המתנועע ברוח אינו רק מחסה אלא ליטוף. ריח העצים והקירות הארעיים אינם רק זכר לנדודים אלא חיבוק של שכינה. ואם הצער מכסה את פניו התורה אומרת "צא החוצה, כי איני חפצה בצערך אלא בשמחתך". בזה נגלה היופי של מצות סוכה בית עראי שבו מתגלה בית הנצח, שמחת עולם בצלו של מקום.

עיקר העניין הוא שמצות הסוכה ניתנה "תשבו כעין תדורו" דירה של נחת ושל שמחה ולא

11. כאשר החזאים אומרים שירד גשם בליל סוכות האם מותר לישון מחוץ לסוכה?

חג הסוכות, חג האמונה והביטחון, נושא בקרבו דילמות עדינות ונשגבות. הרי מצות הישיבה בסוכה אינה רק ישיבה חיצונית אלא כניסה לדירת עראי שבה נבחנת נאמנותנו תחת צל האמונה.

כאשר יורד גשם? האם לא נשללה מטרת הסוכה כאשר איננה מגינה מן המטר?

אך מה יעשה האדם כאשר שומע את החזאים צופים גשם בליל סוכות? האם חייב בכל זאת להניח ראשו בסוכה ולישון שם עד אשר ירדו בפועל הטיפות הראשונות, או שמא עצם העובדה שצפוי לרדת גשם כבר הופכת אותו ל"מצטער" הפטור מן הסוכה? והרי בביתו הפרטי ודאי לא היה הולך לישון בחדר שיודע מראש שהגשמים יפריעו את מנוחתו. האם תחזית מזג האוויר יוצרת מציאות הלכתית חדשה או שעלינו להמתין עד שתבוא ההצפה ממש ותגרום צער מוחשי?

הרד"ק (שם): "וסוכה תהיה לצל ענן ה' יכסה עליהם להיות להם במקום סוכה לשמירה מן החום ומן הגשם". הרי שהסוכה היא דימוי לענן כבוד, ובמצב שהגשם חודר פנימה הרי לא מתקיימת המטרה, והאדם מצטער. מזה משמע שכשם שבענני הכבוד לא היה מקום לצער, כך גם סוכה שבגשם אינה עוד בגדר סוכה ראויה.

המצודת דוד (שם): "וסוכה תהיה לצל הסוכה הזאת תהיה לצל ביום מן החורב ולמחסה מן הזרם". ביאר בפשיטות שהתכלית של הסוכה היא הגנה והצללה. וכאשר בפועל אין היא מגינה אלא מכניסה צער, שוב אין בה את מהותה.

הפסוק אומר "וסוכה תהיה לצל יומם מחורב ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר" (ישעיה ד, ו).

המלבי"ם (שם): "וסוכה תהיה לצל יומם מחורב מציין כי הסוכה נועדה לשמור על האדם מפני החיצונים, מן החום ומן הגשם. ובזה נודע כי אין השם חפץ בצערם אלא בשמירתם". הדברים מאירים שגם בסוכת החג אין מטרת המצווה לגרום סבל אלא לשמש דירה שמגינה,

רש"י (שם): "למחסה מגשמים, ולמסתור מרוחות". מבואר בדבריו שסוכת ה' נועדה לשמש כמקום הגנה מן המטר והסער. ולכאורה קשה אם כן, כיצד נבין את מצות ישיבת הסוכה

שלדעת הר"ן אין לסמוך על כך
אלא כשכבר התחיל לרדת בפועל.

הב"ח (או"ח סימן תרל"ט ד"ה
כתב הרא"ש) ביאר את שיטת
הראשונים, ועמד על כך שאין די
בחשש רחוק אלא צריך צער קרוב

ומוחשי. לדבריו, עצם החשש שירד גשם אינו
פוטר, אלא אם כן רואה בעיניו את השמים
מתקדרים בעננים באופן ברור, וזה גופא נחשב
צער.

הט"ז (או"ח סימן תרל"ט ס"ק ה) כתב שאף על
פי שחז"ל נתנו שיעור "משתסרח המקפה", אין
הכוונה דווקא למקרה זה, אלא לכל צער אמיתי
שמפריע לשיבה בסוכה. נמצא שלדבריו גם
במקרה של ציפייה ברורה לצער קרוב כגון
רוחות קשות או עננים שחורים המודיעים על
גשם הרי זה בכלל מצטער.

המגן אברהם (סימן תרל"ט ס"ק י"ג) עמד על
כך שדין מצטער בסוכה נלמד מתשבו כעין
תדורו כל דבר שאדם לא היה דר בו בביתו אינו
מחויב בו גם בסוכה. ואם כן, כשם שבביתו לא
היה הולך לישון בחדר שבטוח שיחדור אליו
גשם באמצע הלילה, כך גם בסוכה אינו מחויב
בכך.

הכהן הגדול מאחיו במשנה ברורה (סימן
תרל"ט ס"ק ל"ה) מביא את שיטות הראשונים,
ומציין שהשיעור "משתסרח המקפה" הוא
דוגמה, והעיקר הוא כל דבר שהסוכה גורמת לו
טירדא שאין דרך בני אדם לישב בה, שאז הוא
פטור. מכל מקום נקט שהפטור אינו חל אלא
כאשר אכן יש מציאות ממשית של צער ולא
חשש גרידא.

הגר"י זילברשטיין בספרו חשוקי חמד (סוכה
דף כט ע"א) הביא למעשה את שאלתנו
מהמציאות החדשה – חזאים וצפי מזג האוויר.
העלה שהדבר תלוי ממש במחלוקת הריטב"א
והר"ן. שלדעת הריטב"א כיון שכבר רואים בעין
מציאות שעתיד לרדת גשם, פטור אפילו קודם
שירדו בפועל. ולדעת הר"ן אין להקל בכך כל
עוד לא ירדו בפועל גשמים. והוסיף שהחילוק
בין אכילה לשינה עשוי להיות משמעותי, מפני
שצער השינה גדול יותר.

הב"ח, (או"ח סימן תרלט ד"ה כתב הרא"ש)
מדגיש שעיקר דין מצטער נמדד בצער המצוי
והקרוב, לא בחששות רחוקים. אם ניכרת

וכאשר היא נהפכת למקום צער הרי אין זה
רצון המצווה.

נמצא שמפרשי הפסוק כולם מדגישים שתכלית
הסוכה היא הגנה ומחסה, וכשבאה מציאות של
מטר החודרת לתוכה היא עצמה מאבדת את
טעם מהותה. מכאן נוכל להבין היטב את היסוד
בהלכה של "מצטער פטור מן הסוכה".

בגמרא במסכת סוכה (דף כח ע"ב) שנינו:
"משירדו גשמים, מאימתי מותר לפנות?
משתסרח המקפה". כלומר, שיעור הפטור מן
הסוכה תלוי בצער שנגרם מהגשמים עד כדי
לקול תבשילו של אדם.

רש"י (דף כח ע"ב) פירש "משתסרח המקפה
כגון עדשים שנתבשלו ונפגמו מחמת המטר".
כלומר, הצער נמדד לפי שיעורו של מאכל פשוט
שנפסד מן הגשם, ללמד שהפטור נובע לא מעצם
ירידת הגשמים אלא מן הצער המעשי שנגרם.

בתוספות (דף כט ע"א ד"ה משתסרח) כתבו
שהטעם שנקטו חז"ל "מקפה" ולא "פת" מפני
שמקפה מתקלקלת במהרה, ולמדו מזה שכל
שהסוכה גורמת לו טרדה מיותרת הרי זה בכלל
מצטער.

הרא"ש (פרק ב סימן יג) העתיק להלכה שמותר
לצאת מן הסוכה כשנגרם צער מחמת גשמים,
והוסיף שהשיעור משתנה לפי מצב האדם "כל
דבר שדרך בני אדם להצטער בו מקרי צער".

הריטב"א (שם דף כט ע"א) חידש חידוש נוגע
ממש לשאלתנו: אם לא ירד עדיין הגשם אלא
שמים מתקדרים בעבים ונראה שעתיד לרדת,
כבר רשאי לאכול חוץ לסוכה, שאין מטריחים
אותו להיכנס עד שיתחיל לסבול ממש.

מאידך הר"ן (דף יג ע"א מדפי הרי"ף ד"ה
מתני') חלק וכתב שאין לסמוך על סברא זו בלא
ראיה ברורה, ומכל מקום משמע מדבריו
שדווקא אם כבר נכנס והתחיל באכילה אין
מוציאים אותו עד שישסרח המקפה, אבל אם
עדיין לא נכנס כל שמצטער מחמת הגשמים
מותר להימנע, אלא שבסוף הודה שאינו מברר
מסברתו כי אין ראיה ברורה.

נמצאנו למדים מדברי הגמרא והראשונים
שהפטור מן הסוכה תלוי בצער ממשי, אלא
שלדעת הריטב"א גם ראיית סימני הגשם
מראש מהווים צער שדי בו כדי לפטור, בעוד

מציאות שתגרום טירדא שאין דרך בני אדם לדור בה, הרי זה בכלל מצטער. בנידוננו, תחזית שמבוססת על סימנים ניכרים וקרובים לשעה הבאה תיחשב שיקול, אך לא חשש רחוק.

הט"ז, (או"ח סימן תרלט ס"ק ה) מפרש ששיעור "משתסרר המקפה" הוא דוגמה, והעיקר כל צער אמיתי שמונע דירה כסדר. השלכה. לשינה, שהטרדה בה חמורה יותר מאכילה, יש מקום לפטור מוקדם יותר כשהצער צפוי וממשי.

המגן אברהם (או"ח סימן תרלט ס"ק יג) קושר את דין מצטער ל"תשבו כעין תדורו". כל מה שבביתו לא היה דר בו, אינו חייב בו בסוכה. השלכה. אם אדם רגיל שלא להירדם בחדר שמסתבר שיגיעו אליו גשמים באמצע הלילה ויעירוהו, גם בסוכה אינו מחויב להתחיל לישון כשמסתמן צער קרוב.

המשנה ברורה (סימן תרלט ס"ק לה) מסכם שעיקר הדין תלוי בצער ממשי ולא בחשש גרידא, אבל מודה שהשיעור של מקפה הוא רק דוגמה, וכל טירדא המקלקלת את דרך הדירה בכלל. נפקותא. לעניין תחזית, אם היא יוצרת ודאות קרובה לטרדת שינה, יש מקום לפטור. אם היא מסופקת ורחוקה, אין לפטור מקודם.

ובשער הציון (שם ס"ק כט) מטעים שמקום שיש ספק ברכה, נלך לקולא בברכות, אך לגבי עצם הפטור הכלל הוא כמידת הצער. יישום. אם ההתארגנות לשינה תחייב ברכה ואחר כך יציאה ודאית מחמת מטר, מן הראוי להיזהר בסדרי הברכות ולהימנע ממצב של ברכה לבטלה.

ערוך השולחן (או"ח סימן תרלט סעיפים יז כ) כותב בפשיטות שירידת גשמים היא סימן שאין כאן דירה, ודין מצטער רחב לפי מנהגי המקום וזמן. ולענייננו. אם דרך בני אדם במקום זה להימנע מתחילת שינה כשמזג האוויר הקרוב מעיד על הפרעה ממשית, ייחשב מצטער.

הבכורי יעקב (על סימן תרכט סק"ל) נוגע בספקות ברכה בהקשר גשמים, ומורה זהירות בברכה כשיש חשש מוצדק להפסקה קרובה. ההשלכה. אם ברור כמעט שיצטרך לצאת באמצע הלילה, ינהג בזהירות בברכות ויטה שלא להתחיל מצב שמביא לידי הפסקה ודאית.

הדעת תורה למהרש"ם (סימן תרלט סעיף ה) מציין שדברי הריטב"א המתירים באופק

גשמים לכאורה נגד רוב הפוסקים, ובצד הברכה כתב שמקום ספק בכהאי גוונא הוא ספק ברכות להקל. נפקותא. אף אם יקל לעניין עצם החיוב, לעניין ברכה בוודאי יחוש לספק.

מו"ר הגר"י זילברשטיין חשוקי חמד על סוכה) כט ע"א) דן במציאות בני זמננו של תחזיות מדויקות יחסית. מסיק שהדבר תלוי במחלוקת הריטב"א והר"ן. מצד אחד, לריטב"א כשרואה שמים מתקדרים וניכרים סימני מטר, אינו מטריחים אותו להתחיל. מצד שני, הר"ן הסתייג בלי ראיה ברורה. מוסיף לחלק בין אכילה לשינה, שכאב הטרדה בשינה גדול יותר ולכן יש מקום לפטור מוקדם יותר. והיישום. כשיש תחזית מבוססת מאוד ובצירוף סימנים ניכרים, יש צד חזק לפטור מלינה.

מ"ן פוסק הדור הגר"ע יוסף זצ"ל, חזון עובדיה (סוכות) בכללי מצטער קובע בפשיטות שדין מצטער נמדד לפי דרך בני אדם, ומה שבביתו לא היה דר בו פטור בסוכה. באשר לגשמים מטעים שברגע שזה מצב של טירדא שאינה דרך דירה, פטור. לגבי תחזית, דרך כלל נוקט שלא לפטור על חשש גרידא בלי סימנים ניכרים, אך במקום ודאות קרובה וטרדה של שינה, יש לסמוך להקל. נפקותא. אם יש אינדיקציות מוצקות שהלילה יופסק בשינה, אין לחייב להיכנס לשינה שתיפסק מיד.

מ"ן הראשון לציון הגר"י יוסף ילקוט יוסף (סוכות) מסכם את דיני מצטער על פי רוב הפוסקים. מדגיש שתשבו כעין תדורו מגדיר את הרף. לעניין תחזית, אם היא כללית ומסופקת אין לפטור. אם היא ודאית מאוד וניכרים סימנים, בפרט בלינה, אפשר להקל מדין מצטער. וההבחנה ברורה בין אכילה קצרה שניתן לדחות לבין שינה ארוכה שתופרע ודאי.

מ"ן הגאון רבי בן ציון אבא שאול זצ"ל, אור לציון (חלק ג הלכות סוכה) מטעים שדין מצטער תלוי בהגדרת דירה. בשינה הטרדה מרובה, ועל כן אם מסתמן בבירור שיפסיק באמצע, אין לחייב להתחיל. נפקותא. אין מטריחים אדם לסדר מיטתו בסוכה כשברור שייאלץ לקום מחמת מטר.

מו"ר הגר"מ שטרנבוך בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב ועוד) מרחיב שישוד מצטער הוא מהותי, לא טכני. היכן שהשינה אינה יכולה להתקיים כדרך דירה, פטור. לעניין צפוי גשם, אם יש ודאות קרובה וחזקה, יש לדון כמצטער אף קודם ירידת הטיפה הראשונה, ובוודאי שלא

ה. בלינה חמורה המציאות יותר מאכילה, ולכן אם ברור שייפסק באמצע, הרבה אחרונים מקילים שפטור מלהתחיל בה.

יש כאן הוראה נפלאה לחיים. חז"ל לימדנו ש"מצטער פטור מן הסוכה" אין הקב"ה חפץ בעבודת ה' מתוך צער מיותר, אלא בעבודה מתוך דירה נאה וצל אמונה. אך כאשר האדם מתבונן בתחזיות, בידע האנושי ובחכמה הטכנולוגית, הוא עלול לחשוב שהכול בידו הוא יודע מראש מה יקרה ומנהל את חיו על פי החזאים. התורה מלמדתנו: חכמה זו מועילה, אך אין היא מוחלטת. אנו נדרשים לאזן בין התכנון לבין קבלת הדין והכניעה לרצון ה'.

ובזה יסוד עמוק. כשם שאין להכניס עצמו למצב של טירדא ודאית בלינה, כך גם בחיים בכלל אין לאדם להכניס עצמו לדרכים שהוא יודע שיביאוהו לנפילה רוחנית או לצער נפשי. תכנון נכון פירושו להימנע מראש מהיכנס למצבים כאלה.

מאידך, כשעדיין אין ודאות אלא חשש בלבד, אין לאדם להשתמט מחובותיו בשם הפחדים. עליו להיכנס אל המצווה, לעשות את שלו, ואם יבוא הצער אז יקום ויפטור עצמו. זהו שיעור עצום של אמונה: לחיות בין השערת העתיד לבין דרישת ההווה.

תובנה נוספת: הסוכה נבנית להיות "למחסה ולמסתור מזרם וממטר" כלומר, גם כאשר הגשם יורד, יש מציאות שבה ההגנה האלוקית שורה עלינו. ההכרה הזאת מעניקה לאדם מבט חדש: אף על פי שהתחזיות קודרות, יד ה' מנהיגה את עולמו, ואנו נדרשים לא להיבהל אלא לעשות את חלקנו בנאמנות.

עיקר העניין: נמצאנו למדים מדברי הראשונים והאחרונים כי דין "מצטער פטור מן הסוכה" אינו תלוי בחשש גרידא אלא בצער ממשי. לדעת הריטב"א, אם ניכרים סימני גשמים בבירור רשאי להימנע מלהתחיל לינה בסוכה, כי אין מטריחים אותו להיכנס למצב שייאלץ להפסיקו. אך לדעת הר"ן וכמה ראשונים אין להסתמך על כך כל עוד לא ירדו בפועל גשמים. אחרוני זמננו הכריעו כי בתחזית כללית בלבד אין לפטור, אבל אם יש סימנים ברורים וודאות קרובה בפרט לעניין שינה שהיא צער גדול יותר מאכילה נחשב כמצטער ופטור. לעניין הברכה,

יכניס עצמו לספק ברכות. יישום. לינה אינה דומה לנשנוש. במקום צפי מוצק לטרדה, פטור מתחילה.

הכף החיים, רבי יעקב חיים סופר (או"ח סימן תרלט) אוסף דיני מצטער ומדגיש ללכת אחר מנהג מקומו ודעת רוב בני אדם. במקום ספקי ברכה, להקל. נפקותא. אם תחזית יוצרת ספק מהותי בברכה ובקיום, אין לברך, ועל לינה יש מקום לפטור כשהטרדה קרובה ומוחשית.

הגרי"ש אלישיב זצ"ל (מסורות תלמידיו והליכותיו) מקפיד להגדיר מצטער לפי מציאות. לגבי תחזית, אם יש סימנים ברורים ונראים לעין שהגשם בפתח, אין מטריחים להתחיל לינה שתופסק, אך לא סומכים על דיבורים בעלמא. יישום. צירוף תחזית איתנה עם סימנים נראים, בפרט בלינה, מכריע להקל.

הגרש"ז אוירבאך זצ"ל, הליכות שלמה (מועדים סוכות) יסודו תמיד "כעין תדורו". אין חיוב להכניס עצמו למצב של טירדא ודאית בשינה. אם התחזית חזקה בצירוף סימנים בשטח, יש מקום לפטור מלינה. אם אין אלא חשש כללי, לא יפטור. נפקותא. קביעת הרף לפי רמת הוודאות והסימנים בשטח.

ומכל האמור יוצאים לנו נפקא מינות להלכה ולמעשה: א. אם יש רק תחזית כללית בלא סימנים ניכרים אינו נפטור, וחייב לישון בסוכה, דלא חשיב מצטער על סמך חשש רחוק.

ב. אם ניכרים סימנים ברורים בשמים, עננים שחורים ורוחות עזות, והתחזית מחזקת את המציאות לדעת הריטב"א ודעימיה יכול להימנע מלהתחיל לינה בסוכה. לדעת הר"ן אין לסמוך על כך, אולם הרבה מאחרוני זמננו נטו לדמות את זה למצטער גמור בלינה.

ג. אם כבר נכנס לסוכה ועדיין לא ירדו גשמים בפועל לשיטת רוב הפוסקים עליו להתחיל, ורק כשיתחיל הצער בפועל מותר לצאת. אך לשיטת הריטב"א כשברור שעומד לרדת מיד, רשאי להימנע גם מלהתחיל.

ד. לגבי ברכת ליישב בסוכה גם אם יקיים חלק מן המצווה, אם ברור שייאלץ לקום בתוך זמן קצר, יש לחוש לספק ברכה. למעשה, במקום כזה ספק ברכות להקל, ולא יברך.

במקרה כזה אין לברך ליישב בסוכה, כי הוי ספק ברכות להקל.

ולנשמת הדברים: הסוכה נועדה להיות "למחסה ולמסתור מזרם וממטר", מקום שבו האדם חש ביטחון וחסות תחת צל האמונה. כאשר היא הופכת למקום צער פטור, כי אין רצון התורה בעבודת ה' מתוך טירדא מיותרת. מכאן נלמד גם לחיים לא כל פחד וחשש עתידי פוטר את האדם ממעשיו. אם יש רק ספק, חובה להיכנס אל המצווה ולעשות את שלנו. אך אם

ברור שיבוא צער כבד, אין להכניס עצמו לניסיונות מיותרים. זהו שיעור של איזון: מצד אחד לעשות את חובת ההווה בנאמנות, ומצד שני לדעת מתי לעצור ולהבין שזו אינה השעה.

האדם נכנס אל הסוכה עם האמונה כי השכינה חופפת עליו, גם כאשר שמי הסתיו מתקדרים בעננים. הוא לומד לחיות בין התחזית לבין המציאות, בין העתיד הלא ידוע לבין ההווה הברור. בזה הוא קונה לו מבט של אמונה לדעת מתי להמתין בגבורה, ומתי לפנות בענווה, ובכל דרכיו לחוש שהקב"ה מלווה אותו בצל סוכתו.

12. סוד הפטור: מדוע מצטער נפטר ממצות סוכה

ספורנו (שם): "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי... להודיעם כי לא בצורת ביתם ובטיחות קירותיהם היו חיים, אלא בהשגחת". הרי שהכוונה אינה לצער אלא לחינוך לאמונה, להסיר את הביטחון המדומה בבית הקבע.

אור החיים הקדוש (שם): "בסוכות תשבו... למען ידעו דורותיכם שידעו ויכירו כי לא בכוחם יחיו ולא בחוזק ידם יתקיימו, אלא בצל הסוכה אשר ציווית". לפי דבריו אין זה מצות עינוי אלא מצות חינוך לאמונה בהשגחה.

נמצא אפוא, שמפרשי הפסוק כולם מדגישים שהסוכה נועדה להזכיר את חסות ה' וענני הכבוד, ואת ארעיות דירת האדם. הצער איננו מטרה, אלא ההכרה שהאדם איננו נשען על בטון ואבן אלא על אמונה. מכאן מובן מדוע "מצטער פטור מן הסוכה" כי המטרה אינה עינוי עצמי אלא יצירה של תודעת אמונה ושכינה.

בגמרא במסכת סוכה (דף כו ע"א) נאמר: "מצטער פטור מן הסוכה". ושואלת הגמרא שם על חולים ומשמשיהם שהם פטורים, ולומדים מכאן שהסוכה אינה מצוה של עינוי, אלא מצוה של דירה תשבו כעין תדורו.

רש"י (שם ד"ה מצטער) מבאר: "פטור דתשבו כעין תדורו כתיב, מה דירה אדם דר במקום נוח לו, כך בסוכה". נמצא שישוד הפטור נובע מהגדרת עצם המצווה, לא משום קולא צדדית, אלא משום שאין כאן קיום מצוה כלל כשיש צער.

תוספות (דף כו ע"א ד"ה מצטער) מוסיפים שצער שאדם רגיל להתרחק ממנו בביתו, אינו

חג הסוכות נושא בקרבו מסר כפול ומרתק. מצד אחד הוא חג האסיף, זמן שמחתנו, מלא הוד והדר, סוכות נאות ונוי מצוה. מצד שני, חז"ל גילו לנו סוד עמוק הסוכה נועדה להזכיר לנו גלות, יציאה מבית הקבע לסוכה דלה, כמי שגלה מארצו.

במדרש ילקוט שמעוני ובפסיקתא דרב כהנא מתבאר שכאשר נגזר על ישראל דין גלות, יוצאים הם אל הסוכה והקב"ה מעלה עליהם כאילו גלו לבבל.

כאן מתעוררת שאלה עצומה: אם הסוכה היא דימוי לגלות, ואם כל עניינה ליצור צער, מדוע פסקה ההלכה "מצטער פטור מן הסוכה"? והרי גלות ביסודה היא צער, ואם כן הלא זה תכלית המצווה! האם לא היה ראוי שכל צער שבסוכה יחייב יותר ולא יפטור?

הפסוק המרכזי הוא "בסוכות תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסוכות. למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים" (ויקרא כג, מב מג).

רש"י (שם פסוק מג): "כי בסוכות הושבתי ענני כבוד הוי". לפי רש"י אין כאן צער של גלות אלא זיכרון לחסות העננים, שהיו מגינים על ישראל מהחום והצינה. הרי שהמטרה היא דווקא להראות חסות ה' ונועם קרבתו, לא צער וגלות בפועל.

אבן עזרא (שם): "בסוכות סוכות ממש שעשו להם לצל". מבואר שצורת החיים במדבר חייבה יציאה מהקבע אל דירת עראי, אך המטרה היא להמחיש את ארעיות האדם, לא לחייבו בצער בלתי נסבל.

מקום של סבל גופני ממש, הרי זו לא דירה אלא צער, והתורה לא חפצה בכך.

הבעל באר יוסף (פרשת אמור) כתב יסוד זה בארוכה: הגלות שמכוונים אליה בחג הסוכות היא

יציאה מהבית, אבל לא צער ישיר. כי תכלית המצווה אינה לסבול אלא להתבונן. לכן כל שנעשה צער של ממש, פטור, שאין זו מצות סוכה אלא חבלה במצווה.

הפרי צדיק (סוכות, ד"ה עניין חג הסוכות) הדגיש כי הסוכה היא ביטוי של יציאה מהקביעות, לזכור שישראל תחת צל השכינה. זהו גלות סמלי המוביל לשמחה, ולא גלות כפשוטה של סבל. לכן מצטער פטור.

נמצא אפוא שכל גדולי הראשונים והאחרונים מיישבים ש"גלות" שבסוכה היא גלות רעיונית או סמלית, אך לא חיוב בצער. התורה לא ביקשה להטריח את ישראל בצער של ממש, ולכן מצטער פטור.

מרן הבית יוסף (או"ח סימן תרמ) מביא את דברי הראשונים שהמצטער פטור מן הסוכה, ופוסק כך בשולחן ערוך שם. הרי שדעתו להלכה ברורה עיקר המצווה היא דירה, לא צער, ולכן אין לחייב את המצטער.

החיד"א, בספרו מחזיק ברכה (או"ח סימן תרמ סק"א), כותב שבכל מקום שבו הצער הוא באופן שאין דרך בני אדם לדור כך, פטור. ומבאר שדין זה נלמד מתשבו כעין תדורו, שאין התורה מחייבת אלא דירה של נחת, לא של טירדא.

רבי חיים יוסף דוד אזולאי גם בספרו יוסף אומץ (עמוד רכ"ד) העיר שבכל מצוות הסוכה עיקר הדגש הוא על הכוונה והישיבה לשם שמים, לא על קבלת צער פיזי, ולכן אין ענין להחמיר כשיש צער שאדם רגיל להימנע ממנו.

הכף החיים (או"ח סימן תרלט סק"ל סקמ"ה) מאריך מאוד בפרטי דין מצטער. הוא מביא מדברי הזוהר והפוסקים שהמטרה היא לשבת בסוכה מתוך שמחה, ולכן אם יש צער של ממש פטור, ואין מקום להחמיר בזה.

הבן איש חי (פרשת האזינו שנה א אות טז) פוסק להלכה שבמצב של צער ממש פטור, אלא שמכל מקום טוב להשתדל לקיים ככל האפשר,

מחויב לקבלו בסוכה, מפני שכל ההגדרה היא "כעין תדורו".

הרא"ש (פרק ב סימן יג) כתב: "מצטער פטור – שאין זו דירה אלא צער, ולא נצטוונו אלא על דירה". הרי לנו שהפטור הוא חלק מן המצווה עצמה, שאין שם דירה על צורת חיים כזאת.

הריטב"א (שם דף כט ע"א) כתב טעם מיוחד: אם רואה שהולך לרדת גשם אינו חייב להתחיל לאכול בסוכה, מפני שהכניסה למקום שברור שיהפוך לצער אינה בגדר דירה. נמצא שאף על חשש קרוב לצער כבר לא מתקיימת מצוה.

נמצא אפוא, שהגמרא והראשונים הגדירו בבירור: מצות הסוכה אינה מצות צער אלא מצות דירה, ודירה מטבעה היא מקום מנוחה. כל מצב של טירדא הגורמת לאי אפשרות של דירה אינו בכלל מצות סוכה, ולכך מצטער פטור.

הנה נבאר את דברי הראשונים הנוספים והאחרונים, כיצד חילקו בין עצם היציאה מהבית כבחינת גלות, לבין צער ממש שממנו פטור:

הבכור שור (סוכה כו ע"א) כתב שפטור מצטער יסודו בתשבו כעין תדורו, שכל מה שאין דרך לדור בו אינו בכלל מצוה. וכיון שכן, אין עניינה של סוכה לחייב אדם לישב במקום טירדא. הרי שעצם היציאה מהבית היא מעין גלות, אבל צער נוסף אין התורה חפצה בו.

המהרש"א (חידושי אגדות סוכה כו ע"א) ביאר את דברי הגמרא שמצטער פטור, שעניינה של הסוכה הוא לשבת בצל האמונה ולא לשם סבל. הגלות שברעיון היא גלות רכה, לא צער פיזי שאינו נסבל.

הפרי מגדים (או"ח תרלט אשל אברהם סק"ו) דקדק בלשון הראשונים וכתב שכל צער שאין דרכו של אדם לדור בו, הרי זה פטור. אבל אם זו אי נוחות קלה שדרך בני אדם לסבול אינו פטור. נמצא שההבדל הוא בין אי נוחות שהיא חלק מן הגלות הסמלית, לבין צער קיצוני שאינו דרך דירה.

הביכורי יעקב (סימן תרמ סק"ל) מקשה מדברי המדרש שאמרו שגלות היא צער, ואם כן מדוע מצטער פטור? ומתרץ שהצער שכוונת המדרש אליו הוא עצם יציאה מהבית לסוכה, שהיא גלות סמלית. אבל כאשר הסוכה עצמה נעשית

וכתב שיזהר לומר לשם יחוד ומחשבה נכונה גם כשפטור, כי עיקר מצות הסוכה היא זכר לענני הכבוד.

גם מרן הגאון הגר"ע יוסף זצ"ל בחזון עובדיה (סוכות עמ' שיז שכג) עוסק בהרחבה בדיני מצטער. הוא מדגיש שאין חיוב להישאר בסוכה בצער, כי המצווה היא "תשבו כעין תדורו", והביא שהדין מוסכם על כל הפוסקים. ובדבריו מבאר את הקושיא מהמדרש, ומסכים עם מה שתירצו האחרונים שהצער הנדרש הוא רק עצם היציאה מהבית, לא צער נוסף של ממש.

ומכל האמור יוצאים לנו נפקא מינות להלכה ולמעשה: א. אי נוחות קלה כגון חום קל, יתושים בודדים, מעט רוח בזה אין דין מצטער, כיון שדרך בני אדם לסבול כך גם בדירתם הקבועה. לכן חייב להישאר בסוכה.

ב. צער ממש, כגון גשם המטפטף לתוך הצלחת, קור חזק שאין לו בגדים לכסות עצמו, או יתושים וחרקים שמטרידים את מנוחתו עד שאינו יכול לשבת שם הרי זה נקרא מצטער ופטור, שהרי אין זו דירה אלא סבל.

ג. בלילה, בשעת שינה, רגישות הצער גדולה יותר. אם אינו יכול לישון כדרך בני אדם, כגון שרועש מאוד או שמסתמן שירד גשם שיפריע לו בשנתו, הרי זה בכלל מצטער. אבל אם רק חושש מחוסר נוחות קלה אינו נפטר.

ד. ברכת "ליישב בסוכה", בכל מצב של ספק אם זה צער המחייב לצאת, אין לברך, משום ספק ברכות להקל. כלומר, יכול לנסות לשבת בסוכה בלי לברך, ואם לא יוכל לסבול יצא.

ה. נוי מצוה, אפילו כשהוא מצטער ופטור מן הסוכה, טוב שישתדל להיכנס וליישב מעט בלי ברכה, כדי שלא יבטל לגמרי את המצווה, ובכך יראה חיבתו למצווה.

כאן מתגלה לנו יסוד עמוק לעבודת ה' ולחיי היום יום. מצות הסוכה אינה בנויה על סבל ועינוי, אלא על דירה של אמונה ושמחה. התורה רוצה שנחיה בהכרה שהבית האמיתי הוא תחת צל השכינה, אך יחד עם זאת היא מגלה לנו שאין רצון ה' בעבודת מצוה מתוך צער מיותר.

מכאן לומד האדם שיעור גדול לא כל אי נוחות היא סיבה לברוח מהתמודדות, אך גם לא כל צער הוא חלק ממצווה. יש צער שהוא מחנך, כמו עצם היציאה מבית הקבע לדירת עראי זה

מלמד אותנו על ארעיות חיינו ועל תלותנו בה'. אך יש צער שמפרק את הדירה והופך אותה למקום שאינו ראוי בזה פטור.

זהו שיעור לחיים: יש מצבים שבהם הקושי הוא חלק מן הדרך, ועלינו לשאתו באמונה זהו "הצער המחנך". ויש מצבים שבהם הקושי כבר שובר את האדם ומונע ממנו שמחה ועבודת ה' בזה הקב"ה עצמו אומר "איני חפץ בצער זה". החכמה היא להבחין בין שני המצבים.

ובכך האדם לומד איך לחיות לשאת על עצמו את האחריות הרוחנית גם אם לא נוח, אך לדעת גם לשחרר כשזה כבר סבל שאין בו תועלת. זהו איזון של אמונה עמוקה, שהקב"ה רוצה אותנו שמחים בעבודתו ולא עצובים.

ומכאן עולות התובנות לחיי היום יום מתוך שאלתנו: האדם נוטה לחשוב שככל שהוא מצטער יותר כך עבודתו נחשבת יותר. אבל מצות סוכה מלמדת אחרת אין רצון ה' בצער לשמו, אלא בעבודת ה' מתוך דירה נעימה ושמחה. ההלכה ש"מצטער פטור מן הסוכה" מלמדת אותנו שיעור עמוק: לפעמים הוויתור על הכאב הוא דווקא רצון הבורא.

ובחיים עצמם, יש רגעים שעלינו לקבל על עצמנו טירדא קלה, כמו לצאת מבית הקבע אל דירת עראי, כי בכך מתבררת האמונה. אבל כשצער גדול הופך את הדירה לבלתי אפשרית, התורה עצמה אומרת "פטור". מכאן נלמד שגם בחיים האישיים לא כל סבל מועיל. יש סבל מחנך ויש סבל מחבל.

האדם החכם יודע להבחין: האם זהו קושי שמחזק אותי, שמלמד אותי אמונה וצניעות, או שזהו קושי שמונע ממני לחיות בשמחה ולעבוד את ה'? אם זה מחזק עלי לשאתו. אם זה מחבל עלי לשחרר.

ובכך מקבלים אנחנו שיעור עצום: עבודת ה' והחיים בכלל אינם תחרות סבל, אלא מסע של שמחה באמונה. הקב"ה רוצה שנשב בצל סוכתו, אך לא בצער מיותר אלא מתוך חיות ושמחה.

עיקר העניין: ההלכה מבררת בפירוש כי "מצטער פטור מן הסוכה", לא מפני שמצות סוכה איננה קשורה לגלות וצער, אלא משום שעיקר המצווה הוא עצם הישיבה בדירת עראי, והצער אינו אלא כלי להבנה, לא מטרה בפני עצמה. לכן אין התורה חפצה בצער מיותר שאינו מאפשר חווית מצוה כעין דירה.

גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות
מחשבה חידודים
ואקטואליה
על פי סדר
פרשיות השבוע

הסוכה נראית כדירת ארעי רעועה, אך באמת היא בנין עדי עד, היא נצח ישראל. ובתוכה הקב"ה יושב עמנו, אומר לנו בני אהובי, איני מבקש מכם צער אלא דירה קטנה של אמונה. אם הסוכה מצערת אתכם פטורים

אתם, כי רצוני שתהיו בני חורין בשמחה, לא שבויים בכאב. זהו סוד הסוכה גלות קלה שהיא גאולה גדולה, עראי שהוא נצח, שמחה שממלאת את כל ימי החג ויוצקת חיות לשנה שלימה.

ומכאן יוצא מסר עמוק: חיי האדם אינם נמדדים לפי עוצמת הסבל שהוא סובל אלא לפי יכולתו להפוך גם את דירת הארעי לחוויה של אמונה, של שמחה ושל קרבה לה'. הסוכה מלמדת אותנו שיעור עצום יש צער שבונה ויש צער שמרסק, התורה מצווה אותנו לבחור בחיים מתוך שמחה ולא להפוך את העינוי לאידיאל.

וכשם שאמרו חז"ל "ושמחת בחגך והיית אך שמח", כך בסוכה יש שמחה דווקא כאשר היא נעשית דירה נוחה של אמונה, ולא מקום של צער שאין בו קיום של דירה כלל.

13. האם צריך להריח האתרוג של מצוה כשנוטלים אותו או יש איסור והאם צריך לברך על הריח?

הרמב"ן שם כותב שהאתרוג הוא פרי שניכר בריחו ובטעמו, שיש בו שילוב של חומר ורוח, וזו סיבת בחירתו למצות ארבעת המינים, להורות על שלמות האדם שיש בו גם תורה וגם מעשים טובים.

הספורנו מבאר שהאתרוג הוא סמל לאדם השלם, שכולו נתון לעבודת ה', שממנו נודף ריח טוב ומשובח גם החוצה, ללמד שישראל לא נועדו לעצמם בלבד אלא גם להיות אור לאחרים.

בעל הטורים מעיר ש"פרי עץ הדר" גימטרייה זה אתרוג, ומוסיף ש"עץ הדר" רומז לצדיק הדר בתורה ומעשיו ניכרים בריח טוב לכל סביבתו.

הכלי יקר עומד על לשון "ושמחתם לפני ה'", לומר שהשמחה מושגת לא רק באכילה ובשתייה אלא גם בהנאה רוחנית, והריח של האתרוג מורה על ההנאה שאינה גשמית אלא נעלה, ומשם נלמד שדווקא בריח טמון סוד המצווה.

הרי לנו שפסוק זה לא רק מצווה על נטילת האתרוג אלא פותח פתח להבין את עומק השאלה שלנו: אם האתרוג נבחר למצווה דווקא משום יופיו, טעמו וריחו, האם לא בא הריח להיות חלק מהמצווה, או שמא המצווה מפקיעה אותו מכל שימוש חוץ מנטילתו לשם שמים.

בגמרא במסכת סוכה (דף לו ע"ב) נאמר: "אתרוג מותר להריח בו, לולב אסור להריח

בין טעם למצווה, בין ריח להלכה, עומד לו האתרוג של חג הסוכות כעד חי, פרי עץ הדר שיש בו גם טעם וגם ריח, סמל לישראל שיש בהם תורה ומעשים טובים. אך הנה השאלה מתפרצת כהרף עין: האם מותר לאדם להריח באתרוג של מצווה, שהרי לכאורה אינו מיועד להנאת הגוף אלא לעבודת המצווה, ואם הריח בו האם עליו לברך ברכת "בורא עצי בשמים" או שמא יזהר וימנע פן יבוא לידי ספק ברכה לבטלה. וביותר, יש להעמיק: האם עצם העובדה שהאתרוג נועד למצווה מפקיעה ממנו את דין הריח או שמא מצווה זו עצמה מרוממת גם את ההנאה מהריח להיות חלק ממעשה המצווה.

האם הריח הוא חלק ממצוות ארבעת המינים או שמא תוספת צדדית שאין לה מקום? האם הברכה על הריח תוסיף קומה למצווה או תהפוך למעשה של חסרון וחשש? זו השאלה העומדת לפתחנו מצוות האתרוג ביד, וריחו באף, מהו הדין.

הפסוק נאמר בתורה "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים" (ויקרא כג, מ). מפרשי התורה עמדו על הביטוי "פרי עץ הדר" שהוא האתרוג, וביארו רבות את עניינו.

רש"י שם מביא מדרש חז"ל ש"הדר" הוא לשון דירה, פרי הדר באילנו משנה לשנה, ובכך ניכר ייחודו של האתרוג.

בו". ופירש רש"י שם: אתרוג לא הוקצה אלא מאכילה, שהרי עיקרו לאכילה עומד, וריח לא הוקצה, לפיכך מותר להריח בו. אבל לולב הרי הוא מיועד למצוותו בלבד, ולריח לא נועד כלל, וממילא אסור להריח בו.

ובתוספות (שם ד"ה אתרוג) הקשו: אם אתרוג עומד גם לריח, היה צריך לברך עליו בשעה שמריח בו, ומדוע לא נזכר בגמרא עניין הברכה. ומתירים שכשנוטלו למצוותו אין זה נחשב שנוטלו להריח, אלא למצווה בלבד, ולכן אינו מברך.

הריטב"א (שם) מבאר: כיון שעיקר נטילת האתרוג היא לשם מצווה, הרי כל כוונת האדם באותה שעה היא לשם מצווה בלבד, ואפילו אם נהנה מהריח, הרי זו הנאה טפלה ואינה מחייבת ברכה.

המאירי (שם) מוסיף: שמצוות נטילת לולב ואתרוג נועדו לא לשם הנאת הגוף אלא לשם מצווה, ולכן אין הברכה על הריח חלה אלא אם כן ניטל האתרוג במפורש לשם ריחו.

מדברי הגמרא והראשונים עולה יסוד ברור: מצד אחד, אתרוג של מצווה לא נפקע לגמרי מדין ריחו, ומותר להריח בו. מצד שני, בשעה שנוטלו למצווה הריח טפל למצווה ואינו מחייב ברכה. נשאר לברר: האם לאחר סיום המצווה או בשעה שאינו עוסק בה, יש לברך על ריחו.

הרא"ש, (סוכה פרק ג סימן ל) מביא את לשון הגמרא "אתרוג מותר להריח בו" ומבאר שהטעם הוא מפני שעיקר ההקצאה היא מאכילה ולא מריח, אבל בשעה שהוא עסוק במצווה עצמה אין לברך על הריח כיון שאין הריח עיקר.

רבנו פרץ (הובא בתוספות סוכה לו ע"ב) כתב שהריח מותר, אולם ברכה על הריח לא יברך, משום דלאו לריח עבידא, ועיקרו למצווה.

בעל האשכול (הלכות לולב עמ' קיח מהדורת אלבק) כתב: אתרוג של מצווה מותר להריח בו, ואף ראוי להריח בו להראות יופיו והדרו, אבל אין לברך משום שהנאת הריח אינה עיקר אלא טפלה למצווה.

רבנו ירוחם (נתיב ח ח"ב דף עא ע"ד) הביא את דברי הראשונים הללו, וסיכם שהריח מותר אבל אין מברכים, והוסיף שבכל מקרה אין

למנוע מלהריח בשעת המצווה כיון שהנאת הריח אינה מוציאה מן ההקצאה למצווה.

הרשב"א (שו"ת ח"א סימן רעח) נשאל אם אתרוג של מצווה עומד גם לריח, והשיב שהריח אינו עיקר ואינו מצריך ברכה, אלא דינו כטפל למצווה.

נמצא שכל הראשונים שהאריכו בעניין מודים בעיקרון: מותר להריח באתרוג, אלא שאין מברכים עליו בשעת נטילתו למצווה, מפני שעיקר נטילתו היא למצווה ולא לריח.

הט"ז (או"ח סימן תרנ"ג ס"ק ב) כתב "ואותן שמריחין בו בשעת ברכה מנהג שטות הוא", כלומר אין לנהוג להריח בו בשעת הנטילה, שכן מצוותו אינה לריח אלא לנטילה בלבד, והרי זו זילותא במצווה אם מערבים בה ריח.

המגן אברהם (סימן רט"ז ס"ק לו) כתב בשם מהרש"ל "דווקא בשעת נטילתו למצווה אין לברך על הריח, אבל קודם לכן או לאחר מכן יכול לברך, דהא לא הקצוהו אלא מן האכילה ולא מן הריח". אך ציין שגם בזה יש חולקים וסוברים שכל ימי החג הרי הוא מוקצה למצווה ולא עומד כלל לריח.

המשנה ברורה (סימן רט"ז ס"ק נא) חילק: אם לא נתכוון להריח אלא רק הריח ממילא אין לברך, אבל אם נטלו במפורש כדי להריח, יש מקום לברכה לפי הדעה הראשונה. אולם פסק למעשה שכדאי להימנע מחשש ספק ברכות.

הביאור הלכה (שם ד"ה אתרוג של מצווה) הביא באריכות את דברי הראשונים והאחרונים. הוא מקשה קושיא גדולה: הרי בגמרא בסוכה (לו ע"ב) מבואר להדיא שאתרוג מותר להריח בו, ואם כן כיצד אמרו הפוסקים שאין לברך עליו? ותירץ, שעיקר הנטילה למצווה מפקיעה את הריח מלהיות עיקר, ולכן אף שהריח מותר ברכה אין בו.

הב"ח (או"ח סימן תרנ"ג) כתב חידוש נפלא: "שכן במדרש נאמר שהאתרוג יש בו גם טעם וגם ריח, ללמד על ישראל שיש בהם תורה ומעשים טובים, נמצא דאתרוג נמי עבידא לריח, וממילא מי שמריח בו צריך לברך". אלא שמסיים הב"ח דמ"מ נכון להיזהר שלא להריח בו, כדי לצאת מספק ברכה בפלוגתא.

הפרי מגדים (אשל אברהם סימן תרנ"ג ס"ק ב) כתב "יש להיזהר שלא להריח, דהא יש בזה ספק ברכה".

ומכל האמור יוצאים לנו נפקא מינות להלכה ולמעשה: א. אדם הנוטל אתרוג של מצווה בשעת קיום המצווה, אם מתכוון להריח בו יש מחלוקת אם חייב לברך על הריח. מרן בשולחן ערוך הביא דעה שמברכים, ודעה שאינן מברכים, וסיים שנכון שלא להריח בו, כדי שלא ייכנס לחשש ספק ברכות.

ב. מי שמחזיק אתרוג של מצווה אחר שסיים את הנטילה, ורוצה להריח בו שלא לשם המצווה יש פוסקים שכתבו דיכול לברך (כגון ראבי"ה והב"ח), אולם רוב האחרונים ובראשם מרן הגאון הגר"ע יוסף זצ"ל בחזון עובדיה, וכן הכף החיים, כתבו שלא יברך, דהא הוקצה למצוותו ואינו עומד להריח.

ג. אם נטל אתרוג שאינו מיועד למצווה כלל אלא לאכילה או להנאה בזה לכו"ע אם מריח בו, מברך עליו "אשר נתן ריח טוב בפירות", שכן זהו אתרוג העומד גם לריח.

ד. בשבת ויום טוב שאין נוטלים לולב, יש פוסקים שכתבו דמותר להריח באתרוג של מצווה ולברך עליו, שכן אינו משמש למצווה באותה שעה, ויש שחלקו וסברו שגם בזה אין לברך מחשש ספק ברכות.

ה. למעשה, המנהג הרווח אצל רוב ישראל הוא שלא להריח באתרוג של מצווה כלל בשבעת הימים, כדי שלא ייכנס לחשש ספק ברכה לבטלה, ובזה יוצא ידי כל השיטות.

האתרוג נבחר מכל הפירות לשמש במצוות ארבעת המינים לא רק מפני יופיו אלא גם משום מהותו הפנימית. חז"ל דרשו עליו שהוא "פרי עץ הדר" יש בו גם טעם וגם ריח, רמז לישראל שיש בהם גם תורה וגם מעשים טובים. הריח, בניגוד לטעם, הוא עדין ובלתי מוחשי, חודר לנפש פנימה ומגיע עד הנשמה, כדברי חז"ל שהריח הוא ההנאה היחידה שנהנית ממנה הנשמה ולא הגוף.

מכאן ההבנה: כאשר יהודי לוקח את האתרוג ומקיים בו מצווה, הוא מתעלה מעל המוחשי והגשמי ומגיע עד לריח הרוחני, לנקודה הפנימית של החיים. דווקא משום כך נחלקו הפוסקים אם לברך על ריחו שהרי עיקר ייעודו למצווה, אולם גם הריח רומז לכך שהמצווה

בעל הלבוש (או"ח סימן תרנ"ג) כתב "אתרוג של מצווה אין לברך עליו ברכת ריח, משום שהוקצה למצוותו ואינו עומד להריח", וחילק בין פרי העומד לאכילה שיש בו גם הנאת ריח שם מברכים, לבין אתרוג של מצווה שכולו למצווה.

האליה רבה (סימן תרנ"ג ס"ק ח) וכן המטה יהודה (סימן תרנ"ג) כתבו שדעת הסוברים שאין לברך על ריחו עיקר, כיון שכל שבעה מוקצה הוא למצווה.

מרן הבית יוסף (או"ח סימן רט"ז) הביא את שיטת ראבי"ה שכתב שמברכים על הריח, וכן פסק בשולחן ערוך (שם סעיף יד): "המריח באתרוג של מצווה מברך עליו", והוסיף "ויש אומרים שאינו מברך, ולכן נכון שלא להריח בו". נמצא שמרן הכריע להלכה כדעת ראבי"ה, אך למעשה כתב להחמיר ולהימנע מחשש ספק.

הכף החיים (או"ח סימן תרנ"ג ס"ק כב) האריך לבאר שמכיוון שיש מחלוקת, נכון שלא להריח כלל, ובפרט בשעת הנטילה, אבל אם הריח אחר המצווה יכול לברך. הוא מביא בזה שיטות רבות, ומסכם שדרך הזהירות היא המובחרת.

מרן הגאון הגר"ע יוסף זצ"ל בחזון עובדיה (סוכות עמ' תקל) כתב להדיא: "אין לברך על ריח האתרוג של מצווה, שהרי הוקצה למצוותו ואינו עומד להריח". אלא שמוסיף שאם נטל אתרוג שאינו מיועד למצווה אלא לאכילה, ובכל זאת הריח בו, מברך עליו.

רבנו יוסף חיים הבן איש חי (שנה א פרשת האזינו הלכה יג) כתב: "אתרוג של מצווה אסור להריח בו בשעת הנטילה, כיון שאין זה דרך כבוד למצווה", אולם מותר להריח בו בשאר זמנים, אך לא יברך עליו מספק ברכה.

המקובל רבי יעקב חיים סופר בספר כף הנחמה (סימן תרנ"ג) כתב שמי שמתכוון להריח אחר המצווה יכול לברך, שכן עיקר ההקצאה היא מהאכילה ולא מהריח, והדבר תלוי בכוונתו.

נמצא שסיכום כל דברי האחרונים הוא כך: מן הדין יש שיטה לחייב ברכה על ריח האתרוג של מצווה (ראבי"ה, ב"ח), אך רוב האחרונים הכריעו שאין לברך מספק, ונכון ליזהר שלא להריח בו בשבעת הימים, מחשש ספק ברכות. ומכל מקום, אם הריח במפורש אחר המצווה יש מקום לברכה, אך המנהג הרווח להימנע מחשש.

ונכנסת אל הנשמה. כך גם אנו צריכים להשאיר אחרינו "ריח טוב" שם טוב, מעשים טובים שניכרים גם כשאין אותנו בפועל. השאלה האמיתית איננה רק מה עשינו, אלא איזה רושם נותר אחרינו.

עיקר העניין: הדיון ההלכתי מלמד אותנו כי אתרוג של מצווה עיקרו למצוותו, ונחלקו הפוסקים אם יש לברך על ריחו. יש שהכריעו שחייבים בברכה, ויש שסברו שאין לברך כלל, ולמעשה כתבו רוב האחרונים שטוב להימנע מלהריח בו כדי שלא להיכנס לחשש ספק ברכות. אולם אם מדובר באתרוג שאינו מיועד למצווה אלא להנאה מברכים עליו בלא פקפוק.

אך מעבר לדקדוק ההלכתי, טמון כאן יסוד לחיי האדם: האתרוג מלמד על השילוב הנצרך בין טעם לריח, בין תורה למעשה, בין חכמה למעשה טוב. הריח אינו נתפס בידיים, הוא עדין, רוחני, ונכנס ישר לנפש. כך עלינו לשאוף להשאיר בעולם לא רק מעשים ניכרים אלא גם "ריח טוב" שם טוב, השפעה חיובית, עדינות שמורגשת גם לאחר שנלך.

וכשם שהפוסקים הזהירו לבל יברך אדם ברכה מסופקת, כך נלמד שבחיים לא כל מה שמותר הוא גם נכון. לעיתים הקדושה מתגלית דווקא בזהירות ובהימנעות. המצווה עם האתרוג היא מצווה ביד, אך הריח הוא מצווה בלב.

והרי זה משל חי: יהודי שנוטל אתרוג מקיים מצווה במעשה, אבל אם הוא גם זוכר שהאתרוג נועד ללמדו על הצורך לחיות עם ריח טוב של יושר, של חסד, של דרך ארץ אזי המצווה חודרת אל עצמותו ומשאירה רושם נצחי.

צריכה לחדור אל כל ישות האדם, לא רק למעשה אלא גם להרגשה ולנשמה.

העומק הוא שכאשר אנו מחזיקים את האתרוג בידינו, אנו מחזיקים סמל של שלימות. הוא מורה לנו שעלינו לשלב תורה עם מעשים טובים, לימוד עם מידות, טעם עם ריח. ואם יש מי שנמנע מלהריח בו מחשש ספק ברכות עדיין עצם ההימנעות מלמדת אותנו יראת שמים ואחריות שלא להיכשל בברכה לבטלה. נמצא שגם ההימנעות עצמה יש בה חינוך, שמירה וקדושה.

ומכאן ניקח עמנו תובנות לחיי היום יום: האתרוג מלמד אותנו יסוד עמוק: לא די במעשה חיצוני, יש צורך גם בניחוח פנימי. הטעם מסמל את התורה, הריח מסמל את המעשים הטובים והמידות. כך גם בחיים לא די להופיע כלפי חוץ כמצליח או כתורני, אלא נדרש שיהיה ריח טוב המורגש גם מרחוק, כלומר שמעשיו של אדם יקרינו חום, חסד, דרך ארץ.

כמו שהאתרוג נלקח במצווה אבל יש דיון אם להריח בו או להימנע מחשש ברכה כך גם אנו בחיי היום יום נדרשים לשים לב: לא כל דבר שאפשרי הוא ראוי. יש מקרים שבהם הזהירות וההימנעות היא עצמה דרך של קדושה. יהודי אמיתי בוחן את דרכיו, לא רק מה מותר אלא מה מביא לידי שלימות, מה מריח טוב בעיני שמים.

ומכאן לקח נוסף: הריח הוא ההנאה היחידה שאינה נתפסת בידיים, היא חומקת מהחומר

14. שתיית יין במועד האם הווה חובה יומית או הידור בלבד? והאם יוצאים בקידוש?

ועוד, האם ניתן לצאת ידי חובת שמחת החג בכוס הקידוש וההבדלה, או שמא יש לחשוש לעשיית מצוות חבילות ולחייב שתיה נוספת. וכן מהו שיעור השתייה האם דוקא כדי שתיית רביעית בבת אחת, או שמא סגי אף בשתייה לאט לאט. שאלות אלו נוגעות לליבת הגדרת השמחה בחגי ישראל, והן מלוות אותנו בכל סעודה של מועד, בכל קידוש ובהבדלה, עת אנו מגששים להבין מהי שמחתנו בזמן הזה.

הפסוק היסודי בעניין שמחת הרגלים הוא "ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך"

בין כל המצוות שנצטוונו בחגי ישראל, מצוה אחת חורזת את כל הרגלים מצות השמחה. אך מהותה השתנתה מדור לדור. בזמן שבית המקדש היה קיים, השמחה נמדדה באכילת בשר שלמי שמחה, "וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלוֹקֶיךָ". אבל משחרב הבית, קבעו חכמים ש"אין שמחה אלא ביין", "ויין ישמח לבב אנוש".

וכאן נולדת השאלה הגדולה: האם בזמן הזה מוטל על כל אחד חיוב גמור לשתות רביעית יין בכל אחד מימי החג, כדי לקיים מצות שמחת החג, או שמא אין זה אלא הידור בלבד.

ואחד, במה משמח? ביין".
ובהמשך (שם): "בזמן שבית
המקדש קיים אין שמחה אלא
בבשר, ועכשיו שאין בית המקדש
קיים אין שמחה אלא ביין".
הגמרא מקבילה לדברי פסחים,
ומחזקת שהשמחה ביין בזמן הזה
אינה רק מנהג אלא חיוב ממש.

בגמרא במסכת חגיגה (ח. ע"א): "ושמחת בחגך
לרבות כל מיני שמחות לשמחה. מכאן אמרו:
ישראל יוצאין ידי חובתן בנדרים ונדבות
ובמעשר בהמה, והכוהנים בחטאת ואשם
ובבכור ובחזה ושוק". הרי לנו שבזמן שבית
המקדש קיים, עצם אכילת קדשים היא שמחת
החג, וזה עיקר תפקיד קרבן שלמי שמחה, אבל
היסוד חיוב שמחה בכל יום מימי החג עומד
בעינו גם לאחר החורבן, אלא שהתורה גלתה
שעתה זה ביין.

בגמרא במסכת כריתות (יג. ע"ב): "כמה שיעור
יין כדי לשכר רביעית. שתה רביעית ועמד על
דעתו חייב". מכאן שנמצא שהשיעור שראוי
לשתות לשם שמחת יו"ט הוא רביעית, דווקא
בשתייה ראויה לשכר.

מכאן למדנו שישוד שמחת המועד איננו תחושה
בלב בלבד אלא מעשה בפועל, באכילה ושתיה,
כאשר בזמן המקדש היה זה בבשר קרבנות
השלמים, ובזמן הזה ביין דווקא, כפי שנפסק
להלכה בביאור הלכה (תקכט ד"ה כיצד).

רש"י בפסחים (קט. ע"א ד"ה אין שמחה אלא
בבשר) כתב "בזמן שבית המקדש קיים בבשר
שלמים, עכשיו שאין בית המקדש קיים אין
שמחה אלא ביין, דכתיב ויין ישמח לבב אנוש".
רש"י מדגיש שעצם המצווה של "ושמחת
בחגך" משתנה בהתאם למציאות: בזמן שבית
המקדש קיים הקרבת שלמי שמחה, לאחר
החורבן שתיית יין.

הרמב"ם בהלכות יום טוב (פ"ו ה"י י"ח) כתב:
"כשם שמצווה לכבד את השבת ולענגה כך כל
ימים טובים... וחייב אדם להיות שמח וטוב לב,
הוא ובניו ובני ביתו וכל הנלווים עליו, שנאמר
ושמחת בחגך... ואיך היא שמחה זו? לשתות
יין". ובהמשך (שם הלכה י"ח): "והקטנים נותן
להם קליות ואגוזים והנשים קונה להן בגדים
ותכשיטין כפי ממונו, והאנשים אוכלין בשר
ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה
אלא ביין". נראה שהרמב"ם לא הסתפק

(דברים טז, יד), ולאחר מכן נאמר "והיית אך
שמח" (דברים טז, טו).

רש"י (דברים טז, יד) פירש "ושמחת בחגך
לחייבך על השמחה, לרבות כל אחד מישראל
בשמחה, לרבות אף הגר והיתום והאלמנה".
ומוסיף רש"י (שם טו) "והיית אך שמח לרבות
לילי יו"ט האחרון לשמחה". הרי שהשמחה
נוגעת לכל ימי החג וכל חלקי העם.

הרמב"ן (שם פסוק יד) הרחיב ואמר: "מצות
עשה שישמחו לפני השם בכל מועד במאכל
ובמשתה... ויודע כי השמחה הזו מצוה בפני
עצמה, לא תלויה בקרבנות לבד". ובהמשך (שם
טו) כתב: "והיית אך שמח זו שמחה יתירה
ביום השמיני". כלומר, התורה הדגישה
שהשמחה היא עצם מהות החג, מעבר
לקרבנות.

רבי אברהם אבן עזרא (שם פסוק יד) כתב:
"ושמחת בחגך תעשה השמחה ולא תסמוך על
מה שיש בלבבך, כי בעשותך השמחה אז תזכה
לשמחה בלב". יש כאן הדגשה שחיוב השמחה
הוא מעשה בפועל, באכילה ובשתייה.

הספורנו (שם פסוק יד) פירש: "ושמחת בחגך
תדבק בשמחתך עם משפחתך ועניי עמך,
להורות שאין שמחתך שמחת הוללות אלא
שמחת מצוה". כלומר, השמחה צריכה להיות
מכוונת לשם שמים ולא לתאוות.

בעל הטורים (שם פסוק יד) רמז: "ושמחת בחגך
בגימטריה זה יין", לרמוז על דברי חז"ל שאין
שמחה אלא ביין.

הקשר לפסוקים אלו הוא ברור: התורה עצמה
מציבה את השמחה כעמוד תווך של חגי תשרי,
וחז"ל דרשו מהם את גדרי השמחה לדורות
בשר בזמן המקדש, ויין בזמן הזה.

בגמרא במסכת פסחים (קט. ע"א): "תניא, רבי
יהודה בן בתירא אומר בזמן שבית המקדש
קיים אין שמחה אלא בבשר שנאמר וזבחת
שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלוהיך,
ועכשיו שאין בית המקדש קיים אין שמחה אלא
ביין שנאמר ויין ישמח לבב אנוש". מכאן היסוד
היסודי שכל שמחת המועד בזמן הזה תלויה
בשתיית יין, כתחליף לקרבנות שלמי שמחה.

בגמרא במסכת סוכה (מח. ע"א): "ושמחתם
לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים מלמד שחייב
אדם לשמוח הוא ובניו ובני ביתו בכל אחד

בהגדרה כללית של שמחה, אלא פירט באופן מחייב את הדרך בה מתקיימת המצווה: אכילת בשר ושתיית יין, אך לאחר החורבן נשארה חובת היין עיקר המצווה, כדברי הגמרא בפסחים.

הריטב"א בחידושו לסוכה (מח. ע"א) כתב: "ועכשיו שאין לנו שלמים, אין שמחה אלא ביין, דכתיב ויין ישמח לבב אנוש, ואפילו ישמח בדברים אחרים אין זו שמחת מצוה אלא שמחת חול". מכאן למדנו שהשמחה ההלכתית של החג אינה נמדדת לפי הרגש הפרטי בלבד אלא יש לה מסגרת הלכתית קבועה: יין דווקא.

הרא"ש בפסחים (פ"י סי' כו) הביא את לשון הגמרא וכתב: "שמחת יו"ט בזמן הזה ביין, ומכל מקום טוב שיאכל בשר שמן ויטיב סעודתו". הרי שהרא"ש מחלק: החיוב מן הדין הוא ביין, אך מן הראוי להדר גם בבשר, להידמות לשמחת המקדש.

המאירי בפסחים (קט. ע"א) הרחיב: "ועכשיו שאין לנו מקדש, אין אנו יוצאין ידי שמחה אלא ביין, ואף על פי שבשר משמח אין זה חיובו של מקרא אלא תוספת שמחה בעלמא". נמצא כי היין בזמן הזה הוא העיקר, וכל שאר הדברים, אפילו בשר, אינם אלא הידור.

הר"ן בדרשותיו (דרוש וענין חג הסוכות) כתב: "עיקר השמחה בזמן הזה הוא היין, דכתיב ויין ישמח לבב אנוש, וצריך לשתות ממנו בכל יום, כי בזה הוא מתקיים ושמחת בחגך". הר"ן מדגיש את תדירות החיוב בכל יום, כשם ששלמי שמחה בזמן הבית היו בכל יום.

עוד מצינו בדברי הסמ"ג (עשין כז) שהביא לשון הגמרא בפסחים והוסיף: "ולכן נהגו כל ישראל לשתות יין בסעודות יום טוב". הרי שראה בזה לא רק דין הלכתי אלא מנהג כולל הנוגע לכל בית ישראל.

בעל המאור (סוכה מח. ע"א מדפי הרי"ף) מבאר שמקור החיוב הוא דווקא מן התורה, אלא שבאין קרבן שלמים היין הוא התחליף שנבחר על ידי התורה עצמה, כי "ויין ישמח לבב אנוש" הוא גילוי פסוקי להלכה.

נמצא מכל הראשונים הללו שדין שמחת החג אינו מצוה כללית בלבד אלא יש לה ביטוי מוגדר: בזמן המקדש אכילת בשר שלמים, בזמן הזה שתיית יין בכל יום מימי החג, ובזה מתקיים "ושמחת בחגך".

הבית יוסף (או"ח סימן תקכ"ט ד"ה כיצד) מביא לשון הרמב"ם שכתב שחייב אדם להיות שמח וטוב לב ביין, ומוסיף שהמנהג כן פשוט בישראל. הבית יוסף מדייק שאין השמחה נקבעת לפי הרגש הסובייקטיבי אלא לפי הגדרת חז"ל, ושבימינו היא דווקא על ידי היין.

המגן אברהם (או"ח סימן תקכ"ט סק"ה) כתב: "ועכשיו שאין בית המקדש קיים, אין שמחה אלא ביין... ומכל מקום נכון לאכול בשר". למדנו ממנו שגם אם היין הוא עיקר המצווה, מכל מקום טוב להדר בבשר, שהרי גם הוא בכלל שמחה.

הט"ז (או"ח סימן תקכ"ט סק"ד) כתב: "חייב לשתות יין בכל יום ויום, כיון שאין שמחה אלא ביין". ומדבריו משמע שזהו חיוב גמור ולא רשות בלבד.

המשנה ברורה (שם ס"ק טו) פוסק להלכה: "ועכשיו שאין בית המקדש קיים, אין יוצאין ידי שמחה אלא ביין, שנאמר ויין ישמח לבב אנוש... ומכל מקום מצוה נמי בבשר, כי גם הוא משמח הלב". ובביאור הלכה (ד"ה כיצד) הדגיש בפירוש שמי שאינו שותה יין אינו יוצא ידי חובת שמחת יו"ט.

החיד"א בברכי יוסף (או"ח סימן תקכ"ט ס"ק ב) כתב: "ישתדל לשתות יין בכל יום מימי החג, כי בו מתקיימת מצות השמחה". והוסיף שמנהגי ישראל ביסודם נשענים על עיקרי הלכה זו.

האליה רבה (או"ח סימן תקכ"ט סק"ו) כתב שאף מי שמרגיש שמחה בדברים אחרים, מכל מקום אינו נפטר בלא שתיית יין, כי "אין שמחה אלא ביין".

הכף החיים (או"ח סימן תקכ"ט ס"ק לג לד) האריך לבאר שמצוות השמחה כוללת סעודה, בשר, בגדים לנשים ומתנות לילדים, אך עיקר חובת הגבר הוא ביין דווקא, וזה עיקר שמחת יו"ט בזמן הזה.

בשו"ת אגרות משה (או"ח חלק ה' בהקדמה, וכן הובאו דבריו בספר שמעתתא דמשה תקל א) כתב שנהג בעצמו לשתות רביעית יין בכל יום מימי החג ולאכול בשר, והחשיב זאת כקיום מצוה גמורה.

הגרש"ז אויערבאך בשולחן שלמה (סימן תקכ"ט הערה ז) כתב שהמצווה מתקיימת אף בשתיית היין של קידוש, ואין צריך להוסיף עוד

גם לנשמה

מגיע אוכל

חקירות הגות
מחשבה חידודים
ואקטואליה
על פי סדר
פרשיות השבוע

משכרת אלא אם שותה בבת אחת, אבל אם שותה יותר מרביעית משכר גם אם שותה בהפסקות, בתנאי שלא ישהה בכדי אכילת פרס. לפי זה, מצוה מן המובחר לשתות רביעית בבת אחת, אך אם שתה יותר מרביעית בתוך כדי שיעור יצא ידי חובתו.

נמצאנו למדים: א. חיוב ברור יש בכל אחד מימי החג בשתיית יין. ב. לכתחילה רביעית, ועדיף לשתותה בבת אחת. ג. יוצא ידי חובה בכוס קידוש אם שתה ממנו רביעית. ד. אין יוצאים במיץ ענבים אלא ביין שיש בו משכר. ה. יש מחמירים לשתות גם ביום וגם בלילה, ויש סוברים שדי פעם אחת ביממה.

נוכל להעמיק במשמעות שמחת היין במועד, לא כעוד פרט טכני של מצוה, אלא כמהות פנימית של חגי ישראל: הגמרא בפסחים קובעת "אין שמחה אלא בבשר... ועכשיו אין שמחה אלא ביין". אם נבין זאת כפשוטו בלבד, הרי שהשמחה תלויה במשקה או במאכל. אולם עומק הדברים הוא, שהיין מבטא את היכולת להפוך דבר טבעי – פרי הגפן – לכלי קודש. היין שנכבש בחביות זמן רב, נהיה משקה המשמח לבבות, ובכוחו לחבר בין לבבות בסעודה של מצוה.

חז"ל אמרו (ברכות לה:): "יין ניתן בשבעה לשונות של שמחה". כלומר, ליין כוח פנימי לעורר באדם רגשות עליונים. לא השכרות החיצונית היא השמחה, אלא אותה התעלות דקה שהיין מסוגל לעורר, כשהוא נשתה במידה הנכונה ובהקשר הנכון סעודת מצוה, קידוש, או שולחן יו"ט.

החגים כולם מצווים אותנו "ושמחת בחגך", אך ייחודו של היין הוא שבכוחו לגלות את נקודת הפנימיות. הבשר משביע את הגוף, אך היין נוגע בנפש. וכדברי שלמה המלך (קהלת ט, ז): "לך אוכל בשמחה לחמך ושתה בלב טוב יינך". הלב טוב הוא סוד היין כי הוא פותח את הלב.

במועד, כאשר עם ישראל מתכנס סביב שולחן אחד, סועדים יחד, מקדשים יחד, שרים יחד היין הוא סמל האחדות. כל כוס שנשתית לשם שמחה של מצוה היא ביטוי לכך שגם בחסרון הקרבנות, עדיין יכול האדם למצוא את הדרך להרגיש קרבת אלוקים ושמחה פנימית.

כוס מיוחדת, כיון שעיקר המצווה היא שתיית היין, ואינו נחשב "עושה מצוות חבילות".

מרב הגר"ע יוסף בשו"ת יחוה דעת (ח"ג סימן ע) פסק: "עיקר מצות שמחת יו"ט בזמן הזה היא ביין, ולכן אף מי ששמח בדברים אחרים לא יצא ידי חובת שמחה, אלא ישתה יין דווקא, ורצוי רביעית בכל יום ויום".

נמצא מכל דברי האחרונים ואחרוני האחרונים שיש חיוב ברור לשתות יין בכל אחד מימי החג, ולכתחילה בשיעור רביעית, ומעלה יתירה יש גם בבשר, אך עיקר המצווה הוא יין דווקא.

ניכנס לנפקא מינות המעשיות שהעלו הפוסקים בנוגע לחיוב שמחת יו"ט על ידי היין:

החזון איש (הערות למסכת פסחים עא.) הסתפק אם חיוב השמחה בזמן המקדש שהיה בבשר שלמים חייב ביום וגם בלילה, או די בפעם אחת בכל יממה. ולפי זה דן אם בזמן הזה, ששמחת יו"ט היא ביין, חייבים לשתות יין גם ביום וגם בלילה, או שמא די ברביעית אחת ליום.

הכהן הגדול מאחיו במשנה ברורה (סימן תקכ"ט ס"ק טו) כותב בפשטות שחובה לשתות יין בכל יום ויום, ולדעתו יוצאים ידי חובה גם בשתיית כוס הקידוש.

הגרש"ז אויערבאך בשולחן שלמה (סימן תקכ"ט הערה ז) דימה זאת לכוס של קידוש וברית מילה שנעשו על כוס אחת, שאין זה בגדר "עושה מצות חבילות". וממילא יוצא אדם ידי חובת שמחת יו"ט בשתיית כוס הקידוש, ואין צריך כוס נוסף.

לעומת זאת, בשבות יצחק (פסח יד בשם הגריש"א) הובא שמצווה לשתות רביעית יין לשם שמחת החג דווקא, ולא די בכוס הקידוש בלבד אם לא שתה ממנו רביעית.

עוד דנו האחרונים אם מיץ ענבים מועיל. דעת הגריש"א בשבות יצחק שם, ודעת הגר"מ פיינשטיין (שמעתא דמשה תקל א), שאין יוצאים ידי חובת שמחת יו"ט במיץ ענבים, כי אין בו תכונת "ויין ישמח לבב אנוש", אלא דווקא ביין שיש בו אלכוהול ומשכר. אמנם מי ששונא יין לגמרי אינו מחויב.

שיעור השתייה: המנחת חינוך (מצוה קנב) והערוך השולחן העתיד (ביאת המקדש לג כא) הביאו מהגמרא כריתות (יג:): שרביעית יין אינה

ומכאן מסר לימינו: שמחה אמיתית אינה נמדדת בריבוי חיצוני של מותרות, אלא ביכולת לשתות את "רביעית היין" של החיים למצוא בכל יום מעט רגע של עונג פשוט, ולהקדישו לה'. לאהוב את משפחתו, לשבת עם ילדיו, לחזק חבר במילה טובה. זהו יין שישמח לבב אנוש.

בסופו של דבר, שמחת היין במועד היא לא רק מצוה פרטית, אלא שיעור נצחי: האדם נדרש להכניס שמחה פנימית בכל מעשיו, לא לתת לשגרה לשחוק את הלב, אלא להפוך כל כוס וכל סעודה לכלי של עבודת ה'.

התובנות העולות מהנושא של חיוב שתיית יין במועד לחיי היום יום: א. שמחה איננה תלויה מותרות. די ברביעית יין אחת כדי לקיים מצות שמחת יו"ט. מכאן לימוד גדול: אדם אינו נדרש לריבוי חיצוני כדי לשמוח, אלא לדעת לייחד את המעט שיש בידו ולהפוך אותו לכלי של קדושה.

ב. היין פותח את הלב. כשם שהיין במידה הנכונה יוצר פתיחות ושמחה פנימית, כך על האדם להכניס אל תוכו "יין" רוחני דיבור טוב, חיבוק חם, מילה מנחמת כל אלו מסוגלים לשמח את הלבבות.

ג. שמחה אמיתית היא בשיתוף. מצות שמחת החג כוללת גם את בני הבית, את העני, היתום והאלמנה. כך גם בחיים השמחה של האדם לעולם לא תהיה שלמה אם היא נשארת לעצמו. כל שמחה מתעצמת כשהיא ניתנת לאחרים.

ד. היין מלמד על מידה. אם שותים מעט יש שמחה, אם מרבים בא לידי קלקול. כך גם בחיי היום יום: כל מידה במקומה, וכל שמחה כשהיא באיזון בונה.

ה. שמחת המועד מלמדת שגם בזמנים קשים, כשאין קרבן ואין מקדש, עדיין יש דרך לשמוח ולהתחבר לה'. כך גם חיי האדם: גם בחסרון ובגלות הפרטית, עדיין יש אפשרות למצוא נקודת שמחה פנימית.

עיקר העניין: נמצא מכל האמור שחיוב השמחה במועדי ה' אינו ענין צדדי אלא יסוד

גדול במצות היום. בזמן שבית המקדש קיים הייתה השמחה מתבטאת בשלמי שמחה, וכיום שאין לנו מזבח שלמים, עיקרה בין המשמח לבב אנוש. מדברי רבותינו למדנו שיעור השתייה רביעית של יין אחת ליום או לכל הפחות פעם אחת ביממה, ויש מהפוסקים שהחמירו אף לשתות גם ביום וגם בלילה. המיץ ענבים אינו ממלא מקום יין אלא אם כן יש בו ממשות של יין, ורק מי שאין לו כל הנאה בין נפטר ממנו. עוד התבאר שאפשר לקיים מצות שמחת יו"ט אף בכוס הקידוש או ההבדלה ואין זה בכלל עושה מצות חבילות חבילות, כיון שהשמחה נגרמת באותה פעולה עצמה.

ומכאן מתבררת הנפקא מינה המעשית: מי שאינו שותה כלל יין במועד לא קיים מצות שמחת יו"ט כהלכתה. ומי ששמח בדברים אחרים, כגון במאכלים טובים או בלבוש נאה, אף שראוי הדבר, מכל מקום אינו נפטר מהחיוב לשתות יין, כי השמחה המיוחדת של חגי ישראל קשורה דווקא בו.

והמסר היוצא לחיי היום יום: שמחה אמיתית אינה נמדדת בריבוי חיצוני אלא ביכולת להוקיר את המעט שיש, להפוך כוס יין אחת לכלי של קדושה, לחיבור ולשמחה. וכשם שהיין במידה פותח את הלב ומקרר בין אנשים, כך עלינו לדעת לשמח את זולתנו במילה טובה ובמעשה קטן. השמחה של חג אינה שלמה אם אינה כוללת גם אחרים, שהרי נאמר ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך והגר והיתום והאלמנה.

וכשם שבזמן שאין מקדש השמחה לא בטלה אלא קיבלה צורה אחרת, כן בחיי האדם גם כאשר חסר משהו, גם כאשר יש גלות פרטית וקשיים, עדיין אפשר למצוא את השמחה הפנימית. די בכוס אחת, די במעשה קטן, כדי להפוך את החג לאור גדול.

וכאן מתגלה עוד רובד של הפסוק "ויין ישמח לבב אנוש" לא היין בלבד הוא המשמח אלא עצם ההכרה שהקב"ה נתן לנו כלים לשמוח, גם בקטן, גם בדבר מועט. זוהי שמחה שאינה פוסקת לעולם.

15. מדוע שמחת יו"ט נותרה בלא ברכה מיוחדת?

ישראל. "ושמחת בחגך" נשמע כציווי מתמשך ורווי הוד, וכבר פירש הרמב"ם כי "השמחה

מעטות הן המצוות שהתורה חזרה עליהן שוב ושוב בלשון כה עזה, כמו מצות השמחה במועדי

לעצמו בלבד זו אינה שמחה של מצוה אלא הוללות. התורה חידשה ששמחת החג תכלול את כל השדרות.

בעל הטורים (שם) דרש ששלוש פעמים נאמר "ושמחת" כנגד שלוש הרגלים, ללמד שכל חג טעון שמחה בפני עצמו, אך הדגשה יתירה נאמרה בחג הסוכות מפני ריבוי השמחה שבו.

מתוך דברי המפרשים עולה כי שמחת החג איננה מוגבלת למעשים חיצוניים בלבד, אלא היא כוללת את פנימיות האדם, את משפחתו, את סביבתו ואת כלל האומה. אך בכך מתחדדת השאלה: אם כן, מדוע לא תקנו חז"ל ברכה מפורשת על מצוה כל כך מרכזית, כשם שברכו על לולב וסוכה?

בגמרא פסחים (קט ע"א) נאמר "בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר... ועכשיו שאין בית המקדש קיים אין שמחה אלא ביינ", ומכאן יסוד גדול להבנת גדר מצות השמחה בזמן הזה.

במסכת חגיגה (ח ע"א) שנינו "ושמחת בחגך לרבות כל מיני שמחות", ומבואר שהשמחה כוללת אכילת קדשים, נדרים ונדבות, ואף מעשר בהמה. ומדברי חז"ל אלו נראה שהשמחה היא מצוה כוללת ולא מצוה פרטית על מעשה אחד בלבד.

הרמב"ם (הלכות יו"ט פרק ו הלכה יז) פסק: "מצות עשה להרבות בשמחה זו... והאנשים אוכלין בשר ושותין יין... והנשים קונות להן בגדים ותכשיטין כפי ממונו, והקטנים נותן להם קליות ואגוזים". ומדבריו עולה שאין השמחה מוגדרת במעשה אחד בלבד, אלא כלול בה מכלול פעולות שונות המביאות את האדם לשמחת הלב.

הטור (או"ח סימן תקכט) כתב שמצות שמחה נוהגת גם בזמן הזה, אלא שאינה ע"י קרבנות אלא ע"י יין. והוסיף שבשר ג"כ בכלל שמחה הוא, אולם עיקר החיוב הוא ביינ, על פי הגמרא הנ"ל.

השל"ה (מסכת סוכה נר מצוה אות לח) חידד שאין השמחה מצוה עצמאית שניתן לברך עליה, אלא היא מסגרת כוללת של חג, וכל מצוות החג סוכה, לולב, קרבן נועדו להשרות

שישמח אדם בעשיית המצווה ובאהבת האל שציווה בהן עבודה גדולה היא".

ובכל זאת, פלא עצום על מצוה זו, שהיא עיקרו של החג, לא תקנו חכמים ברכה. אין אנו פותחים את סעודת יו"ט ב"ברוך אתה ה'... אשר קדשנו במצותיו וצונו לשמוח בחג". אין נוסח ברכה כזה לא בבית הכנסת ולא בבית היהודי. והרי מצות השמחה נאמרה בפירוש בתורה, ואף נוהגת גם בנשים, כלשון המשנה ברורה.

והשאלה מזדקרת במלוא חריפותה: מדוע באמת לא תקנו חז"ל ברכה מיוחדת על מצות שמחת יו"ט, כשם שתקנו על סוכה, לולב, תפילין, מזוזה וכל שאר מצוות המועדים? האם יעלה על הדעת שהתורה חזרה והדגישה מצוה זו וחז"ל השאירו אותה בלא ברכה? מה סוד השמחה שאין לה נוסח קבוע?

הפסוק המרכזי הוא "ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך" (דברים טז, יד).

רש"י (שם) פירש שהשמחה היא ע"י אכילת בשר שלמים, והוסיף "אין שמחה אלא בבשר". מבואר בדבריו שהשמחה איננה סתם הרגשה פנימית אלא פעולה מוחשית, הקרבת הקרבן ואכילתו, שמביאה לידי שמחת הלב.

הרמב"ן (שם) כתב כי השמחה כוללת לא רק את הקרבת הקרבנות, אלא גם אכילה ושתיה בבית, ובפרט השותפות עם בני הבית, הלויים והגרים, כי השמחה האמיתית היא רק כאשר היא כוללת את כולם. בזה ביאר את הייחודיות של שמחת החג, שהיא מצוה החובקת את כלל ישראל ולא רק את היחיד.

רבי אברהם אבן עזרא (שם) פירש שהשמחה היא בלב, אולם הדרך להגיע אליה היא באמצעות המאכל והמשתה. הוא עמד על כך שהתורה חזרה על מצות השמחה כמה פעמים באותו פרק, להדגיש את חיובה וערכה.

הספורנו (שם) כתב שעיקר מצות השמחה הוא שתהיה השמחה בה' יתברך, ושהשמחה הגשמית של סעודה ויין איננה אלא אמצעי כדי להביא את האדם אל הדבקות השכלית והפנימית בקב"ה.

החזקוני (שם) כתב שייחוד מצות השמחה הוא בשיתוף בני הבית והאביונים, שאם אדם שמח

את השמחה, ולכן לא שייך לברך "אשר קדשנו במצותיו וצונו על שמחת יו"ט".

המגן אברהם (או"ח סימן תקכט סק"ו) כתב שהטעם שאין מברכים על מצוה זו הוא מפני שאינה מצוה שיש לה פעולה מוגדרת, אלא היא חיוב כללי על מצב נפשי של שמחה, ואין על זה לשון של ברכה.

נמצא בדברי הראשונים והאחרונים קו ברור: כל מצוה שעניינה פעולה מוחשית מברכים עליה, אך כאשר עיקרה הוא תחושה פנימית או חיוב מתמשך שאינו מוגדר, אין מקום לברכה.

רבי שלמה בן אדרת בתשובות הרשב"א (חלק א סימן יח) כתב כלל גדול שאין מברכים על מצוות שאינן תלויות כולן ביד העושה, כגון מתנות לאביונים, מפני שאפשר שהמקבל ימנע או לא ירצה לקבל, נמצא שהמצווה תלויה בזולתו ואינה בשלמות ביד האדם, ולכן אין שייך לברך. ולפי"ז גם מצות שמחה, שהיא כוללת לשמח את אשתו ובניו ואת הגר והיתום והאלמנה, הרי אינה בידו בלבד, ועל כן לא נתקנה ברכה.

האור זרוע (חלק ב סימן קמ) כתב שאין מברכים על מצוה שאי אפשר לעשותה בבת אחת, כגון מצות ארבע כוסות בליל הסדר שאין שותין בבת אחת, וכן מצות שמחה שאי אפשר לקיימה בפעם אחת אלא נמשכת על פני ימים ולילות עם הפסקות של שינה, ולכן אין לברך.

רבי דוד אבודרהם בספרו (סדר ההגדה בשם הרשב"א) כתב שאין מברכים על קריאת ההגדה מפני שאין לה קצבה, ואפילו דיבור מועט נחשב מצוה, ועל כן אי אפשר לקבוע ברכה. והוא הדין לשמחת יו"ט שאין לה שיעור מוגדר, וכל אדם לפי מדרגתו.

רבי יצחק בר ששת בתשובות הריב"ש (סימן תפה) העיר שברכה שייכת רק על מצוה מעשית ומוגדרת, ואילו מצוה שמוטלת על הלב כגון שמחה או אהבה אינה ראויה לברכה.

רבי יוסף קארו בבית יוסף (או"ח סימן תלב) כתב שאין מברכים על דברים שבלב, כגון שמחת יו"ט שהיא ענין נפשי, ולכן אין ברכה מיוחדת עליה.

רבי אליהו מזרחי בפירושו על התורה (דברים טז) ביאר שמצות שמחה היא תוצאה של עשיית

קרבנות ואכילה ושתיה, וממילא אינה פעולה מסוימת אלא מצב מתמשך, ולכן לא נתקנה ברכה.

רבי משה בן נחמן בפירושו על התורה (ויקרא כג) ביאר שתכלית החגים היא השמחה והשבח לה', וזו מצוה כוללת, ועל כן אינה דומה לשאר מצוות פרטיות אלא היא מסגרת שלימה של עבודת ה'.

המהר"ל (גבורות ה' פרק נב) כתב שאין ברכה אלא במצווה שעיקרה במעשה, ולא במצווה שעיקרה בלב. ומכיוון שהשמחה עיקרה פנימיות הלב, אין מברכים עליה.

ובשו"ת זיכרון אהרן (או"ח סימן רנח) חידד שגם מצות שמחה בזמן הזה אינה אלא ע"י היין, והוא גורם ולא עיקר המצווה, ולכן אין לברך עליו ברכה מיוחדת לשם מצות שמחה.

רבי יעקב חאגיז בספר הלכות קטנות (חלק ב סימן י) כתב שהטעם שאין מברכים על מצות שמחה הוא מפני שמצוותה כל היום וכל הלילה, ואין לה זמן מוגדר לתחילת עשיה, ומצוות כאלה אין מברכים עליהן.

רבי יצחק אלחנן ספקטור בשו"ת עין יצחק (חלק א או"ח סימן לב) כתב שבנוסף לכל הטעמים, יש לומר שעצם החג עצמו נקרא "זמן שמחתנו" והוא הברכה הכללית שמברכים בתפילה ובקידוש, ובזה כלולה הברכה על מצות שמחה ואין צורך בברכה נוספת.

רבי יחיאל מיכל הלוי אפשטיין בערוך השולחן (חושן משפט סוף הספר) כתב שאין מברכים על מצוות שכליות שמצויות בכל אומה ולשון, אלא רק על מצוות מיוחדות לישראל. וכיון ששמחה בחג היא מצוה טבעית ושכלית שיש בכל עם, לא תקנו עליה ברכה.

הרי לנו שורת טעמים רחבה: יש שאמרו מפני שתלויה בזולת, יש שאמרו מפני שאין לה קצבה, יש שאמרו מפני שאי אפשר לקיימה בבת אחת, יש שאמרו מפני שהיא מצוה שבלב, ויש שאמרו מפני שהיא מצוה טבעית, ויש שאמרו שכלולה היא בברכת "זמן שמחתנו".

נעמיק בנפקא מינות היוצאות מן הטעמים שכתבו הפוסקים מדוע לא תקנו ברכה על מצות שמחת יו"ט, ונראה איך לפי כל שיטה ייתכנו השלכות מעשיות שונות:

ראשית, לפי הרשב"א (חלק א סימן יח) שהטעם מפני שתלויה בזולת נמצא שאם המצווה הייתה

"זמן שמחתנו" בקידוש, אולי היה מקום לתקן ברכה בפני עצמה.

נמצא שכל טעם מגדיר את גבולות ההבנה מהי ברכה ומהי מצוה הראויה לברכה.

אם נרצה לתרגם זאת לחיי היום יום אדם הרוצה לשמוח באמת בחגיו, צריך לדעת שהשמחה אינה מעשה חד פעמי, אלא היא מצב מתמשך, ולכן אין ברכה מיוחדת עליה, אלא היא עצם תוכן החג. זה מלמד שהשמחה אינה "מצוה טכנית" אלא אווירה שלימה, יחס פנימי, קיום תמידי. ועוד שהשמחה אינה תלויה רק בו, אלא באשתו ובניו, ובמי שסביבו, ולפיכך מוטל עליו לא רק להיות שמח בעצמו אלא לשמח אחרים.

נלך ונבאר כל אחד מן הטעמים שהוזכרו מדוע לא תקנו ברכה על מצות שמחת יו"ט, ונראה מה הוא מלמד אותנו בעבודת ה' ובחיי היום יום: ראשית, לפי הרשב"א (חלק א סימן יח) שכתב שאין מברכים על מצוה שתלויה בזולת מלמדנו כי השמחה איננה דבר פרטי בלבד, אלא היא תלויה במעגל רחב יותר, באשה, בילדים, ביתום ובאלמנה. אי אפשר לאדם לסגור עצמו בתוך ד' אמותיו ולומר "אני שמח" כל עוד סביבו יש מי שאינם שמחים. זהו שיעור עצום לחיים: השמחה השלמה אינה נבנית רק ממה שאני לוקח, אלא ממה שאני מעניק לאחרים.

לפי האור זרוע (חלק ב סימן קמ) שכתב שאין מברכים על מצוה שאי אפשר לקיימה בפעם אחת למדנו כי השמחה האמיתית איננה הבזק רגעי אלא תהליך מתמשך. אין ברכה רגעית על שמחה, כי שמחה צריכה ללוות את האדם יום אחר יום, צעד אחר צעד, באכילה, בשתייה, בשיחה טובה ובחסד לזולת. זהו יסוד עמוק: השמחה האמיתית נבחנת ברציפותה, לא ברגע אחד.

לפי האבודרהם בשם הרשב"א שכתב שאין מברכים על מצוה שאין לה קצבה נלמד שאין לשמחה מידה אחת לכולם. כל אחד שמח כפי כוחו, אופיו, עניינו ומצבו. אחד מתמלא שמחה בשירה, אחר בלימוד, אחר בחסד. אין קצבה לשמחה, ואין לה נוסחה אחת. זה מלמדנו לקבל כל אדם במקום שבו הוא נמצא, ולהבין כי גם אם שמחתו אינה כדמות שמחתנו, מכל מקום היא שמחה של מצוה.

רק על האדם עצמו לשמוח, ולא על שמחת בני ביתו ויתום ואלמנה, היה מקום לתקן ברכה, שהרי אז כל המצווה בידו. ולפי"ז כל מצוה שתלויה באחר, כגון מתנות לאביונים, לא תיתכן בה ברכה.

לפי האור זרוע (חלק ב סימן קמ) שהטעם הוא שאין מצוה נמשכת שאינה נגמרת בפעם אחת ראויה לברכה יוצא שכל מצוה שהיא מתמשכת בהכרח ואי אפשר לקיימה בבת אחת, כגון מצות ארבע כוסות או שמחת יו"ט, אין בה ברכה. אולם מצוה ארוכה שאפשר לקיימה ברציפות ללא הפסק, כגון ישיבת סוכה שבעה ימים, שיש בה ישיבה רצופה וראויה כן מברכים עליה.

לפי האבודרהם בשם הרשב"א שאין מברכים על מצוה שאין לה קצבה יוצא שאם הייתה השמחה קצובה, כגון חיוב ברור לשתות יין בכל יום או לאכול בשר כל יום, היה מקום לברך על כך. ולפי זה מה שחז"ל אמרו "אין שמחה אלא בבשר ויין", אילו היה זה חיוב מדויק ומוגדר, אפשר שהיה מקום לברכה.

לפי הריב"ש (סימן תפה) ולפי המהר"ל (גבורות ה' פרק נב) שמצווה שעיקרה בלב אינה ראויה לברכה יוצא שגם מצות אהבת ה' ויראתו ומצות זכור את אשר עשה לך עמלק בלב אין להן ברכה. וכן מצות תלמוד תורה, שיסודה בלב, אף על פי כן יש ברכה משום שיש בה מעשה ברור של דיבור.

לפי הבית יוסף (או"ח סימן תלב) שאין מברכים על דברים שבלב יוצא שגם השמחה הפנימית עצמה היא הבעיה, ולא פעולת האכילה והשתייה.

לפי דברי הערוך השולחן (חו"מ סוף הספר) שאין מברכים על מצוות שכליות המובנות בשכל האנושי יוצא שגם מצות כיבוד אב ואם או גמילות חסדים, שהן שכליות, לולי שהוזכרו בתורה, לא היו ראויות לברכה מצד עצמן. ובאמת אנו רואים שאין ברכה על כיבוד אב ואם ולא על צדקה.

לפי העין יצחק (ח"א או"ח סימן לב) שהטעם הוא מפני שכבר נכללה הברכה בקידוש בתיבת "זמן שמחתנו" יוצא שלדעתו אין חיסרון עקרוני בברכה על שמחה, אלא שכבר נכללה בברכה אחרת. ולפי"ז אילו לא היו מזכירים

בחיי היום יום, זהו יסוד גדול: אל תחפש את השמחה רק ברגעי שיא חגיגיים, אלא בחיים עצמם במפגש עם המשפחה, בשולחן שבת פשוט, בכוס יין קטנה, במילה טובה לילד, בחיוך ליתום ולאלמנה, באוזן קשבת לאשתך. כל אלו הם השמחה האמיתית.

עיקר העניין: השמחה שביו"ט איננה עוד מצוה טכנית הנמדדת בשיעור או במעשה, אלא מצב נפשי עמוק שבו האדם נפתח אל הקב"ה ואל הבריות. לא נתקנה עליה ברכה, מפני שאין היא פעולה רגעית אלא תהליך חי שנמשך על פני כל הימים, ואינו תלוי רק ביד האדם אלא גם בשותפים לשמחתו. היא אינה קצובה, היא אינה נמדדת, היא אינה ניתנת לגבול. השמחה היא הלב עצמו.

ומכאן לימוד עצום: מי שמחפש את השמחה רק באירועים גדולים או במעמדים חיצוניים, יחמיץ את סודה. השמחה נבנית בקטנות, בארוחה משותפת, בשיר של שבת, בחיבוק של אב לילדו, בכבוד שנותן אדם לאשתו, במילה טובה ליתום ולאלמנה. בזה נבחנת שמחת החג האם היא חודרת לכל פינה בבית, לכל אדם במשפחה, לכל שכן ורע.

השמחה איננה מתנה שאוחזים ביד אלא אור שנשפך אל הלב. היא איננה גבול של כוס יין אלא נהר של טוב הממלא את כליו. וכשעם ישראל שמחים לשם שמים, אזי מתגשם הפסוק (תהלים קיח, כד) "זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו" בו ולא במתנתו, בו ולא במאורעו, אלא בו יתברך בעצמו.

לפי המהר"ל (גבורות ה' פרק נב) שכתב שאין ברכה על דברים שבלב נבין כי עיקר השמחה איננה רק במעשה החיצוני, אלא בהרגשה הפנימית. אכילה ושתיה אינם אלא כלים לעורר את הלב, אבל לב השמחה הוא הפנימיות. כאן מגלה לנו המהר"ל:

ברכה נאמרת על מעשה, אבל השמחה היא תחושת הלב, ועל כן אין לה ברכה כי היא עצמה היא התכלית.

לפי הערוך השולחן (חוי"מ סוף הספר) שכתב שאין מברכים על מצוות שכליות, נבין כי השמחה היא צורך אנושי טבעי, חלק ממהות החיים. התורה לא חידשה את השמחה, אלא כיוונה אותה והעמידה אותה לשמו יתברך. לכן לא תקנו לה ברכה. יסוד זה מלמד אותנו: את הטבעים האנושיים הצורך לשמוח, לאהוב, לנוח לא באה התורה לעקור, אלא לרומם ולכוון, לתת להם מטרה אלוקית.

ולפי דברי הפוסקים שכתבו שעיקר שמחת החג היה בשמחת בית השואבה, והרי לא כל העם נטל בה חלק, נמצא שמצוות השמחה איננה שווה לכל נפש בפועל, ולכן לא תקנו ברכה. וזה מלמד אותנו כי גם כאשר אינני שותף בכל, עלי לשמוח במה שיש לי, ולא לומר "אם אין לי את הכל אין לי כלום".

כללו של דבר: אין ברכה על שמחת יו"ט כי שמחה אינה פעולה חיצונית, אלא מציאות פנימית. היא אינה מוגדרת, אינה קצובה, אינה נמדדת בשיעור של כזית או רביעית, אלא נמשכת על פני הימים כולם, ועוברת דרך הלבבות כולם.

16. האם מותר לאדם להוריד נוי סוכה מהסוכה כדי לתלותה בסוכה אחרת?

שכבר נתקדש למצווה בסוכה אחת, מותר להורידו ולהעתיקו לסוכה אחרת, או שמא קדושתו נשארת חקוקה דווקא באותה סוכה, ואין רשות להוציאו משם? וכן יש להסתפק במקרה נוסף: אם עץ סכך מסוכה אחת, והרי יש לו לאדם סוכה אחרת שיש בה סכך יתר על המידה, האם מותר לקחת מסוכה לסוכה כדי להשלים את החסר, או שמא קדושת הסכך חוסמת כל אפשרות של מעבר והעתקה?

נאמר בפסוק: "וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים בשנה חקת עולם לדוריכם בחודש השביעי תחגו אותו" (ויקרא כג מא).

בימי חג הסוכות מתמלאים רחובות ישראל בזוהר מיוחד, בכל חצר נבנית סוכה, ובכל בית נשפך הלב לעטר ולקשט את דירת הארעי, כאילו מבקש כל יהודי להפוך אותה לבית נצחי של אמונה. הילדים מביאים בגאווה את קישוטיהם מהגן, ההורים תולים אותם בדפנות ובסכך, וכל פיסת נייר צבעוני הופכת לחלק מתפארת של מצוה.

אך לפעמים מתעורר מצב לא פשוט: המשפחה נוסעת אל סבא וסבתא להמשך ימי החג, ורוצים לקחת איתם את הקישוטים ולתלותם בסוכת הסבא. והשאלה חודרת ללב: האם הנוי

מסוימת, אינו יוצא לחולין עד אחר ימי המצווה. וזהו מקור נוסף לכך שעצי הסוכה ונויה נאסרים בשימוש כל זמן החג.

שלושת המקורות יחד יוצרים בנין: האיסור להשתמש בנוי סוכה

נובע הן מדין ביזוי מצוה ואכחושי מצוה, הן מדין מוקצה למצותו, והן מהשם שמים שחל על הסוכה עצמה, ועל כל פרטיה.

בפירוש הרא"ש (כלל י סימן א) כתב: "נוי סוכה וכל מה שתלה בה אסור להשתמש בו כל שמונת הימים, משום דחל עליו שם שמים". ומבואר בדבריו שהאיסור איננו רק מצד מוקצה, אלא משום עצם קדושת המצווה שהחלה עליהם, כעין חפצי קדושה.

בתוספות סוכה (דף ט ע"א ד"ה חג הסוכות) נאמר: "חג הסוכות שבעת ימים לה", מה חגיגה לשם ה' אף סוכה לשם ה'". ולמדו מכאן שקדושת שם שמים חלה לא רק על הקרבן אלא אף על עצי הסוכה ונויה, ולכן אסור ליהנות מהם. נמצא שכל פריט בסוכה נכנס תחת הכותרת "לה", והנוי אינו רק תוספת של יופי אלא חלק מהקדושה עצמה.

בפירוש הטור (או"ח סימן תרל"ח) הובא: "עצי סוכה ונוי הסוכה אסור להשתמש בהם כל שמונת הימים משום שנעשו מוקצה למצותם". הטור מדגיש את גדר המוקצה, אך מכלל דבריו עולה שגם לאחר זמן קביעת הסוכה חל עליהם דין איסור שימוש, ואין רשות להעתיקם ממקומם.

נמצא לפי ראשונים אלו שני נדבכים: יש הסוברים שעצם שם שמים מחיל קדושה על הנוי, ויש הרואים בכך גדר מוקצה למצותו. אולם לכולי עלמא הנוי נאסר בשימוש, והשאלה האם מותר להעבירו לסוכה אחרת תלויה בבירור מהות האיסור אם קדושה חלה עליו, שוב אין מקום להזיזו, ואם רק מוקצה למצותו, אולי יש לדון בהעברה לשם מצוה אחרת.

הט"ז (יו"ד סימן ער"ד ס"ק ד) כתב: "דאין הטעם משום אכחושי מצוה אלא משום ביזוי מצוה", כלומר עיקר האיסור להשתמש בחפצי מצוה תלוי בעצם הפגיעה בכבוד של המצווה, ולא בחיסרון בחפץ עצמו. מתוך דבריו נפקא

"תחגו אותו" פירש רש"י: "לשם החג תקבעוהו ולא לדבר אחר". כלומר, קדושת החג מגדירה שכל עניינו לשם שמים בלבד, ולא לערב בו שימושים חיצוניים. מתוך כך נבין שכל מה שנעשה חלק מן החג אף הקישוטים עצמם נגרר אחרי קדושת ימי החג.

בפירוש הרמב"ן נכתב: "החג הזה יהיה כולו לשם ה' כעניין 'חג לה' בחג הפסח, לא שתהיה השמחה שמחת הוללות, רק לפני ה'". וכך מובן כי עצם המושג חג לה' מטיל חלות קדושה לא רק על הימים אלא אף על המעשים וכלי המצווה שבאותו הזמן.

בספורנו נאמר: "תחגו אותו לשם ה' בעשותכם בו מצוותיו". והרי שכוונת התורה להפוך כל פרט ופרט במעשה החג לעבודה לשם שמים, כולל הנוי והקישוטים אשר מכוונים לרומם את המצווה.

בכלי יקר מבואר: "תחגו אותו כי החג הוא הקפה והקפה זו מורה על כך שאתם מקיפים עצמכם בקדושה". על פי זה מתבאר שנוי הסוכה והסכך אינם רק קישוט חיצוני אלא חלק מן ההקפה בקדושה שסובבת את האדם בכל שבעת הימים.

ובעל הטורים רמז כי לשון "תחגו אותו" מורה גם על עצם דירת הסוכה, שהיא עצמה חג לה', כעין כלי שרת שנתקדשו למקדש. נמצאנו למדים שכל עצי הסוכה ונויה נטענים במשמעות של קדושה מיוחדת, כחלק מהיות החג כולו לה'.

בגמרא במסכת שבת (דף כב ע"א) נאמר: "אמר רב אין מדליקין מנר לנר". ומבואר בגמרא שם שנחלקו מה הטעם, האם משום ביזוי מצוה או משום אכחושי מצוה. כלומר, האם עצם ההעתקה מחפץ של מצוה אחת לחפץ אחר נחשב זלזול בכבודה של המצווה הראשונה, או שמא הבעיה היא שחפץ המצווה הראשון נחלש ונתמעט בכוחו.

במסכת סוכה (דף ט ע"א) נדרש הפסוק "חג הסוכות שבעת ימים לה'", ללמד שכשם שחל שם שמים על קרבן חגיגה, כך חל שם שמים על הסוכה עצמה, בין על הסכך ובין על דפנותיה ובין על נויה. מכאן הונח היסוד שכל עצי סוכה ונויה נאסרים בהנאה כל שבעת הימים.

וכן במסכת ביצה (דף ל ע"ב) מבואר דין "מוקצה למצותו" כל חפץ שהוקצה למצווה

מינה שאם משתמשים לצורך מצוה אחרת, אפשר שאין כאן ביזוי כלל.

בשו"ת שואל ומשיב (מהדורה רביעאה חלק ג סימן כח) כתב: "הסתפקתי אם יש איסור לקחת סכך מסוכה לסוכה אחרת... ולעניין נוי סוכה נראה פשוט שיש בו משום ביזוי מצוה ואכחושי מצוה... אבל לגבי סכך כיון שחל עליו שם שמים אינו יכול לעבור ממקום למקום". נמצא שמחלק בין נוי לסכך, שבנוי עיקר הבעיה ביזוי מצוה, ובסכך קדושת המקום עצמו.

בכף החיים (סימן תרל"ח ס"ק נו) כתב: "אסור ליטול נוי סוכה מסוכה לסוכה", והביא בשם השואל ומשיב לחומרא. כלומר למעשה החמיר בנוי סוכה שלא יועתק כלל.

בביאור הלכה (סימן תרל"ח ד"ה כל שמונה) הביא בשם שו"ת חתם סופר (או"ח סימן קפ"ד) שהתיר ליטול אתרוג שהיה תלוי לנוי סוכה ולצאת בו, וכתב שם: "ליטול ממצווה אחת למצווה אחרת אין בזה משום ביזוי מצוה... דמתירין מבגד לבגד ומדליקין מנר לנר". יסוד דבריו שכשנעשה הדבר לצורך מצוה נוספת, אין כאן פגיעה בכבוד המצווה אלא אדרבה מעלין בקודש.

בשו"ת ציץ אליעזר (חלק י"ג סימן ס"ז) הקשה על דברי השואל ומשיב, וסיכם: "להלכה למעשה מותר ליקח נוי סוכה מסוכה אחת ולתלותה בסוכה אחרת, דלא גרע מהדלקה מנר לנר... וכל שכן דיש כאן מעלין בקודש". לדבריו אין לחשוש לביזוי מצוה בהעתקה לצורך מצוה אחרת.

עוד כתב רבנו יוסף חיים בבן איש חי (שנה ראשונה פרשת האזינו הלכה יז): "נוי הסוכה וכל מה שתלה בה אסור להשתמש בהם כל שמונת הימים". אמנם לא דן במפורש בהעתקה לסוכה אחרת, אך לשונו מורה שהוא מחמיר שלא להשתמש כלל, ומסתבר שלדעתו אף בהעברה מסוכה לסוכה יש איסור.

גם בשו"ת יביע אומר (חלק ה או"ח סימן מח) האריך בבירור גדרי מוקצה למצווה, והביא את דברי הראשונים והאחרונים שנוי סוכה אסור בהנאה. אף כי לא דן ישירות בהעתקה מסוכה לסוכה, מכלל דבריו נראה שסבר לאסור, שהרי ראה את הנוי כחפצי מצוה האסורים בשימוש עד אחר החג.

בשו"ת אור לציון (חלק ג פרק כג הלכה ב) כתב בפשטות: "נוי הסוכה אסור להשתמש בו כל שבעת הימים, אפילו לצורך מצוה אחרת, אלא אם כן היה מתנה בפירוש קודם החג". הרי שמחמיר בזה, בניגוד לדברי הציץ אליעזר שהקל.

נמצא שבקרב הפוסקים חלקם נטו לחומרא, בעיקר מצד דין מוקצה למצוותו וקדושת שם שמים החלה על הסוכה, וחלקם לא נקטו להיתר ברור כהציץ אליעזר.

ומכל האמור נביא את הנפקא מינות העולות: נפקא מינה ראשונה, בין נוי לסכך. בסכך כיון שהוא גוף הסוכה ובלעדיו אין שם סוכה, חל עליו שם שמים ממש, ולדעת הרבה פוסקים אי אפשר להעבירו כלל מסוכה לסוכה. מה שאין כן נוי סוכה, שעיקר קדושתו משום ביזוי מצוה או משום מוקצה למצווה, ושם יש לדון אם יש היתר להעבירו לצורך מצוה אחרת.

נפקא מינה שניה, בין שימוש לצורך רשות לשימוש לצורך מצוה. אם רוצה אדם לקחת נוי סוכה לשם תועלת חולין, לכולי עלמא אסור. אבל אם כוונתו להוסיף יופי למצווה אחרת, נחלקו הפוסקים יש שראו בזה ביזוי מצוה ואסרו, ויש שהתירו והעמידו את זה בכלל מעלין בקודש.

נפקא מינה שלישית, אם היה תנאי קודם החג. אדם שהתנה בפירוש בשעת תליית הנוי שיוכל להסירו ולהשתמש בו, לדעת חלק מהפוסקים יש ממש בתנאי זה ומתיר להשתמש בו אף בתוך ימי החג, ואילו לדעת אחרים אין התנאי מועיל כיון ששם שמים חל על הנוי מכוח עצם קביעתו לסוכה.

נפקא מינה רביעית, בין מצוה עוברת למצווה שאינה עוברת. למשל, אם באפשרותו להשתמש בנוי הסוכה כדי לקיים מצוה אחרת שתעבור מן העולם אם לא ייטול אותה מיד, יש מקום גדול להקל בזה יותר, מה שאין כן אם מדובר רק ביופי נוסף שאינו מעכב.

נפקא מינה חמישית, בין פוסקים שנקטו שהיסוד הוא ביזוי מצוה (שאו בהעברה לשם מצוה אחרת מותר), לבין מי שנקטו שהיסוד הוא חלות שם שמים (שאו אין העברה מועילה כלל).

הרעיון העולה מכל הסוגיא הוא שהיופי של המצווה איננו רק קישוט חיצוני אלא ביטוי פנימי למעמד הקדושה. הנוי שבסוכה מורה לנו

שמחה וגם חיות. כאשר הילד מביא את ציוריו מן הגן והאב תולה אותם בסוכה, מתברר כי לא רק האב מקיים מצוה אלא גם הילד שותף בהדרתה. זו שותפות משפחתית ומוסרית, המלמדת כי הקדושה אינה נבנית רק על ידי יחיד אלא על ידי שותפות של דורות.

השאלה אם מותר להעביר את הנוי מסוכה לסוכה מעוררת אותנו לשאול עד כמה אנו נאחזים ביופי החיצוני לצרכינו האישיים ועד כמה אנו רואים בו מתנה כללית. אם נוי הסוכה נתפס כחלק ממצווה פרטית בלבד, האדם יחזיק בו לעצמו. אך אם יבין כי מטרתו לייפות את המצוות כולן, יהיה מוכן להעבירו גם לסוכה אחרת כדי להרבות הדר במצוות.

וזהו המסר המוסרי הגדול: כל יופי שהקב"ה נותן לאדם, כל כישרון וכל ברכה, אינם רכוש פרטי אלא כלי לעבודתו יתברך. כשם שהנוי נועד לשמש לא את דירת הארעי אלא את החג כולו, כך גם כל חן שבחיי האדם נועד להרבות כבוד שמים ולהוסיף קדושה בעולם.

ומכאן ניקח עמנו תובנות לחיי היום יום מלמדות אותנו כי נוי הסוכה איננו רק עניין של קישוט חגיגי אלא הדרכה לחיים שלמים. האדם מצווה לייפות את מצוותיו, אבל גם לייפות את חייו עצמם. כשם שאסור לבזות נוי סוכה ולהפוך אותו לחולין, כך עלינו לשמור על הקדושה שבכל רגע של שמחה משפחתית, בלימוד תורה, בתפילה ובחסד.

כמו כן נוי הסוכה מזכיר לנו כי גם החיצוניות צריכה לשרת את הפנימיות. בגדים, בית, מקום עבודה, כל אלו יכולים להיות ריקים אם אינם מחוברים לנשמה, אך כאשר החיצוניות נרתמת להאדרת הקדושה היא הופכת לחלק בלתי נפרד מהחיים הרוחניים.

עוד יש כאן לקח באחדות הדורות. הילד מכין קישוט קטן, ההורה תולה אותו, והסבא נהנה ממנו בסוכתו. כך גם בחיים: מעשה קטן של ילד יכול להאיר את חיי ההורים והסבים. אל לנו לזלזל בשום מעשה טוב, גם הקטן ביותר, כי הוא הופך לנוי שמפאר את המצווה בכל מקום שאליו יגיע.

עיקר העניין הוא שנוי הסוכה וכל מה שתלה בה נאסרו בהנאה כל שבעת ימי החג, אולם בדין

על חובת האדם להדר במצוות, להוסיף נוי וזיו לחפצי הקדושה, ולא להסתפק בעצם קיומם היבש. אך מתעוררת השאלה: האם היופי הזה הוא מהותי עד שאין לו זכות קיום אלא במקום שבו נתקדש, או שמא היופי נודד, ויכול לעבור מסוכה לסוכה, מחיים לחיים, ממקום למקום.

אם נאמר שאין להעתיק את הנוי הרי זה מלמד שהקדושה שורה במקום אחד, וכל העתקה היא ביזוי ופגיעה. אולם אם נאמר שמותר להעתיקו, הרי זה מלמד שהקדושה מתפשטת, והנוי הוא גשר בין מצוות, הוא מחבר בין דורות הילדים מקשטים, ההורים מעבירים, והסבא זוכה בסוכה מוארת.

וזה עומק מעלין בקודש ואין מורידין: אין זה רק דין טכני, אלא יסוד מהותי הקדושה איננה מוגבלת, אלא מתעלה ממדרגה למדרגה, ממצווה למצווה. נוי הסוכה הוא איפוא סמל לכך שהיופי אינו מטרה בפני עצמה, אלא כלי המשמש להעלות את המצווה למדרגה נעלה יותר.

העומק המחשבתי מלמד כי דיני נוי הסוכה מגלים לנו יחס עמוק שבין חפץ למצווה. האדם רגיל לחשוב כי הקדושה מצויה רק בגוף המצווה עצמה, בלולב, בסכך, בדפנות, אך חז"ל גילו שהקדושה חלה גם על הקישוטים, על מה שנראה תוספת חיצונית בלבד. זהו מסר נשגב, שגם מה שנראה נלווה למצווה זוכה לאור הקדושה כאשר נכרך במצווה.

יתרה מזו, עצם הדיון אם מותר להעביר את הנוי מסוכה לסוכה מראה שהקדושה איננה סטטית אלא דינמית, היא ניתנת להעתקה ולהמשך. כשם שהשכינה שורה עם ישראל בכל מסעיהם, כך גם הנוי יכול להמשיך את קדושתו ולהעבירו ממקום למקום. זהו ביטוי לכך שהקדושה מלווה את האדם בכל מסעו, ואין היא נעצרת במקום שבו החלה.

ומכאן רעיון עמוק: האדם עצמו הוא נוי למצוותיו. כל מעשה טוב, כל הארה קטנה שהוא מוסיף, הופכת לחלק מן ההדר של חייו. גם אם נדמה לו שהיופי הזה מקומי בלבד, התורה מלמדת שהיופי יכול להתפשט, לעבור, וללוות אותו בכל מקום ובכל שלב.

נוי הסוכה מסמל את היכולת של האדם להעניק יופי למצוותיו. לא די בקיום טכני ויבש, אלא יש להכניס בלב המצווה גם הוד והדר, גם

העברתם מסוכה לסוכה נחלקו הדעות. יש שפסקו לאסור מטעם ביזוי מצוה או משום קדושה שחל עליהן, ויש שהתירו כאשר מדובר בהעברה לצורך מצוה אחרת, דכיון דמעלין בקודש ואין מורידין אין כאן ביזוי אלא אדרבה ריבוי הדר למצווה. בסכך עצמו רוב הפוסקים מחמירים יותר מפני שהוא גוף הסוכה ונתקדש בקדושת שם שמים, ואילו בנוי הסוכה יש מקום לסמוך על דברי המתירים כאשר התכלית להרבות מצוה ולהוסיף הדר.

ומכאן נלמד לקח נשגב. כשם שהקישוטים הקטנים הופכים תחת כנפי הסוכה לחפצי קדושה, כך כל מעשה קטן של האדם, ציור של ילד או חוט צבעוני, נעשה לחלק ממארג גדול של עבודת השם. ויותר מכך, הנוי יכול לעבור ולהתנוסס גם במקום אחר, להמשיך לזרוח גם בבית הסבא, לרומם גם מצוה נוספת. בזה מגלה לנו חג הסוכות כי אין קדושה נשאת כלואה, אלא היא מתפשטת ממקום למקום, מאדם לאדם, מדור לדור, ומעלה אותנו כולנו יחדיו אל מרומי הקודש.

17. מה נשתנה בליל הסדר ומה עם חג הסוכות? מדוע לא אומרים גם מה נשתנה?

בחג הפסח אנו יושבים בליל הסדר ומזמינים את הילדים לשאול מה נשתנה, כדי להכניסם לעומק סיפור יציאת מצרים. אולם דווקא בחג הסוכות, שבו השינוי החיצוני גדול הרבה יותר, אנו עוזבים את הבית הקבוע, מקימים דירת ארעי, ומעבירים לתוכה את כל חיינו לשבוע שלם – אין תקנה מפורשת שהילדים ישאלו מה נשתנה. והרי לכאורה זה פלא, שהרי אם בליל הסדר השאלה נדרשת כדי לעורר את הלבבות, קל וחומר היה צריך הדבר בחג הסוכות, שבו השינוי זועק לעין כל.

נאמר בפרשת אמור "בסכות תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסכות למען ידעו דורותיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים אני ה' אלוהיכם" (ויקרא כג מב-מג). והקדושת לוי בדרשו הראשון לפסח הקשה: מדוע בחג הסוכות אין את ההלכה לשאול מה נשתנה, והרי כאן עושים דבר הרבה יותר משונה מאשר בפסח, שיוצאים מהבית הקבוע ועוברים לדירת ארעי?

והנה רבנו חננאל במסכת סוכה (דף ב ע"א) כתב חידוש גדול: "למען ידעו דורותיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל" ידיעה לדורות, כלומר הדורות הבאים, כיון שרואים שעושים סוכות ומניחים בית דירתן ויושבים בסוכה, שואלים מפני מה עושין כך, ומגידיים להם אבותיהם מעשה יציאת מצרים. הרי שלדבריו התינוקות כן שואלים בחג הסוכות מה נשתנה, והמצווה עצמה מזמינה את השאלה.

יש שרצו ליישב מדוע אין תקנה מפורשת לשאלה זו, מפני שבחג הסוכות עם ישראל מורגל ביציאה מן הבית ובנדודים, כי כל תולדותיו רצופות גלות ונדידה, מה שאין כן

בפסח, שבו נצטוו לשבת כבני חורין כדרך מלכים, וזהו שינוי מובהק שאינו רגיל ולכן הוא מעורר את השאלה.

ויש שהעמיקו יותר ואמרו שפסח הוא חג ההתהוות, יציאה מתוהו ובהו לבריאה חדשה, יום ההשתנות שבו אדם בוחר לאן הוא שייך, ולכן השאלה נדרשת בו. לעומת זאת סוכות הוא חג ההשלמה, חג שבו מתברר מקומו של עם ישראל בין האומות, חג שבו נבנית מערכת היחסים בין ישראל לעולם כולו, ושם אין השאלה מה נשתנה שייכת באותו האופן אלא ההכרה שהקדושה מתפשטת בעולם עד הסיום המוחלט בשמיני עצרת.

וכאן המקום להוסיף בדרך הפשט והאגדה: לכאורה דווקא בסוכות השינוי החיצוני גדול בהרבה, שהרי האדם מקים מבנה ארעי, מכניס לתוכו מיטה ושולחן, חי בו ימים רבים וכל זאת איננו מצריך מה נשתנה. יש שהסבירו כי לעם ישראל הנווד, שהיה רגיל לגלויות ולחילופי דירות, אין זו חידוש גדול, בעוד שבלייל פסח הישיבה כמלכים, חירות מוחלטת, היא שעוררה את השאלה.

ואף יש ללמוד מוסר מן הדברים, שכשם שעם הנדודים היהודי פיתח חדות מחשבה וכושר הסתגלות, כך גם אנו צריכים לשוב ולהתחדש על ידי הסוכה, להסתכל על חיינו מבחוץ, ולשאול את עצמנו לאן פנינו מועדות, מה חשוב ומה טפל, ובאיזה אופן אנו פותחים את השנה החדשה.

והנה כתיב בקרא: "בסכות תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסכות למען ידעו דורותיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל

עוד שנינו במסכת פסחים (דף קטז ע"א): "מתחיל בגנות ומסיים בשבח ודורש מארמי אובד אבי". ומבואר שם שהשאלות הן חלק מהותי מן הסיפור. ולכאורה היה מקום להקיש מסוכה לפסח, אלא ששם נתקנה שאלת מה נשתנה באופן מחייב, וכאן הדברים נובעים בעצמם מתוך המעשה המוחשי.

נמצא שבשתי הסוגיות משתקף עניין השאלות. בפסח תקנה מחייבת של שאלת מה נשתנה, ובסוכות עצם המצווה מעוררת את השאלה, וכך הילדים לומדים את מעשה יציאת מצרים.

בפירוש הרמב"ם בהלכות סוכה (פרק ו הלכה ה) כתב: "מצות סוכה כל שבעת הימים להיות אדם אוכל ושותה וישן בסוכה, בין ביום בין בלילה, כדרך שהוא דר בביתו בשאר ימות השנה". מדבריו עולה שהחידוש שבדירה בסוכה הוא בעצם המעבר מהבית הקבוע אל דירת עראי, וזהו עצמו שמעורר פליאה ושאלה.

בספר החינוך (מצוה שכה) כתב: "למען נדע ונתבונן ענני הכבוד שסכך עלינו הקב"ה במדבר". ומוסיף שם שהישיבה בסוכה היא מצוה חינוכית בעיקרה, להחדיר בלב הבנים את ידיעת חסדי ה'. מכאן עולה שהשאלה מה נשתנה מצויה ממילא במעשה המצווה, אף אם לא נתקנה כאן כנוסח קבוע.

ברשב"א בתשובותיו (חלק א סימן רסט) מבואר שהסוכה היא זכר לענני הכבוד ולישיבה במדבר, ולכן כל שינוי והעתקה מן הבית אל הדירה הארעית הוא חלק מהמסר של המצווה. לשיטתו ברור שמקום לשאלות הילדים קיים בסוכות כמו בפסח, אלא שאין צורך לחייב נוסח קבוע, כי השאלה מתעוררת מאליה.

נמצא בדברי הראשונים כי עצם הישיבה בסוכה היא תשובה לשאלה שתתעורר בלב הילד. השינוי הבולט והמוחשי מספיק כדי לחנך ולמסור את המסר, אף בלא שתקבע הלכה לשאול מה נשתנה.

החתם סופר, שו"ת חתם סופר (או"ח סימן קפד): "כל ענין הסוכה הוא כדי שידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל... והרי בעצם הישיבה יש בזה חינוך לדורות... ואין צריך להוסיף שאלות מיוחדות כי המעשה עצמו מגלה את תוכנו". כלומר, החתם סופר

בהוציאי אותם מארץ מצרים אני ה' אלוהיכם" (ויקרא כג מב-מג).

בפירוש רש"י: "בסכות תשבו כאלו דייר בה" ומבאר "כי בסכות הושבתי ענני כבוד היו". הרי שהפסוק קובע יסוד כפול, ישיבה ממשית בדירת עראי, ותכליתה לגלות לדורות את ענני הכבוד שסוכו על ישראל במדבר.

בפירוש הרמב"ן נכתב: "למען ידעו דורותיכם שתדעו ותבינו כי בסכות ממש הושבתי אותם, או שנאמר שהיו ענני כבוד מקיפים אותם". הרמב"ן מחזק את הקשר הישיר בין הישיבה בפועל בסוכה לבין הידיעה והזיכרון לדורות.

הספורנו ביאר: "למען ידעו דורותיכם שתהיו נמשכים אחרי ידיעת ה' ותשמרו מצוותיו כי ידעו אבותיכם שהושבתי אותם בענני הכבוד". בזה מצאנו שכוונת המצווה איננה רק ידיעה היסטורית אלא דבקות מתמדת בידיעת ה'.

בעל הטורים רמז: "בסכות תשבו גימטרייה תשבו כעין תדורו" ללמד שחיוב הישיבה הוא ממש כדרך הדירה, עם מיטה ושולחן וכל צרכי הבית. נמצא שהשינוי המוחשי במעבר מן הבית אל הסוכה הוא עצמו מעורר את השאלה לדורות.

הכלי יקר כתב: "למען ידעו דורותיכם כי הסוכה מורה על חיי האדם בעולם הזה, שאין דירתו קבועה אלא עראי, ובזה יכיר כי ה' אלוהיו עמו לעולם". נמצא שהשאלה שמעלה הילד איננה רק היסטורית, אלא גם קיומית, מהות החיים עצמם.

בגמרא במסכת סוכה (דף בע"א) נאמר: "בסכת תשבו שבעת ימים, כל האזרח בישראל ישבו בסכת, למען ידעו דורותיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים". ומבואר שם בגמרא שכל דיני הסוכה נלמדים מפסוק זה, עד לפרטי דירת עראי לעומת דירת קבע.

רבנו חננאל שם מפרש: "למען ידעו דורותיכם הדורות הבאים כיון שרואים שעושים סוכות ושואלים מפני מה עושים כך, מגידים להם אבותיהם מעשה יציאת מצרים". הרי מפורש בגמרא לפי פירושו שהמצווה בנויה כך שהתינוקות שואלים, ותשובת ההורים משמרת את הידיעה לדורות.

מדגיש כי עיקר מהות הסוכה היא שהמעשה יוצר את השאלה, ולכן לא תקנו נוסח קבוע כמו בליל הסדר.

המהרש"ם, שו"ת מהרש"ם (חלק א סימן קצג): "בליל פסח שאין הדבר ניכר אלא במהפכת הסעודה, צריך לעורר שאלות כדי שיתבוננו... אבל בסוכות שהשינוי גלוי וניכר, אין צורך בתקנה מפורשת". לדבריו, ההבדל ברור בפסח השינוי עדין וחבוי, לכן צריך מה נשתנה. בסוכות השינוי עצום ונראה לעין, ממילא אין צורך בתקנה.

הציץ אליעזר, שו"ת ציץ אליעזר (חלק יח סימן לא): "בפסח הציווי הוא 'והגדת לבנך', ולכן נתקן נוסח שאלות, ואילו בסוכות נאמר 'למען ידעו דורותיכם', שהוא חיוב ידיעה... עצם הישיבה היא הידיעה, ואין צורך לתקן שאלה ותשובה בפה". הוא מחדד את ההבדל בין שני המועדים: פסח שאלה ותשובה. סוכות ידיעה טבעית.

הכף החיים, כף החיים (או"ח סימן תרכה ס"ק א): "עיקר המצווה בסוכה היא שידעו הבנים את אשר הושב הקב"ה את ישראל בסוכות במדבר, וזהו 'למען ידעו דורותיכם'... וכיון שעושים כן שואלים התינוקות למה, ועונים להם האבות". כלומר, הכף החיים מבסס על דברי הראשונים שהשאלה בסוכות קיימת, אלא שהיא טבעית מתוך המצווה עצמה.

החיד"א, פני דוד (דרושים לסוכות, דרוש ראשון): "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל – בא לרמוז שהתינוקות שואלים והאבות משיבים, ובזה מתקיים למען ידעו דורותיכם". החיד"א מפרש בפירוש שזו מצות חינוך: הילד שואל והאב משיב, ומתקיים היעוד של ידיעה לדורות.

רבנו יוסף חיים הבן איש חי, בן איש חי (שנה ראשונה פרשת האזינו הלכה יז): "מצות עשה לשבת בסוכה... למען ידעו דורותיכם כדי שידעו הבנים חסדי ה' שעשה עמנו במדבר". כאן הדגש על החינוך לדורות שהבנים יכירו וידעו, ומובן מאליו שישאלו ויקבלו תשובה.

הראשל"צ מרן הגר"ע יוסף, שו"ת יביע אומר (חלק ט או"ח סימן סח): "בחג הסוכות אין תקנה לשאול מה נשתנה, לפי שהפסוק אומר 'למען ידעו דורותיכם' והידיעה מתהווה מעצמה, שהרי רואים בעיניהם הישיבה בסוכה

ושואלים". לדבריו, המצווה עצמה היא הגורם לשאלה, אין צורך בחיוב נוסף.

מו"ר הגרב"צ אבא שאול, שו"ת אור לציון (חלק ג פרק יט הלכה ד): "כוונת התורה שכל דור ידע מתוך המעשה שיושבים בסוכה את ענני הכבוד ששכך עלינו הקב"ה. ממילא הילדים שואלים והאבות משיבים, ואין צורך לתקן סדר שאלות נוסף". הוא מחזק את יסוד הידיעה הנובעת מן המעשה עצמו.

כל הפוסקים, מצביעים על אותו כיוון עקרוני: בפסח נתקן נוסח שאלות מחייב, משום שהשינוי איננו ניכר לעין. ואילו בסוכות השינוי גלוי וניכר, ולכן עצם המצווה מעוררת את השאלות ומביאה לתשובה. יש שהוסיפו שזהו עצם הפשט של "למען ידעו דורותיכם" שהשאלות יבואו מאליהן, והידיעה תיוולד מתוך המעשה.

נפקא מינות רבות יוצאות מכל הדיון הזה, כדי לגלות את מלוא התמונה: ראשית, נפקא מינה לעניין נוסח קבוע של שאלות. בליל פסח יש חיוב מפורש לשאול "מה נשתנה" ולענות עליו, כפי שתקנו חכמים. לפי דברי החתם סופר (או"ח סימן קפד) מתברר שבסוכות לא נתקן נוסח מפורש, משום שעצם הישיבה בסוכה היא תשובה לשאלה המתעוררת מאליה, ואין צורך להוסיף נוסח קבוע. מכאן יוצא שבפסח אם לא נשאלו השאלות יש חובה לעוררן, ואילו בסוכות גם אם הילדים לא שאלו בפה, עצם המציאות היא השאלה והתשובה כאחד.

שנית, נפקא מינה להבנת מהות השאלה. המהרש"ם (חלק א סימן קצג) מבאר שבפסח צריך לעורר שאלה מלאכותית, מפני שהשינויים הם בתוך הבית, ורק בסעודה, ואינם ניכרים כל כך. בסוכות לעומת זאת השינוי גלוי וגדול כולם רואים שיצאו מן הבית והקימו דירת עראי וממילא השאלה מתעוררת מאליה. נמצא שלדעתו סוכות איננו זקוק לתוספת חיצונית של שאלות, משום שכל המצווה היא כשאלה גדולה אחת.

שלישית, נפקא מינה בגדר הידיעה לדורות. הכף החיים (או"ח סימן תרכה ס"ק א) הביא מדברי הראשונים כי כל מהות מצות הסוכה היא להנחיל לדורות את הידיעה על ענני הכבוד, ולכן כשילדים רואים את השינוי, הם שואלים מאליהם וההורים עונים להם. לשיטתו, מצות הסוכה כוללת בעצמה את החינוך לדורות, ואין צורך להנהיג בה סדר שאלות נוסף.

משמעות השינוי. השאלות יוצרות את הדיאלוג, והדיאלוג מוליד את ההכרה.

בסוכות לעומת זאת, עיקר המצווה הוא הישיבה בסוכה, כלומר מעבר מדירת קבע לדירת עראי. שינוי זה איננו צריך הסבר מלאכותי, הוא זועק מאליו, וממילא מתעוררות השאלות הטבעיות. כאן התורה לא ציוותה על ניסוח מפורש של "מה נשתנה" אלא על "למען ידעו דורותיכם". הידיעה איננה רק לימוד אינטלקטואלי אלא חוויה חיה: האדם חי בסוכה, הילדים רואים, תמהים ושואלים, וההורים משיבים.

זוהי ידיעה שנמסרת לא דרך לימוד בלבד אלא באמצעות חיים עצמים. בעוד שבפסח השאלות הן הכלי ליצור את הדיבור, בסוכות החיים עצמם הופכים לדיבור, הבית הארעי נהיה לשיעור חי בהיסטוריה ובאמונה. בכך נגלית עומק המחשבה, שאין זו ידיעה תאורטית אלא ידיעה חווייתית שמוטבעת בלבבות לדורות.

בעומק המחשבתי נבין כי מהות ההבדל בין פסח לסוכות איננה רק טכנית אלא יסודית בהבנת הקשר שבין ישראל להקב"ה. פסח הוא זמן ההתהוות, לילה שבו עם נולד מחדש, ולכן נדרשת שאלה מפורשת, שהרי כל הולדה מלווה בתמיהה. הילד שואל כדי להבין את נקודת המפנה, ואביו משיב לו על יסוד החירות ועל בחירת ה'.

לעומת זאת סוכות בא לאחר ראש השנה ויום הכיפורים, לאחר שכבר התברר מקומו של עם ישראל ונמחלו עוונותיו. סוכות הוא חג ההשלמה, חג ההשראה, שבו השכינה שורה בסוכה והעם חווה את ליווי ההשגחה. כאן אין צורך בשאלות מלאכותיות, שכן עצם המציאות מהווה את התשובה. זהו "למען ידעו" ידיעה ישירה, בלתי אמצעית, שאיננה דורשת דיבור מפורש אלא נבנית מתוך החוויה.

יש כאן מהלך מחשבתי עמוק: בפסח הידיעה באה מן החוץ, דרך שאלות ותשובות, מפני שהחירות היא חידוש. בסוכות הידיעה באה מן הפנים, מתוך עצם הישיבה תחת הסכך, מפני שהאמון בהשגחת ה' כבר נרשם בנפש לאחר מחזור ימים נוראים. בכך מתגלה כי יש שני סוגי ידיעה: ידיעה שדורשת שאלה, וידיעה שמתגלמת בחיים עצמים.

רביעית, נפקא מינה בהגדרת פסוק "למען ידעו". החיד"א בספר פני דוד (דרושים לסוכות, דרוש ראשון) פירש במפורש שהפסוק בא ללמד שהתינוקות שואלים והאבות משיבים להם, הרי שהשאלות אינן רק אפשרות אלא חלק ממגמת המצווה. דבריו מראים שהילדים שותפים פעילים בעצם קיום המצווה, בכך שהם שואלים וההורים עונים.

חמישית, נפקא מינה ביסוד ההבדל בין פסח לסוכות. הציץ אליעזר (חלק יח סימן לא) כתב שבפסח עיקר הציווי הוא "והגדת לבנך", ומשום כך נתקן נוסח שאלות ברור. בסוכות לעומת זאת נאמר "למען ידעו דורותיכם", ודגשו של הפסוק איננו על השאלה אלא על הידיעה. הידיעה נוצרת על ידי עצם הישיבה בסוכה, ולכן אין צורך בתקנה קבועה של שאלות.

שישית, נפקא מינה הבן איש חי (שנה ראשונה פרשת האזינו הלכה יז) כתב שעיקר מצות הסוכה היא חינוכית, כדי שידעו הבנים את חסדי ה' במדבר. אף שלא קבע סדר שאלות, מכלל דבריו עולה שהילדים אמורים לשאול באופן טבעי. רב עובדיה יוסף בשו"ת יביע אומר (חלק ט או"ח סימן סח) הדגיש שהידיעה נוצרת מתוך המעשה עצמו, ולכן אין צורך בשאלות מפורשות. ואילו רב בן ציון אבא שאול בשו"ת אור לציון (חלק ג פרק יט הלכה ד) כתב שהתורה התכוונה לכך שכל דור ידע מתוך מעשה הסוכה, וממילא שאלות הילדים נובעות ממליהן.

מכאן יוצא שנפקא מינה עיקרית להלכה היא: בפסח חובה לעורר שאלה ולענות, ובסוכות אין חיוב נוסח קבוע, אלא עצם המצווה מעוררת את השאלה ומביאה לידי תשובה. בפסח הילד חייב לשאול בפה, בסוכות הילד שואל בלב, והמעשה עצמו מסביר לו את התשובה.

נמצא שנפקא מינות רבות תלויות בהבנה זו: האם צריך נוסח קבוע, האם האב חייב לעורר שאלות, מהו עיקר הפסוק ידיעה או שאלה, ומה גדר החינוך בסוכות לעומת פסח.

אנו למדים כי חג הפסח וחג הסוכות מבטאים שני מהלכים שונים בחיי האומה. בפסח – זהו לילה של הולדת עם, לילה של שינוי מהותי, מעבר מעבדות לחירות. שינוי כזה איננו מובן מאליו ועל כן יש הכרח לעורר שאלות מפורשות, כדי שהבנים יתעוררו להבין את

ועוד תובנה חשובה היא שאין לזלזל בכוחם של המעשים הקטנים. כמו שהסוכה עצמה, על אף שהיא דירת עראי פשוטה, נושאת מסר נצחי לדורות, כך גם בחיים – מעשים קטנים ופשוטים, חיוך, מילה טובה, הכנסת אורח, יכולים להיות נוי ומסגרת של אמונה שנחקקים לדורות.

עיקר העניין הוא שבלי פסח נתקנה תקנה מיוחדת של שאלות כדי לעורר את הילדים, מפני שהשינוי איננו מוחשי כל כך והיה צורך בשאלה ותשובה מפורשים. אבל בחג הסוכות אין צורך בתקנה כזו, שהרי עצם הישיבה בסוכה היא חידוש גדול ונראה לעין, ומתוך כך הילדים שואלים מעצמם וההורים משיבים להם. בזה מתקיים "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל" (ויקרא כג. מג).

לדברי האחרונים מתברר שההבדל איננו מקרי אלא מהותי. פסח עוסק בהולדת האומה ובחירותה, ועל כן נדרשת שאלה מפורשת שתעורר את הלב להבין את הנס. סוכות עוסק בליווי ההשגחה ובענני הכבוד, ולכן הידיעה נוצרת מתוך עצם החוויה. הפוסקים כולם מסכימים כי יש כאן יסוד חינוכי, אלא שנבדל אופן ביצועו בפסח דרך דיבור מפורש, ובסוכות דרך מעשה נראה.

הסוכה עצמה היא התשובה, היא הספר הפתוח שילדים קוראים בו בעיניהם. אבא ואמא יוצאים מן הבית הקבוע ונכנסים לדירת עראי, והילדים שואלים מה פשר הדבר. הסכך מלמד אמונה, הדפנות מחנכות לצניעות, השולחן הפשוט מזכיר הכנסת אורחים, והכול אומר ללבבות: לא בקירות ולא באבנים הביטחון, אלא בצל שדי יתלונן. זו השאלה וזו התשובה, וזו הידיעה שעוברת מדור לדור כי ה' אלוהינו עמנו בכל מסענו, ובאמונה פשוטה ובשמחה עילאית אנו הולכים אחריו במדבר, בארץ לא זרועה, עד שנזכה לשבת בצל שכינתו לעולם.

שאלת הילדים איננה רק הלכה טכנית אלא יסוד גדול בחינוך. בפסח ההורים מצווים לעורר את הבנים לשאול, מפני שהילד לומד מתוך דיאלוג, והסיפור נחרט בליבו כשהוא בא כתשובה לשאלה שלו. זהו מסר מוסרי להורים לא להסתפק בהעברת מידע אלא לעורר סקרנות, לתת לילד מקום לשאול, ורק אז להשיב.

בסוכות לעומת זאת מלמדת אותנו התורה מסר נוסף. לפעמים אין צורך להרבות מילים. עצם אורח החיים, עצם המעשה החזותי, הוא השיעור המוסרי. כשהילד רואה את אביו ואמו עוזבים את הבית הנוח ועוברים לדירת עראי, כשהוא ישן על מיטה אחרת מתחת לסכך, הוא שואל ממילא, ובלבו נחרטת התשובה ביטחון בה', פשטות, צניעות, הכנסת אורחים.

ומכאן מסר לכל החיים: יש חינוך שבא דרך מילים ושאלות, ויש חינוך שבא דרך דוגמה אישית ומעשה. לפעמים כוחו של המעשה גדול מן הדיבור. זהו יסוד מוסרי עמוק ההורים הם לא רק מספרים אלא גם דוגמה חיה, והמעשה שלהם הוא התשובה לשאלת ילדיהם.

ומכאן לתובנות לחיי היום יום הנלמדות מן הדברים הן כי יש דרכים שונות להעביר מסרים ולחנך את הבנים. לעיתים נדרשת שיחה ישירה, שאלות ותשובות, כמו בליל הפסח, כדי לעורר את הילד לשאול ולהתעניין. ולעיתים די בעצם אורח החיים, כמו בסוכות, שבו עצם המעשה החזותי, הישיבה בדירת עראי, הוא הלימוד והמסר.

מכאן נלמד כי בחיי היום יום אין להסתפק במילים בלבד אלא יש להקפיד שגם המעשה ישמש דוגמה. הילד לומד הרבה יותר ממה שהוא רואה מאשר ממה שהוא שומע. כשהורה מראה בפועל אמונה וביטחון בה', צניעות והסתפקות במועט, הכנסת אורחים ושמחה פשוטה הילד קולט זאת בנפשו לעומק.

18. האוכל בעמידה האם מברך ליישב בסוכה?

שאלתנו נוגעת בלב מצוות הסוכה: ברכת "ליישב בסוכה". האם כוונת הברכה היא על ישיבה ממש, דהיינו התיישבות הגוף, או שמא הכוונה לקביעות דירה וקביעות האכילה, גם אם היא נעשית בעמידה. אם כן, מה דינו של מי שאוכל בעמידה האם יוכל לברך "ליישב

חג הסוכות הוא זמן שבו כל תנועה ודקדוק מקבלים משמעות הלכתית ורוחנית. לא רק עצם הישיבה בסוכה, אלא גם אופן הברכה, רגעי הקידוש ואפילו תנוחת הגוף בשעת האכילה.

בסוכה וגם העומד ואוכל בקביעות
הרי הוא בכלל "תשבו".

הרמב"ם, משנה תורה הלכות
שופר וסוכה ולולב (פרק ו הלכה
יב): "כל זמן שיכנס ליישב בסוכה
כל שבעה מברך קודם שישב אשר
קדשנו במצותיו וצונו ליישב בסוכה, ובליל
יום טוב הראשון מברך על הסוכה ואחר כך
מברך על הזמן, נמצא מקדש מעומד ומברך
ליישב בסוכה ויושב". הרמב"ם רואה את עצם
הישיבה כעיקר המצווה, ולכן חייבת הברכה
להיאמר קודם הישיבה. לפי זה יש מקום
לשאלה חריפה: מי שאוכל בעמידה, כיצד יברך
ל"יישב" אם אינו יושב כלל.

הראב"ד, השגות על הרמב"ם שם (ו יב): "א"א
לא דייק... הישיבה אינה אלא על דעת האכילה,
וכל זמן שאינו אוכל הברכה אינה עובר
למצוותה". לדעת הראב"ד עיקר המצווה איננה
ישיבה גופנית אלא האכילה עצמה. לכן אין
ענין לברך בעמידה על עצם הישיבה אלא בשעת
התחלת האכילה.

הרא"ש, מסכת סוכה (פרק ד סימן ג): "ותמה
אני על דברי רבינו משה, שאם על הישיבה הוא
מברך, היה לו לברך קודם כניסתו לסוכה. אלא
ודאי אין ענין לברכה זו אלא על האכילה, שהיא
קביעות הסוכה".

הרא"ש חולק נמרצות: אם אכן הברכה על
הישיבה, הרי מן הדין לברך קודם שנכנס כלל.
אלא עיקרה של הברכה על האכילה שהיא
הקובעת את הדירה בסוכה.

הבית יוסף, (או"ח סימן תרמג): מביא את שתי
השיטות, ומכריע שהמנהג להלכה כדעת
הרא"ש. נמצא שהברכה אינה על עצם הישיבה,
אלא על האכילה כקביעות הסוכה.

הט"ז (או"ח סימן תרמג ס"ק א): "ישיבה
הכוונה לקביעות מלשון עכבה, ולכן נתקנה
הברכה על תחילת הקביעות". לדבריו, אין
הכוונה ישיבה גופנית בלבד, אלא עצם קביעות
האדם. ממילא גם אוכל בעמידה יכול לברך, כי
עיקר המצווה היא הקביעות.

המגן אברהם (או"ח סימן ח ס"ק ב): הביא
מהירושלמי שכל ברכת מצוות בעמידה. לפי זה
יש לפרש שגם ברכת ליישב בסוכה בעמידה.

בסוכה", או שמא יצא שברכתו איננה מתאימה
למעשהו.

"בסוכות תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל
ישבו בסוכות למען ידעו דורותיכם כי בסוכות
הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ
מצרים אני ה' אלוהיכם" (ויקרא כג מב-מג).

רש"י: "בסוכות הושבתי ענני כבוד היו". לשון
"תשבו" היא מציאות של חיים תחת ההגנה
האלוקית.

הרמב"ן: "כי בסוכות הושבתי ענני כבוד סכך
עליהם לשמור אותם". הישיבה הזו אינה
ישיבה פיזית בלבד אלא ישיבה של חיבוק
והגנה.

הספורנו: "למען ידעו דורותיכם שתדעו ותודו
כי אני השוכן עמכם גם במקום שאין בו יישוב".
מצוות הישיבה נועדה לגלות קביעות של שכינה
עם ישראל.

האברבנאל: מדוע זכר הכתוב דווקא את
העננים ולא את המן והבאר. מפני שהעננים לא
נתנו רק אמצעי הישרדות אלא גילוי של דירה
אחרת, חיים בעולם עליון.

נמצא שהפסוק "תשבו" איננו רק הוראת ישיבה
גופנית, אלא לשון דירה וקביעות. זהו הבסיס
לדיונים של הפוסקים האם ברכת "ליישב
בסוכה" נתקנה על עצם ישיבה פיזית, או על
הקביעות והדירה בסוכה.

במסכת סוכה (דף כו ע"א) נאמר: "אכילת עראי
חוץ לסוכה, אכילת קבע בתוך הסוכה". כלומר,
עצם חיוב הישיבה בסוכה הוא כאשר האדם
קובע עצמו לאכילה.

עוד במסכת סוכה (דף י ע"ב): "תשבו כעין
תדורו" מה דירה קבע, אף סוכה קבע. ומה
דירה אין אדם עומד ואוכל אלא יושב וקובע,
כך בסוכה צריך להיות אכילה של קביעות.

ובמסכת ברכות (דף יא ע"ב) מצינו שברכות
המצוות טעונות להיות "עובר לעשייתן", ולכן
תקנו לברך קודם התחלת הישיבה או קודם
התחלת האכילה.

מכאן נחלקו הראשונים: האם "תשבו" הכוונה
לישיבה ממש, דהיינו תנוחת הגוף בישיבה, ולכן
מי שאוכל בעמידה לא שייך בו "ליישב", או
שמא "תשבו" הכוונה קביעות דירה וקביעות

אולם רבי אליהו מוויילנה, ביאור הגר"א (או"ח סימן ח ס"ק א): חלק וכתב שאין הלכה כן, אלא אפשר לברך גם מיושב.

מפרי מגדים אשל אברהם (סימן תרמג ס"ק ב): מסביר שהראב"ד ראה את ברכת הסוכה כברכת הנהנין שמתירה אכילה, ולכן אינה צריכה להיאמר בעמידה.

רבי מאיר שמחה מדווינסק, מרומי שדה על מסכת סוכה (דף ט ע"ב): חילק בין הלילה הראשון לשאר הימים. בלילה הראשון יש חיוב כזית ולכן צריך ישיבה ממש, ואילו בשאר הימים הברכה היא על עצם הדירה ולא על ישיבה גופנית.

ובמשנה ברורה (או"ח סימן תרמג ס"ק ג): "יכון להחמיר כדעת הרמב"ם והגר"א לברך מעומד אף בכל הימים". הוא ממליץ לחוש לשיטות המחמירות ולברך בעמידה, אף שמנהג העולם להקל.

הרשל"צ מרן הגר"ע יוסף, חזון עובדיה (סוכות עמוד שיח): "להלכה אין צריך להקפיד לברך בעמידה אלא מברך גם בישיבה וכן המנהג. אמנם המחמיר לעמוד ולברך תבוא עליו ברכה". הוא מכריע שמנהג ההלכה כדעת הרא"ש, אך המחמיר כרמב"ם הרי זה משובח.

בערוך השולחן (או"ח סימן תרמג סעיף ג): "ודאי אין עיכובא בדבר, שאף אם מברך בישיבה יצא ידי חובה. וכל עיקר כוונת הברכה היא על עצם הדירה בסוכה".

רבנו יוסף חיים מבגדד, הבן איש חי שנה ראשונה פרשת האזינו (הלכה י): "ומברך ליישב בסוכה מיד בתחילת הסעודה ואין קפידא אם יושב או עומד אלא על עצם קביעות האכילה מברך".

נפקא מינות למעשה: א. לפי שיטת הרמב"ם והגר"א, מי שרוצה לצאת ידי חובתו בשלמות צריך להחמיר ולעמוד בשעת הברכה ואחר כך ליישב, ולכן מי שאוכל בעמידה נתקל בקושי כיצד לקיים את הברכה, ויש לדקדק שישב בשעת הברכה.

ב. לפי דעת הראב"ד, הרא"ש והשו"ע, הברכה אינה על עצם הישיבה הגופנית אלא על קביעות האכילה, ולכן גם אם אוכל בעמידה יכול לברך "ליישב בסוכה", שהרי סוף סוף הוא מקיים דירת קבע בסוכה.

ג. למנהג העולם כפי שפסקו הבית יוסף והרמ"א, אפשר לברך גם מיושב ואפילו אוכל בעמידה אינו חסר, והברכה מתייחסת לעצם המצווה ולא לתנוחת הגוף.

ד. לדעת המשנה ברורה, המחמיר כדעת הרמב"ם לעמוד ולברך אף בכל הימים, תבוא עליו ברכה, אולם אין בזה חיוב גמור.

ה. לפי דברי הפרי מגדים שברכת הסוכה דומה לברכת הנהנין, יוצא שמי שאוכל בעמידה אינו חסר דבר, כי הברכה מתירה את האכילה ואינה תלויה בישיבה ממש.

ו. למעשה נפסק שמותר לאכול בעמידה ולברך, אלא שלכתחילה טוב יותר לשבת כדי לצאת ידי שיטת הרמב"ם והמחמירים, וכך לחבר את "ליישב בסוכה" לישיבה כפשוטה.

מצוות הסוכה מציבה את האדם במבחן של תפיסה. מהי ישיבה אמיתית. האם ישיבה היא רק תנוחת גוף, או שמא היא ביטוי לקביעות, להשתקעות, לדירה. המחלוקת בין הרמב"ם לראב"ד ולרא"ש איננה טכנית בלבד אלא נוגעת למהות הישיבה.

לפי הרמב"ם, ישיבה כפשוטה האדם מתיישב, נרגע, מתמסר אל ביתו הארעי, ורק אז מברך. זהו ביטוי של מסירת הגוף כולו לצל השכינה. ואילו לפי הראב"ד והרא"ש, עיקר הישיבה הוא הקביעות – עצם המעשה של קביעת דירה בסוכה, גם אם נעשה בעמידה. כאן הישיבה היא חוויית חיים ולא רק תנוחת הגוף.

ונמצא ששני הפירושים משלימים זה את זה. ברכת ליישב בסוכה נועדה ללמד שהקיום היהודי איננו רק גופני או רק רעיוני. ישיבת הסוכה דורשת הן את התיישבות הגוף בצל הסכך, והן את קביעות החיים בתוך עולם של אמונה.

כך מתברר שהמחלוקת ההלכתית היא גם שיעור רוחני: כיצד האדם קובע את מקומו בעולם האם רק בתנוחות הגוף, או בעיקר בהפנמת הלב והדעת.

ברכת ליישב בסוכה מגלמת רעיון עמוק על מהות החיים. האדם סבור שהוא עומד על רגליו, נשען על כוחו ויכולתו, אך התורה מלמדת אותו שאין די בעמידה. מי שעומד עדיין תלוי בעצמו, ביכולתו האישית. לעומת זאת, הישיבה היא מצב של התמסרות, שבו האדם

ג. מי שמכניס אחרים לסוכות לומד שגם בחיים הפרטיים עליו להעניק מקום וחיבוק, כשם שהקב"ה פורס עלינו סוכת שלום.

ד. השמחה בסוכות מלמדת שגם בתוך דירת עראי אפשר לחיות באושר, כי האושר תלוי בתחושת הקירבה לאלוקים ולא בכוחו של הקיר או בעובי התקרה.

ה. לימוד גדול לחיי היום יום הוא לראות את עצמך יושב תמיד בסוכה, דהיינו חי בארעיות, ומתוך כך לא ליפול בייאוש אלא להפוך את הארעיות לאמונה מתמדת.

עיקר העניין: נמצא שהמחלוקת אם האוכל בעמידה רשאי לברך ליישב בסוכה תלויה בהבנת המילה ליישב. לדעת הרמב"ם ליישב פירושו ישיבה ממש, ולכן תקנת הברכה היא לעמוד ולברך ואחר כך ליישב. לדעת הראב"ד והרא"ש ליישב הכוונה לקביעות, וממילא גם האוכל בעמידה בכלל יושב הוא, שהרי קובע עצמו לאכילה. השולחן ערוך מביא שתי השיטות, והרמ"א פוסק שהמנהג כדעת הרא"ש. המשנה ברורה מוסיף שנכון להחמיר כרמב"ם, ואחרוני הדורות פוסקים למעשה שאין הכרח לעמוד, אך המחמיר תבוא עליו ברכה.

העומק ההלכתי מגלה לנו מסר עמוק. ישיבה איננה רק תנוחה גופנית אלא הכרזה שהקביעות שלנו היא בצילא דמהימנותא. גם כשאדם עומד, גם כשהוא חש ארעי, הסוכה מקנה לו תחושת קביעות אמיתית. לא בקירות הבית ולא בעמידת הגוף תלוי הדבר, אלא באמונה.

יהודי נכנס לסוכה, נושם את אוויר האמונה, ומרגיש כי העולם כולו דירת עראי. אך תחת סכך פשוט זה הוא יושב בצל השכינה, עטוף בחיבוקו של הקב"ה. זהו ליישב בסוכה לשבת בעולם הזה כארעי, ולהרגיש בו נצחיות של קרבת אלוקים.

מניח את גופו כולו ונותן אמון במקום שבו הוא יושב.

כך גם הסוכה. היא איננה עוד בית שבנינו בכוחותינו אלא דירה ארעית, שסככה דק ושברירי. הישיבה בה היא הכרזה מחשבתית: אינני נשען על עצמי אלא על בוראי. ברכת ליישב בסוכה מבטאת את ההכרה שהישיבה שלי בעולם היא ישיבה בצל השכינה.

ואפילו אם נחלקו הפוסקים אם צריך דווקא ישיבה גופנית או די בקביעות האכילה, המסר המחשבתי ברור. האדם נדרש לשאול את עצמו האם חייו הם עמידה על רגליו בלבד, או שמא ישיבה אמיתית בצל הרחמים האלוקיים.

האדם מטבעו רוצה להראות יציב, לעמוד זקוף, להוכיח שהוא שולט במציאות. אך מצוות הסוכה באה ללמדו מוסר גדול. אין די בעמידה בלבד, כי עמידה משדרת ארעיות, חולף, חוסר קביעות. הישיבה, לעומת זאת, היא ביטוי של קביעות, של השרשה, של שייכות.

כאשר יהודי מברך ליישב בסוכה, הוא מצהיר כי קביעותו האמיתית איננה בביתו הקבוע אלא דווקא בדירת עראי, בסוכה הרעועה. זהו מוסר חי: העולם הזה כולו דירת עראי, והקביעות היא רק תחת צילא דמהימנותא.

ומכאן גם מוסר חברתי. כשם שהקב"ה מזמין אותנו לשבת בצלו, כך עלינו לפתוח את סוכתנו ולתת מקום לאחרים. מי שיושב לבדו אינו מקיים את תכלית הישיבה, שהרי שמחה וקביעות אינן שלמות בלי לשתף בהן את הזולת.

ומכאן ניקח עמנו תובנות לחיי היום יום: א. יהודי הלומד לברך ליישב בסוכה מבין שהקביעות האמיתית אינה בביתו או ברכושו אלא באמונה. זהו שיעור מתמיד שכל שנה חוזר ומלווה את חייו.

ב. גם אם לעיתים האדם מרגיש שהוא עומד לבדו בעמידה לא יציבה, הסוכה מזכירה לו שהדרך היא לשבת בצל השכינה, למסור עצמו לרחמי שמים.

19. מי שרוצה לישון בלילה הראשון של סוכות לפני הסעודה האם צריך לברך ליישב בסוכה?

חג הסוכות פותח שערי זמן של דירה בצל השכינה, תשבו כעין תדורו, אכילה, שתייה ושינה כולם נעשים בסוכה.

והנה פסק השולחן ערוך (או"ח סימן תרלט סעיף ב) "אוכלים ושותים וישנים בסוכה כל שבעה בין ביום בין בלילה ואין ישנים חוץ לסוכה אפילו שינת עראי". ובכל זאת כתב שם (סעיף ח) "נהגו שאין מברכים על הסוכה אלא בשעת אכילה".

והנה השאלה מתעוררת בעוצמה בלילה הראשון, שבו יש חיוב כזית בסוכה, אך אדם עייף מבקש לישון קודם אכילתו. האם עליו לברך ליישב בסוכה על עצם השינה, שהרי עדיין לא נפטר בברכת האכילה, או שמא אין לו לברך כלל, כי ברכת האכילה היא העיקר והיא פוטרת גם את השינה, ואפילו את זו שקודמת לאכילה.

"בסוכות תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסוכות למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים אני ה' אלוהיכם" (ויקרא כג מב-מג).

דרשו חז"ל במסכת סוכה (כח ע"ב) "תשבו כעין תדורו" מה דירה קבועה כוללת אכילה, שתייה, לימוד ושינה, אף כאן כל ענייני החיים צריכים להיות בסוכה.

רש"י (ויקרא כג מג) מפרש "כי בסוכות הושבתי ענני כבוד היו". הרי שהמצווה אינה רק לשבת אלא לחיות בתוך זכר לענני הכבוד.

רבי אברהם אבן עזרא (שם) כותב "בסוכות ממש, כי במדבר היו עושים להם סוכות". לשיטתו מדובר בסוכות גשמיות, והעיקר שנזכור את הישיבה במדבר.

הרמב"ן (שם) מפרש "למען ידעו דורותיכם תכלית המצווה שנלמד לבטוח בה' בכל מצב, כשם שישבנו במדבר חסרי ישות קבועה".

הספורנו (שם) כתב "למען ידעו – שידעו הדורות כי בסוכות הושבתי, ולא חששו על קביעות דירה כי היו דבקים בה".

מכאן שישוד המצווה הוא לחיות בסוכה כאילו היא דירתנו הקבועה, ולכן גם השינה בכלל מצוות "תשבו", אלא שהשאלה היא אם נתקנה עליה ברכה בפני עצמה או שנכללת בברכת האכילה.

במסכת ברכות (י ע"ב) דנו אם מברכים על השינה בסוכה. תוספות שם שואלים מדוע אין מברכים ליישב בסוכה בשעת שינה, ותירצו: "שמא לא יישן והוי ברכה לבטלה, לכך אין מברכין על השינה, אלא ברכת האכילה שמברכין ליישב בסוכה פוטרת גם את השינה". הרי שמצד הדין גם השינה בכלל מצוות "תשבו", אלא שחז"ל חששו שמא לא תתקיים בפועל.

במסכת סוכה (כח ע"ב) נאמר: "תשבו כעין תדורו מה דירה דרך אכילה ושתיה ושינה, אף כאן בסוכה". ומבואר שהשינה נחשבת חלק מן המצווה, ואסור לישון חוץ לסוכה אפילו שינת עראי.

עוד במסכת ברכות (יא ע"א) מצינו יסוד כללי: "כל הברכות כולן עובר לעשייתן", ולפי זה היה מקום לחייב ברכה גם על השינה. אך מפני החשש שמא לא יירדם, ובגלל שהאכילה נחשבת עיקר הדירה בסוכה, לא תקנו ברכה מיוחדת לשינה.

נמצא מן הגמרא שהשינה היא חלק אינטגרלי מן המצווה, אלא שברכתה נבלעת בתוך ברכת האכילה.

תוספות ברכות (י ע"ב ד"ה יוצאין): מעוררים את פליאת הלב: וכי יעלה על הדעת שהשינה, שהיא חלק ממצוות תשבו כעין תדורו, תישאר בלא ברכה? אלא מוכרחים לומר, שמא לא יירדם והברכה תצא לבטלה. ועוד, ברכת האכילה עצמה פוטרת גם את השינה, שהרי האכילה היא עיקר הדירה, והשינה וכל שאר צרכי הבית טפלים לה. נמצאנו למדים, שאדם הנכנס לסוכה לאכול אינו מברך רק על הלחם, אלא מברך גם על כל לילות השינה וכל השעות שהוא שוהה שם.

הרא"ש סוכה (פרק ד סימן ג): מציב קו ברור: הישיבה בסוכה איננה עניין של תנוחת הגוף בלבד אלא של קביעות הדירה. האכילה היא עיקר הקביעות, ולכן ברכת ליישב בשעת האכילה פוטרת גם שינה, טיול ושיחה. דמותו של הרא"ש עולה מתוך דבריו הוא דורש שנחוש שהישיבה בסוכה היא בית ממש, שבו אין צורך בברכה חדשה על כל פעולה.

הריטב"א, סוכה (כח ע"ב): מגלה פנים חדשות: "אפילו שינה עראי אסורה חוץ לסוכה", ללמד ששינה איננה רק מנוחה גופנית אלא גם חלק מהחיים שראויים לקדושה. ואף על פי כן, ברכה

גם לנשמה

מגיע אוכל

חקירות הגות
מחשבה חידודים
ואקטואליה
על פי סדר
פרשיות השבוע

כל אחרון מוסיף נדבך משלו המשנה ברורה מדגיש את מנהג העולם, הפרי מגדים מחדד את חשש הברכה לבטלה, הבן איש חי מראה את הפן הרוחני של האכילה כעיקר, חזון עובדיה פוסק להלכה, וערוך השולחן מראה את כוחו של המנהג.

נפקא מינות למעשה: א. אדם שרוצה לישון קודם האכילה בלילה הראשון של חג הסוכות אין לו לברך ליישב בסוכה, כיון שברכת האכילה היא הפוטרת את השינה, וגם בלילה הראשון לא תקנו ברכה לשינה בלבד.

ב. מי שיושב בסוכה שעה ארוכה קודם הסעודה אף על פי ששיבת הסוכה עצמה היא מצווה, אינו מברך, כי מנהג העולם והכרעת הפוסקים שאין לברך אלא בשעת אכילה.

ג. מי שנכנס לסוכה לשם שינה בלבד בלי לאכול כלל אף הוא אינו מברך ליישב בסוכה, אולם יש עצה שיבקש מחברו העומד לאכול שיוציא אותו בברכתו, וכך נהגו גדולי ישראל כדי לכלול גם את השינה בברכת הסוכה.

ד. שינת עראי מחוץ לסוכה אסורה, אפילו רגע קל, כיון שתשבו כעין תדורו נאמר גם על שינה. אלא שברכה לשינה לא נתקנה, אלא היא נגזרת אחרי ברכת האכילה.

ה. מי שמחמיר לברך על כל ישיבה בסוכה לא יעשה כן בשעת שינה בלבד, פן ייכשל בברכה לבטלה, אלא אם כן מצרף עצמו לברכת חברו האוכל.

השינה בסוכה איננה רק מעשה גופני של מנוחה, אלא ביטוי עילאי של "תשבו כעין תדורו". בביתו של אדם הוא אוכל, לומד, ישן והנה התורה צוותה אותנו להעתיק את כל אורחות חיינו לסוכה. לא רק רגעי הערנות הקדושה, אלא גם רגעי החולשה, ההירדמות, השכיבה בלא שליטה גם הם הופכים להיות קודש לה'.

האכילה היא עיקר הקביעות, ולכן הברכה עליה פוטרת גם את השינה. אולם מתחת למעטה ההלכה מסתתר רעיון עמוק: יהודי אינו צריך לברך ברכה מיוחדת על השינה, כי עצם זה שהוא שם את גופו הרפוי בצילא דמהימנותא הרי זה כשלעצמו קידוש שם שמים.

לעצמה לא נתקנה, כיון שאין השינה מעשה ודאי. הריטב"א מלמדנו שקדושת הסוכה שורה גם ברגעי השפל והחולשה, כשהאדם נרדם.

מתוך דברי הראשונים עולה רחש עמוק: האכילה היא הלב הפועם של מצוות הסוכה, אבל השינה נמשכת אחריה כנהר המתמלא מן המעיין. הברכה אינה נאמרת בשעת שינה, אך קדושתה חופפת גם עליה.

המשנה ברורה, רבי ישראל מאיר הכהן מראדין (סימן תרלט ס"ק מ): "מנהג כל העולם שאין מברכין אלא בשעת האכילה, ואפילו אם ישב בסוכה שעה ארוכה קודם האכילה אין מברך, דהא ברכת האכילה היא העיקר והיא פוטרת את השינה והטיול והלימוד". דבריו מבהירים שהעולם נוהג בפשטות, אין ברכה נפרדת לשינה, אלא הכול נכלל בברכה אחת מרכזית.

הפרי מגדים אשל אברהם (סימן תרלט ס"ק ח): כותב שהסיבה שאין לברך על השינה היא משום חשש ברכה לבטלה, שהרי ייתכן שלא יירדם כלל. וכיון שהברכה תלויה במעשה שאינו ודאי, לא תקנוה חכמים. בזה מגלה הפרי מגדים את עומק החכמה: לא להעמיד את האדם במצב שבו ברכתו תישאר תלויה באוויר.

רבינו יוסף חיים מבגדד בבן איש חי (שנה ראשונה פרשת האזינו הלכה י): "ומברך ליישב בסוכה בתחילת הסעודה ואין מברכין על השינה כלל, כי ברכת האכילה פוטרת גם את השינה". הבן איש חי מטעים שמצוות הסוכה מקיפה את כל חיי האדם, והברכה נאמרת על האכילה כפעולה המרכזית, וממנה נמשכת קדושה גם לשינה.

הרשל"צ מרן הגר"ע יוסף בחזון עובדיה (סוכות עמוד שיח): "להלכה אין צריך לברך ליישב בסוכה קודם השינה אפילו בלילה הראשון קודם אכילה, שהרי ברכת האכילה היא העיקר ופוטרת את הכל". דבריו חדשים וברורים: גם בלילה הראשון, שבו החיוב חזק ביותר, אין לברך על שינה בלבד.

ובערוך השולחן (או"ח סימן תרלט סעיף יט): "הנהגת ישראל תורה היא שאין מברכין אלא בשעת אכילה, כי האכילה היא עיקר הישיבה בסוכה וכל השאר טפלים לה". הערוך השולחן מציב את הדברים כמסורת מוצקה שעברה מדור לדור.

חולשתו. לא לדחות את הנופל, אלא לפרוס עליו כנפיים של חמלה.

ומכאן ניקח עמנו תובנות לחיי היום יום: א. כל לילה שבו יהודי מניח את ראשו בסוכה מזכיר לו שאין ביטחון אמיתי אלא בצל השכינה, לא בביתו הקבוע ולא בקירותיו החזקים.

ב. עצם ההבנה שגם בשעת שינה מקיים האדם מצווה מחזקת את הידיעה שכל רגע בחיים יכול להפוך לעבודת ה'.

ג. כשם שברכת האכילה פוטרת גם את השינה, כך גם בחיי היום יום מעשה מרכזי אחד של קדושה יכול להקרין על כל שאר המעשים הפשוטים ולרומם אותם.

ד. כשאדם מתרגל לישון בסוכה הוא לומד להרגיש שקט גם בתוך ארעיות החיים, לחיות בעולם כצל חולף אך בלב איתן ובוטח.

ה. בשעת שינה האדם מתנתק משליטתו, ובכל זאת הוא נתון בחיבוק אלוקי מכאן נלמד שגם בחיים עצמם, ברגעי חוסר שליטה, אנו עטופים ברחמים.

עיקר העניין: הלכה פסוקה היא שאין מברכים ברכת ליישב בסוכה על השינה, לא בלילה הראשון ולא בשאר הימים. טעמי הדבר מבוארים בראשונים ואחרונים חשש ברכה לבטלה שמא לא יירדם, וכן שהשינה וכל שאר ענייני הדירה טפלים לאכילה, וברכת האכילה היא העיקר והיא פוטרת את כולם. הפתרון למי שרוצה להדר הוא שישמע את ברכת חברו האוכל ויכוון לצאת בה ידי חובה. כך נהגו גדולי ישראל להחמיר ולשלב את השינה בכלל הברכה.

אך מאחורי פסיקת ההלכה מסתתרת מגמת עומק. התורה לימדה אותנו ששינה פשוטה, מנוחה טבעית, גם היא הופכת להיות קדושה כשנעשית בצילא דמהימנותא. אין צורך בברכה נפרדת, כי ברכת החיים עצמה ברכת האכילה מקיפה גם את רגעי השינה. נמצא שכל חיי האדם, גם הפסיביים, עטופים בקדושה אחת כוללת.

יהודי נשכב בסוכה, מרים עיניו אל הסכך, כוכבים נוצצים בין הענפים, והוא נרדם בידעיה שאף בשעת חולשתו הוא שרוי בחיבוק השכינה. הסכך הפשוט נהפך לחופת אמונה, והשינה הארעית מתמלאת באור נצח.

דווקא בלילה הראשון, שבו השאלה חריפה יותר האם לברך על השינה קודם האכילה מגלה לנו ההלכה את העומק הרעיוני: אין צורך, כי כל חיי האדם מתלכדים לברכה אחת כוללת. ברכת האכילה היא ברכת החיים, והשינה נגררת אחריה. בזה נרמז שאצל יהודי אין הפרדה בין תחומי החיים כולם מתקדשים מכוח אמונה אחת.

מצוות השינה בסוכה מגלה את סוד הקיום היהודי. בשעת אכילה האדם ער, פועל, מודע, ועל כן הוא מברך במילים מפורשות. אולם בשעת שינה כל כוחותיו מושבתים, הדיבור פוסק, התודעה מתמסרת. ובכל זאת, גם אז הוא מקיים מצווה, גם אז השכינה חופפת עליו.

כאן מתגלה עומק מחשבתי: הקדושה איננה תלויה בפעולה מודעת בלבד. יהודי יכול להיות שליח נאמן גם בשעה שהוא איננו ער לכך. עצם הימצאותו בסוכה הופכת אותו לנתון בצל שכינה. זו הוראה נפלאה שהחיים כולם, גם כשהם שגרתיים ואפילו פסיביים, יכולים להיות חלק מעבודת ה'.

והלימוד עוד מתרחב אין צורך בברכה מיוחדת על השינה, כי המציאות עצמה כבר מבורכת. עצם השהות תחת הסכך היא ברכה, והברכה שנאמרה על האכילה מרחיבה כנפיה גם על השינה. נמצא שאין תחום מחיי האדם שנשאר מחוץ לקדושה.

יש בשינה בסוכה מסר מוסרי עמוק. אדם ההולך לישון נוטש את שליטתו, מוסר את נפשו ואת גופו בלא ערובה שיקום. בתוך חולשה זו מצווה אותו הכתוב לישון דווקא בסוכה, תחת הסכך הדל, כביכול לומר לו: אל תבטח בבניין הקבע שבנית בעמלך, אלא תבטח ביושב בסתר עליון.

כאן נבחן האדם האם הוא מסוגל להניח את ראשו דווקא במקום שאינו מבטיח נוחות מלאה, ובכל זאת לישון מתוך ביטחון באלוקיו. זהו שיעור בענווה, בהפנמת הידיעה שאין כוח ועוצם ידי הם שיצרו לי מנוחה, אלא חסדו של הקב"ה.

ומכאן גם מסר חברתי: כשם שהקב"ה מקבל אותנו לחסות בצלו גם בשעה שאנו חלשים וחסרי שליטה, כך עלינו לחבק את האחר ברגעי

20. היושב בסוכה והגיע עני לבקש צדקה האם חייב לתת צדקה דהרי עוסק

במצווה פטור מהמצווה?

בגמרא במסכת סוכה (דף כה ע"א) נאמר: "שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה". ומבואר שמי שעוסק במצווה אחת פטור ממצווה אחרת. וכן מצינו בגמרא במסכת ברכות (דף יא ע"א) שהעוסק במצווה פטור מן המצווה.

במסכת בבא קמא (דף ט ע"ב) נאמר: "העוסק במצווה פטור מן המצווה", ומביאה הגמרא ראייה משומרי אבדה שפטורים מקריאת שמע, מפני שהם עוסקים במצווה.

ובמסכת כתובות (דף יז ע"א) למדנו שגם העוסקים בלוויית המת פטורים מן הקריאה ומהתפלה ומהתפילין, מפני שהם עוסקים במצווה.

בכל המקומות הללו מבואר יסוד הכלל, אלא שצריך עיון אם נאמר גם במצות ישיבת סוכה, שהיא מצוה של דירה, ולא של פעולה חד פעמית, האם יש לדון את היושב בה כעוסק במצווה באופן שיפטור אותו מכל מצוה אחרת, או שמא אין כאן עיסוק פעיל אלא קיום מציאותי, ובמקרה זה אין סברא לפטורו.

הרמב"ם בהלכות סוכה (פרק ו הלכה ה) כתב: "האוכל בסוכה והישן בסוכה הרי זה מקיים מצות עשה". מדבריו ניכר שאין הישיבה בסוכה פעולה הדורשת עיסוק מתמיד, אלא מציאות של דירה. זה מעורר ספק אם בכלל נכלל בזה הכלל של העוסק במצווה פטור מן המצווה.

הריטב"א במסכת סוכה (דף כה ע"א) כתב: "לא אמרו העוסק במצווה פטור מן המצווה אלא כשאי אפשר לקיים שתיהן, אבל אם אפשר לקיים שתיהן אינו נפטר". הרי שלדבריו אין יכול ליתן צדקה מבלי לבטל מצות סוכה, אין פטור כלל.

התוספות במסכת סוכה (דף כה ע"א ד"ה שלוחי מצוה) הקשו למה צריך פסוק לפטור שלוחי מצוה מן הסוכה, והרי כלל הוא שהעוסק במצווה פטור מן המצווה. ותירצו שצריך, מפני שסוכה היא מצוה מתמדת, "כל שבעת ימים כעין דירה". נמצא שלדבריהם יש צד לומר שסוכה שונה ממצווה רגילה, ולכן הצריכה פסוק מיוחד.

דמיינ את הסצנה בליל חג הסוכות: האדם יושב בסוכתו, מוקף באורה הרכה של הנרות ובחבוק דפנות האמונה, מתענג על קיום מצות "תשבו בסוכות שבעת ימים". פתאום נשמעת דפיקה קלה בדלת, ונכנס עני שבא לבקש פרוטה כדי להחיות את נפשו. כעת מתעורר בלב השאלה: האם מצות הסוכה שבה האדם עסוק ברגע זה פוטרת אותו מלתת צדקה, שהרי העוסק במצווה פטור מן המצווה, או שמא אדרבה, דווקא בעת שהוא יושב בסוכה דירת האמונה והחסד מוטלת עליו החובה לעמוד ולמלא גם את מצות הצדקה?

והשאלה נוקבת: היושב בסוכה והגיע עני לבקש צדקה, האם חייב הוא ליתן, או שמא יכול לומר אני עוסק במצות ישיבת סוכה ולכן פטור?

הפסוק אומר: "וחג הסוכה תעשה לך שבעת ימים באספך מגרנד ומיקבך" (דברים טז יג).

רש"י פירש: "באספך כשאתה מאסף את תבואתך מן הגורן והיקב". מבואר שמצות סוכה באה דווקא בעונת האסיף, כאשר השפע גנוז בבית, כדי שיזכור האדם שכל הטוב מאת ה' ולא יבטח בכוחו.

הרמב"ן (שם) כתב: "הטעם שנצטוו בחג האסיף לשבת בסוכות, כדי שיזכרו ימים שעברו במדבר, שאין להם נחלות ושודות, ויהיו נכנעים לה' ויודו לו על נחלתם". הרי שהסוכה באה לעורר את האדם לענוה ולחסד.

הספורנו ביאר: "למען תזכור כי בסכות הושבתי... ולא בחילך ובכוח ידך תזכה לשבת בטח". וזו סיבה לחנך את הלב לפתוח ידו לזולת, שהרי הכל מאת ה'.

הכלי יקר כתב: "כי בסוכות הושבתי להורות שהעולם הזה כולו כעראי... וכל העשירות נאספות אליו רק כפיקדון". אם כן, דווקא בימי הסוכה מתגלה חיוב הצדקה ביתר שאת, כי ממילא אין ממון הקניין אלא פיקדון בידו.

הפסוק אפוא מניח יסוד עמוק: הסוכה איננה רק זכר לענני הכבוד, אלא גם זכר לחיי עניותם של ישראל במדבר. ומתוך זיכרון זה, כשנכנס עני לשערי הסוכה, קשה להימנע מלשאול האם יאמר היושב "פטור אני" או שמא יקום ויתן, כדרך שחסדו של מקום חופף עליו בכל לילה?

מו"ר הגר"נ קרליץ זצ"ל בספרו חוט השני (סימן תר"מ) פסק בפשטות שחייב ליתן צדקה אפילו כשהוא בסוכה, שהרי "תשבו כעין תדורו" ובביתו ודאי לא היה נפטר ממצווה זו.

נמצא שהאחרונים חלוקים: יש שסברו שפטור מצד עוסק במצווה פטור מן המצווה, ויש שהדגישו שמצות סוכה אינה מפקיעה ממנו את חובת הצדקה, אלא עליו לקיימה אף שם.

מתוך הדברים העולים נביא את הנפקא מינות היוצאות מהדברים: נפקא מינה ראשונה. אדם יושב בסוכתו בלילה ועובר עני ומבקש פרוטה. לשיטת מי יהודה יכול להיפטר באומרו אני עוסק במצווה, לשיטת רוב האחרונים ובפרט חזון עובדיה וחוט השני – חייב לקום ולתת.

נפקא מינה שניה. אם יכול להכניס את העני אל תוך הסוכה וליתן לו שם. לדעת כולם במקרה כזה חייב ליתן, כיון שיכול לקיים שתיהן גם יחד ואין לומר עוסק במצווה פטור מן המצווה.

נפקא מינה שלישית. אם אין אפשרות ליתן לבלי לצאת מהסוכה והוא באמצע סעודה, לדעת המקילים אין לו חובת יציאה, ולדעת המחייבים חייב לקום ולתת כי כך היה עושה בביתו.

נפקא מינה רביעית. אדם ששכר גמילות חסדים קבועה עם צדקה הנותנת לו אפשרות להעביר תרומתו בלא לצאת מהסוכה. לדעת כולם זו הדרך הראויה, שכן מקיים גם את הסוכה בשלמות וגם את הצדקה.

נפקא מינה חמישית. האם להחמיר להניח בסוכה קופה קטנה של צדקה ליום טוב. לפי הדעות המחייבות זה הידור גדול, כיון שכך ממזג את שתי המצוות יחד.

נפקא מינה שישית. בימי חול המועד כאשר האדם מצוי הרבה בסוכה. לשיטת המקילים יכול להסתפק באי מתן צדקה מזדמנת, ולשיטת המחייבים אסור להימנע.

נפקא מינה שביעית. בחגיגות משפחתיות בסוכה שיש עניים המגיעים. לשיטת המחייבים חובה ליתן להם חלק, שהרי חלקם של האושפזין תלוי בהם.

נפקא מינה שמינית. אדם זקן או חלש הקשה עליו מאוד לקום ולצאת אל העני. לשיטת המחייבים אם היה קם בביתו חייב גם כן, ואם בביתו לא היה יכול פטור.

רש"י (שם) פירש: "שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה מפני שהם עוסקים במצותן". ולא חילק בין מצוה למצווה, ומבואר בדבריו שהכלל חל גם בסוכה.

הרא"ש במסכת סוכה (פרק ב סימן ה) הביא את דברי הסוגיא, והעמיד להלכה ששלוחי מצוה פטורים מן הסוכה, משום שהעוסק במצווה פטור מן המצווה.

נמצא כי הראשונים נחלקו אם ישיבת סוכה נחשבת כעיסוק הפוטר ממצווה אחרת, או שמא אינה אלא דירה מתמדת, שאינה מסלקת חובות אחרות כאשר ניתן לקיימן.

המשנה ברורה (סימן תרל"ט ס"ק ל) כתב במפורש שאין מצות ישיבת סוכה דומה לשאר מצוות שבהן האדם עוסק בפעולה, אלא זוהי מצוה של דירה. לכן אם מזדמנת לו מצוה אחרת שאפשר לקיימה בלא ביטול סוכה, אינו נפטר ממנה.

הכף החיים (סימן תרל"ט ס"ק נה) כתב שגם מי שיושב בסוכה אינו נחשב כעוסק במצווה באופן הפוטר מכל שאר מצוות. והוסיף שדווקא שלוחי מצוה שהולכים לדרכם פטורים, אבל היושב בסוכה אינו פטור מלדאוג לצדקה.

החזון איש (או"ח סימן קלה אות ה) חידד שהעוסק במצווה פטור מן המצווה נאמר רק במצוות שמעסיקות את גופו ודעתו, אבל מצוה שהיא במצב מתמשך כישיבת סוכה אינה מונעת ממנו לעסוק בדברים נוספים.

בשו"ת מי יהודה (או"ח סימן ה) כתב להדיא שהיושב בסוכה נחשב עוסק במצווה, ולפיכך אם בא עני בשעה שאי אפשר לקיים שניהם יחד, הרי הוא פטור מלתת צדקה.

מין הראשון לציון רבינו עובדיה יוסף זצ"ל בחזון עובדיה (סוכות עמוד רסב) כתב שמצות סוכה אינה פוטר את האדם ממצוות צדקה, כיון שיכול לקיימה גם תוך כדי נתינה. ואם בכל זאת צריך לצאת מן הסוכה כדי ליתן, עדיין חייב, מפני שתשבו כעין תדורו – וכשם שבביתו היה נותן, כן בסוכתו ייתן.

בעל שבט הלוי (חלק ז סימן מח) כתב שחובה על האדם ליתן צדקה אף בשעה שהוא יושב בסוכה, שהרי אין ישיבתו דוחה מצות הצדקה, ורק במקום שאין אפשרות כלל לקיים שתיהן אפשר לדון.

אבל הסוכה באה ללמד אותנו אחרת. דירת עראי זו פותחת חלון להיזכר כי העולם כולו עובר, ומה שנשאר לנצח הוא חסד שנעשה עם אחרים.

כך בחיים: גם כאשר אתה שקוע בתורה, בתפילה או בעבודת ה', אם מזדמנת לך הזדמנות לעזור לאדם אחר אל תתחמק. אדרבה, תשלב את שני העולמות. המצוות נועדו להרחיב את הלב ולא לצמצמו.

ובחיי היום יום זה מתבטא בפשטות: באמצע לימוד, אם ילד מבקש תשומת לב תן לו רגע. באמצע סעודה משפחתית, אם שכן דופק ומבקש סיוע פתח את הדלת. בסוכה אנו לומדים שהשכינה יושבת אתנו רק אם גם העני יושב אתנו.

עיקר העניין הוא שמצות הסוכה אמנם מצוה גדולה ונמשכת, אך אין היא פוטרת את האדם מן החובה לעזור לעני הבא לפתחה. כל יסוד "העוסק במצווה פטור מן המצווה" נאמר במקום שאי אפשר לקיים את שתייהן כאחת, אבל בסוכה שתשובתה כעין תדורו הרי כשם שבביתו היה נותן צדקה כן בסוכתו אינו נפטור.

ומעלת החסד בימי הסוכות כפולה ומכופלת, שהרי זוהי דירת האמונה והחסד, וכל עניינה לארח את האושפיזין ולהיות דירה פתוחה. אם כן כאשר עני בא אל דלת הסוכה, זו ההזדמנות לממש את מטרת המצווה – להפוך את דירת העראי למקום של נתינה ושיתוף.

האדם היושב בסוכה ומניח את פרוטתו ביד העני זוכה לשבת בצילא דמהימנותא באמת, כי אין השכינה שורה במקום של סגירות הלב אלא במקום שבו הלב פתוח. דפנות הסוכה מלמדות שכל רכושנו זמני ועראי, אך המעשה הקטן של נתינה נשאר נצחי וחקוק לעד.

נפקא מינה תשיעית. מי שמתפלל בסוכה ועני נכנס. האם יפסיק תפילתו. בזה ודאי אין לו להפסיק באמצע ברכה, אבל אם יכול להמתין רגע ולתת אחר כך מחויב.

נפקא מינה עשירית. לעניין חינוך הילדים. לפי הדעות המחייבות יש ללמד שדווקא בסוכה חובה ליתן צדקה, כדי שיראו במו עיניהם שהסוכה אינה דירת הסתגרות אלא דירת נדיבות וחסד.

כאן נגלית משמעות פנימית. הסוכה איננה רק דירת עראי של זכר ליציאת מצרים, אלא היא מרחב של השראת שכינה. מי שנכנס לתוכה כאילו נכנס לחדר קבלת פנים של מלך. והרי ידוע שצדקה היא המפתח לפתיחת שערי רחמים. אם כן, כיצד ייתכן שאדם יישב בסוכתו, אורחים עילאין נכנסים אצלו, והעני חלקם האמיתי יידחה החוצה בטענה של עוסק במצווה.

העוסק במצווה פטור מן המצווה מלמד אותנו מסגרת התורה לא רוצה להכביד על האדם לעשות שתיים בבת אחת. אבל בסוכה עצמה יש עניין מיוחד להחיות את העני, כי הסוכה היא דירת הכלל ולא דירת היחיד. אין אדם יושב בסוכה רק לעצמו, אלא כאורח במלון שמימני שבו כל עם ישראל שוכן. ולכן צדקה בסוכה היא ביטוי לכך שהדירה הזו איננה שלי בלבד אלא דירה של חסד.

יש כאן גם הדרכה לחיים: אדם לא יאמר "אני עסוק במצוותיי" ויפטור עצמו מן הזולת. להיפך, דווקא מי שעוסק בקודש צריך לתת מקום לעני בדלתו. הסוכה מלמדת שהקודש האמיתי איננו בהסתגרות אלא בפתיחת הדלת.

יש כאן מסר מעשי חד. האדם פעמים רבות עוסק בענייני קדושה בלימוד, בתפילה, בשבתות ובחגים והוא עלול לחשוב שהעיסוק במצווה פוטר אותו מכל האחריות כלפי הזולת.

21. אם הלולב זכר למקדש הוא למה אין אנו מתפללים על השבת העבודה?

ושנמשיך לחיות עם געגוע מתמיד אל אותו בית עולמים.

ואם כן, פלא עצום הוא כיצד זה על העומר, אשר עניינו סב סביב הקרבת הקרבן והמזבח, אנו אומרים בפירוש אחר ברכתו תפילה לבניין המקדש, ואילו בלולב, שאין עניינו קטן פחות

בדמיון הראשוני נדמה, כי דווקא מצוות הלולב הניטלת בידינו בכל שבעת ימי החג זכר למקדש הייתה ראויה להיות מלווה בתפילה נרגשת "יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו". הרי כל עצם תקנת רבן יוחנן בן זכאי שלאחר החורבן ניטול לולב במדינה שבעה ימים, באה כדי שלא תשתכח מצוות המקדש מליבנו,

בזיכרון המקדש, שותקים לגמרי מתפילה זו. האין זה חסרון בזיכרון, או שמא יש כאן עומק אחר בגזירת חכמים, שיש בו ללמדנו יסוד עמוק בין זיכרון במעשה לבין תפילה בפה?

והנה לפנינו השאלה: מדוע אנו אומרים אחר ברכת העומר "יהי רצון שיבנה בית המקדש", ואילו אחר ברכת הלולב לא תיקנו כן, אף שמצוות נטילת הלולב כל שבעת הימים אינה אלא זכר למקדש?

"ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבת וערבי נחל ושמחתם לפני ה' אלוקיכם שבעת ימים" (ויקרא כג, מ).

רש"י (ויקרא כג, מ) מפרש: "ולקחתם לכם – שיהא כל אחד ואחד לוקח בידו", ללמד שכל אחד מישראל חייב בעצמו ולא די בשליח. עוד מפרש "פרי עץ הדר הוא אתרוג... כפות תמרים זה לולב... ענף עץ עבת הדס... וערבי נחל ערבה". ולשון "ושמחתם לפני ה' אלוקיכם שבעת ימים" במקדש, שם הייתה המצווה שבעת ימים, אבל במדינה רק יום אחד.

הרמב"ן (ויקרא כג, מ) מבאר עומק מיוחד: המצווה לקחת ד' מינים היא להודות לה' על היבול, שהרי זה זמן האסיף, והלולב רמז לעץ התמר אשר פרוי מתוק, וההדס ניחוחו טוב, הערבה אין לה טעם וריח, והאתרוג יש בו טעם וריח. כולם מסמלים את כל חלקי האומה, וכשמתאגדים יחד יש שמחה שלמה לפני ה'. עוד מדגיש הרמב"ן כי "ושמחתם לפני ה'" מורה על שמחת מקדש במקום השראת השכינה.

הספורנו (ויקרא כג, מ) כותב: "ולקחתם לכם... ושמחתם לזכר הצלחותיכם הרוחניות והמוסריות". הד' מינים מבטאים את חיי האדם, והם סמל לקיום הרוחני, ולכן המצווה ליטול אותם ולהודות לה' בכל שבעה במקדש.

רבי אברהם אבן עזרא (ויקרא כג, מ) מפרש: "פרי עץ הדר האתרוג, כי ישב על העץ משנה לשנה", ומבאר שאר המינים. ומוסיף על "ושמחתם לפני ה'" לא במקצת, אלא כל שבעה, כי השכינה שורה במקדש.

ספר החינוך (מצוה שכד) מדגיש יסוד עמוק: ימי החג הם ימי שמחה גדולה לישראל כי זה זמן אסיף הפירות והתבואה, והאדם עלול לשכוח את הבורא מתוך השפע. לכן ציווה ה' ליטול ד' מינים בידינו, שהם סמל השגחתו

וחסדיו, כדי שנכוון את כל שמחתנו אליו ולא לשכוח אותו.

כל המפרשים מצביעים על אותו יסוד שבעת ימי הלולב במקדש הם זיכרון מתמיד לנוכחות השכינה "לפני ה'". ולכן יש מקום לשאול: אם כל התקנה של רבן יוחנן בן זכאי הייתה זכר למקדש, מדוע לא תיקנו חכמים לומר אחר הנטילה תפילה "יהי רצון שיבנה בית המקדש", כפי שתיקנו בספירת העומר?

במסכת סוכה (מא ע"א) נאמר: "בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד. משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש".

הגמרא מדגישה כאן שני עיקרים. ראשית, ההבדל המהותי בין מצוות לולב במקדש שנוהגת כל שבעה מן התורה לבין המצווה במדינה שנוהגת מן התורה רק ביום הראשון. ושנית, גזרת חכמים שלאחר החורבן: תקנת רבן יוחנן בן זכאי שכל ישראל ייטלו לולב בכל שבעת הימים זכר למקדש, כדי שהעגוץ והקשר לבית המקדש לא יישכח מלב האומה.

לעומת זאת, במסכת מנחות (סו ע"א) מצאנו ביחס לקרבן העומר: "מצוותו להביא מן הקרוב, ואם אינו מצוי מביא מכל מקום. הביא עומר מתלוש כשר. אמר רב חסדא: אחר העומר היו אומרים יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו". הרי שדווקא בעומר תיקן המנהג לומר תפילה על בניין המקדש, ולא בלולב, אף שגם הוא זכר למקדש.

ובמסכת מגילה (כ ע"ב) בתוספות תמהו: למה בלולב לא תיקנו לומר כן, והרי גם הוא כולו זכר למקדש? ותירצו כמה טעמים, כמבואר שנביא להלן.

כאן מתחדדת השאלה יותר ויותר: אם כל תקנת לולב שבעת ימים במדינה אינה אלא זכר למקדש, מדוע לא נתקנה לומר בפה מלא תפילה על שיבנה המקדש כפי שתוקן בעומר?

תוספות, מסכת מגילה (כ ע"ב ד"ה אחר ברכת הלולב): "ואם תאמר, אמאי אין אנו אומרים אחר ברכת הלולב יהי רצון שיבנה בית המקדש, כמו שאנו אומרים אחר ברכת העומר? ויש לומר, דשאני עומר, דכולו זכר למקדש, שהרי אף הספירה אינה אלא זכר להקרבה, לכך מתפללים על בנין הבית. אבל לולב, אף על פי שהוא זכר למקדש, מכל מקום יש בו מעשה מצוה בכל מקום, לכך לא תקנו".

במקדש בלבד, שהרי מצוותו גם במדינה, מה שאין כן בעומר שכל עיקרו במקדש".

הטור הולך בדרכו של שבולי הלקט, אבל מדגיש נקודה נוספת: הלולב הוא מצווה שמתקיימת גם במדינה, ולכן אינו תלוי רק במקדש, בניגוד לעומר שכל כולו עבודה מקדשית.

המגן אברהם (או"ח סימן תרנא ס"ק ב): "כתב שבולי הלקט שאין אומרים בלולב יהי רצון וכו', כי לולב ניטל גם במדינה, ולא שייך לומר עליו זכר למקדש לגמרי".

המגן אברהם חוזר על דברי הראשונים ומקבעם להלכה, שאין מקום לתוספת תפילה אחר הלולב, מפני אופיו הכפול זכר למקדש, אך גם מצווה עצמאית בכל דור.

הפרי מגדים (אשל אברהם שם ס"ק ב): "היינו טעמא שאין אומרים, לפי שהלולב יש בו מעשה מצוה בעצמו, ולא דמי לעומר שאין בו עתה אלא זכר".

הפרי מגדים מבאר בדומה, אלא שהוא מדגיש את נקודת ה"עשייה" הלולב הוא מעשה מלא, חי ונושם, ולכן לא נצרכה תוספת תפילה.

החיד"א, מחזיק ברכה (או"ח סימן תרנא ס"ק ב): "ולולב, אף על פי שאנו עושים זכר למקדש, מכל מקום מצות עשה בעצמו הוא, ואין להצריך לומר יהי רצון אחריו, כי כבר בעצם מעשה המצווה אנו מורים על בנין המקדש".

דברי החיד"א מאירים באור חדש: עצם עשיית המצווה היא כשלעצמה תפילה וקריאה לבניין המקדש. אין צורך במילים נוספות, שהרי כל טלטול הלולב זועק 'החזירנו לבית הבחירה'.

הגאון רבי שלמה זלמן אוירבאך שו"ת מנחת שלמה (תנינא סימן נז): "נראה פשוט, שחז"ל רצו ללמדנו שבמצוות הלולב עצמה טמונה דרישת ציון, ואין צורך בתוספת תפילה, שלא תהיה המצווה כבקשה חיצונית אלא כהבעת געגוע פנימי. אבל בעומר, שאין המעשה ניכר אלא הזכרה בלבד, שם הוסיפו חז"ל תפילה בפה".

ובזה מתבאר העניין בעומק גדול: הלולב בידינו, הנענועים עצמם, הם ה"יהי רצון". והעומר, שאין בו אלא זיכרון, נצרך להיאמר בפה.

לדעת התוספות יש לחלק בין העומר שכל עניינו הוא זכר למקדש, כי עיקרו הקרבה במקדש ואילו בזמן הזה אין אלא זכר בלבד, לכן ראוי שיקבעו בו תפילה מפורשת. אבל הלולב, אף שהוא זכר למקדש בימי החורבן, מכל מקום הרי יש כאן גוף מצווה של נטילה, מצווה חיה וקיימת בכל מקום, ולא רק זכר בעלמא. ולכן לא ראו חכמים צורך לקבוע בו תפילה מיוחדת על הבית.

ובשיבולי הלקט (סדר חג הסוכות סימן שס): "ושאלו, למה אין אומרים אחר ברכת הלולב יהי רצון שיבנה בית המקדש כמו שאומרים אחר ברכת העומר? והשיב אחי ר' בנימין ז"ל: אין לתמוה, כי בעומר היה המזבח זוכה בו, כדכתיב 'והקרבתם ביום הניפכם את העומר כבש תמים וגו'', לכך מתפללים על העבודה שתחזור למקומה. אבל לולב, באיזה קרבן זוכה בו המזבח? ועוד, לולב היה ניטל במדינה יום אחד בלבד, וכיון שבאותו יום אין זכר למקדש, אף לשאר הימים אין צריכין לתפילה זכר למקדש". עוד כתב שם: "דוקא בספירת העומר תיקנו, לפי שאין בה אלא הזכרה בלבד לבניין הבית, אבל בלולב ובשופר יש עשייה של מצווה, לכך לא תקנו".

השיבולי הלקט מביא שלושה טעמים. האחד, מפני שעומר היה קשור לקרבן ולמזבח, ולפיכך מתפללים על חזרת העבודה. השני, מפני שבלולב לא היה אלא יום אחד בלבד במדינה מן התורה, ואין זה מספיק כדי שיתקינו תפילה על כל הימים. השלישי, מפני שבלולב ובשופר יש מעשה מצווה חי וקיים, ולא זכר בלבד, בשונה מספירה שאין בה אלא זכר למקדש, וממילא התפילה שייכת דווקא בה.

מהר"י אבוהב, ספר המנהיג (הלכות סוכות סימן תתצג): "לא תקנו לומר אחר ברכת הלולב יהי רצון שיבנה בית המקדש, כי הלולב יש בו גוף מצוה, ולא דמי לעומר, שאין בו אלא זכר בלבד".

כאן מונח יסוד ברור: ההבדל איננו בפרטים צדדיים, אלא בעצם ההגדרה. הלולב מצווה חיה הנעשית בידינו, ואילו העומר לאחר החורבן אינו אלא זכר גרידא. ולפיכך יש צורך בתפילה שם, אך לא כאן.

הטור (או"ח סימן תרנא): "ולא מצאנו שתקנו לומר בלולב יהי רצון שיבנה בית המקדש, כמו שאומרים בעומר, מפני שאין הלולב תלוי

כעת השאלה שהתחילה כפלא מתבארת: בלולב, מעשה המצווה עצמו הוא התפילה. בספירת העומר, נדרשת הוספה בפה.

ניגש עתה אל הנפקא מינות שעולות מתוך הסוגיא: א. אם מצוות הלולב היא זכר למקדש ובכל זאת לא תקנו בה תפילה, מתברר שעצם עשיית המצווה מחליפה את התפילה. נמצא שמי שנוטל לולב כראוי, מקיים לא רק מצווה אלא גם זיכרון בפועל למקדש. זה נותן עומק נוסף לנטילה כל תנועה של הנענוע היא קריאה לבניין המקדש, גם בלי מילים.

ב. לעומת זאת, בספירת העומר, אם לא אמר את התפילה "יהי רצון שיבנה" לאחר הספירה, הפסיד ממעלת התקנה, כי כאן התפילה היא עצם הזיכרון. נמצא שהלולב והעומר שונים לא רק בתוכן אלא גם באופן ההשלמה: האחד במעשה, האחר בדיבור.

ג. לענין ספקות, אם אדם טעה ולא ידע אם עליו לומר תפילה זו אחר הלולב, אינו מחויב בה כלל, שהרי מעשה המצווה גופא נחשב תפילה. אבל בעומר אם דילג על התפילה, אף שאין זה לעיכובא, מכל מקום הפסיד מעלה מיוחדת.

ד. לענין לימוד וחינוך, מי שמלמד בביתו על מצוות הלולב, עליו להדגיש לבניו כי עצם קיום המצווה הוא הכרזה מתמדת על געגוע לבית הבחירה, ואין צורך להוסיף בפה. בזה מתקיים מה שכתבו האחרונים, שחובת ההסברה בבית היא להחדיר שנטילת הלולב כל שבעת הימים איננה מנהג בלבד אלא זכר למקדש ממש.

ה. עוד יש נפקא מינה בענין כוונה, במצות הלולב יש להוסיף כוונה מפורשת "הריני נוטל לולב זה זכר למקדש", וכך הופכת המצווה עצמה להיות גם תפילה, מה שאין כן בספירה שהדיבור עצמו הוא התפילה.

העומר הוא מצווה שאין בה ממשות בדינו. אין מזבח, אין הקרבה, אין קרבן. כל מה שנותר בדינו הוא זכר בלבד, ספירה יבשה של ימים. לכן תיקנו חכמים להוסיף תפילה, כי בלא זה הספירה עלולה להישאר טכנית. התפילה היא המעניקה לספירה את הנשמה, את החיבור למקדש שאיננו.

הלולב שונה לגמרי. הלולב הוא מצווה חיה ונושמת. אנו מחזיקים בדינו את ארבעת המינים, מנענעים אותם לכל רוח, ומקיימים

מצווה במעשה גמור. בזה חכמים ראו שאין צורך להוסיף תפילה בפה, כי עצם המעשה מדבר. הלולב הוא כשופר אילם, אך נענועיו מרעידים עולמות. הוא איננו רק זכר, אלא חיות רוחנית שעדיין קיימת בדינו, אף בלא מקדש.

יש כאן יסוד עמוק: יש מצוות שעניינן לעורר אותנו מבחוץ, כמו העומר, ולכן יש צורך בתפילה בפה, קריאה חיצונית. ויש מצוות שמדברות אל הנשמה מעצמן, ואין צורך להוסיף עליהן דבר, כמו הלולב. נענועי הלולב הם בעצמם קריאת "יהי רצון". כשיהודי עומד בסוכה ומנענע לולב, הוא כולו תפילה אילמת אל ה', זעקה שקטה: "השיבנו לבית המקדש". וזה עומק ההבדל ספירה היא מספר, דבר יבש, והיא זקוקה לתפילה שתכניס בה חוס. הלולב, לעומתה, הוא כולו לב חי, נושא עמו ריח, טעם, צבע, תנועה כולו דיבור חי עם בוראו, ולכן אין צורך להוסיף עליו תפילה בפה.

האדם פעמים רבות מוצא את עצמו במציאות שבה נותר בידו רק "זכר" ולא המעשה עצמו. יש מצבים שבהם עבודת ה' היא יבשה, טכנית, לא מרגשת. זהו בחינת "ספירת העומר" אנו אומרים מספר, מציניים עובדה, אך הלב לא מתמלא חוס. במצבים כאלה נדרשת תפילה בפה, בקשה גלויה אל ה', כדי לתת חיות למה שנותר רק זכר.

אבל יש מצבים שבהם בדינו מצווה חיה, כמו הלולב. כאן האדם לא צריך להרבות דיבורים, אלא להכניס כוונה חיה במעשה עצמו. המעשה מדבר בשפתו, הנענוע רוטט ומבקש. אם ננענע בלי לב, הפכנו מצווה חיה לחסרת נשמה. ואם ננענע עם לב, הרי כל נענוע הוא תחינה אילמת.

זהו מסר מוסרי עצום לפעמים עלינו להרבות תפילות כי אין לנו מעשים חיים. אבל כשיש לנו מעשים חיים, חובה עלינו להשקיע בהם את הלב. לא די להחזיק לולב ביד ולבצע תנועה טכנית. אם אין שם רגש, הרי זה כגוף בלי נשמה.

הלולב מלמד אותנו שאי אפשר להסתפק בזכירה חיצונית. עלינו להחיות את המצווה, להכניס בה חוס, לב, נשמה. אזי כל מעשה הופך לתפילה אילמת, וכל תפילה חיה הופכת למעשה גמור.

ומכאן ניקח עמנו התובנות לחיי היום יום, כדי שלא תישאר הסוגיא רק ברובד הלמדני אלא תרד ותאיר את המעשה.

חיה, מצווה שיש בה מעשה מלא, נענועים חיים, צבע, טעם וריח. בעצם מעשה הנטילה גלומה התפילה, וכל נענוע הוא "יהי רצון" אילם, זעקה חרישית לבניין בית עולמים.

הראשונים והאחרונים לימדונו כי אין כאן חסרון אלא יתרון. לא נתקנה תפילה אחר הלולב מפני שאין צורך בה הלולב עצמו הוא תפילה. מעשה המצווה הוא לבוש הגעגוע, והנענוע הוא הנשימה העמוקה של הנשמה הכמהה לציון.

ומכאן המסר לחיי היום יום: יש פעמים שהאדם נדרש להרבות תפילות ודיבורים, מפני שאין בידו אלא זכר, רצון בלבד. ויש פעמים שהמעשים עצמם הם התפילה. כשהמעשה חי, כשהוא מלא לב ונשמה אין צורך במילים נוספות. האתגר הגדול הוא לא להפוך את המצוות לטכניות, אלא לחיות אותן עד שכל תנועה תהיה תפילה חיה.

וכך אנו לומדים: לא תמיד צריך להוסיף בפה. לעיתים צריך להוסיף בלב. הלולב מלמדנו שהלב יכול לדבר דרך הידיים, דרך התנועה, דרך המעשה. כשיהודי עומד ביום טוב, מנענע את הלולב לכל רוחות העולם, כולו זועק בלי מילים: ריבונו של עולם, השיבנו לביתך, השיבנו לשכינתך, השיבנו אליך.

וכשם שהלולב נע ונד, אך שורשו קבוע, כך עלינו לנוע בכל רוחות החיים, אך להיות נטועים בשורש האמונה, עד שנזכה לשוב ולשמוח לפני ה' בירושלים הבנויה, במהרה בימינו.

התובנה הראשונה היא ללמוד ממצוות הלולב שלא כל דבר צריך לומר במילים. יש מעשים שמדברים בעד עצמם. לפעמים בבית, במשפחה, עם הילדים לא הנאומים ולא הדרשות הן שמחנכות, אלא המעשים הפשוטים, הלבביים. כשאב מניח יד על כתף בנו, זהו "נענוע לולב" קטן, שמסוגל לומר יותר מאלף מילים.

התובנה השנייה: כאשר אין לנו מעשה מוחשי, כמו בספירת העומר, עלינו למלא את החלל במילים, בתפילה, בבקשה. זה מלמד שכאשר איננו מצליחים לפעול בפועל, עלינו לפחות להרבות בפה, בלב, בבקשה ובתחינה.

התובנה השלישית: לא די לעשות מצוות מתוך הרגל. הנטילה של הלולב, הנענוע, חייבים להיות מלאים ברגש. כך גם בשגרת היום יום תפילה, ברכה, לימוד, חסד כל אלה יכולים להיות יבשים וחוזרים על עצמם, או מלאים נשמה וחום.

התובנה הרביעית: הלולב מחנך אותנו להיות בעצמנו "יהי רצון מהלך". כל הליכותינו, כל מעשינו, צריכים לשאת בתוכם קריאה אילמת: "יהי רצון שתשרה שכינה במעשי ידי". לא די להגות תפילות בפה, אלא להפוך את עצמנו לתפילה מהלכת.

עיקר העניין: נמצא מכל האמור, כי ההבדל העמוק בין העומר ללולב טמון בעצם מהותם. העומר לאחר חורבן המקדש איננו אלא זכר, פעולה שאין בה ממשות, ועל כן נצרכה תפילה בפה, בקשה גלויה על בניין הבית. הלולב לעומתו אף שהוא זכר למקדש הרי הוא מצווה

22. האם אנו מחויבים להחיות את שמחת בית השואבה בכל דור?

אין לה זכר. כאילו נעלמה מן ההלכה. והרי כל ילד הלומד מסכת סוכה יודע כי זו השמחה הגדולה ביותר, השיא של ימי החג! וכך עולה מיד השאלה האומנם נותרה מצוה זו תלויה רק בזיכרון רחוק, או שמא יש לה מהות גם בזמננו?

ובזה מתעוררת מחלוקת היסוד. האם שמחת בית השואבה איננה אלא שמחת ניסוך המים, שמחה טפלה לקרבן, וכל עיקרה תלוי במקדש ובעבודתו, כפי שהבינו רש"י ותוספות? או שמא כדברי הרמב"ם והחינוך, אין זו שמחה צדדית אלא עיקר שמחת החג "ושמחת בחגך" שמצאה

דמיון את הלילות המוארים של ירושלים בימי בית שני לפידים בידיהם, שמחה סוערת שאין כדוגמתה, גדולי הדור מרקדים לפני ההמון, והכל שרים ורוקדים "מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו". לא עוד שמחה פרטית של סעודה משפחתית, אלא התפרצות עצומה של כלל ישראל בעזרה, לפני ה', באור מנורות הזהב שהאירו עד כל ירושלים.

והנה, לפתע, כאשר פותחים את ה"שולחן ערוך" דממה. מרן מביא את דיני סוכה, ארבעת המינים, ההושענות אך שמחת בית השואבה?

את ביטוייה השלם דווקא במקדש,
מקום השראת השכינה?

אם כן, נבקש להבין: אם לרש"י ותוספות אין לנו אלא זכר לשמחת המקדש, הרי פשוט שבזמננו אין אלא מנהג חסידים ואנשי מעשה. אבל לדעת הרמב"ם מדוע ייחד שמחה זו דווקא למקדש? וכי שמחת החג אינה נוהגת בכל מקום ובכל זמן? ואם כן, למה באמת נעלם דין זה משולחן ערוך?

הרי לנו שאלה כפולה: מהו היסוד האמיתי של שמחת בית השואבה ומה חלקה בחיינו בזמן הזה, כאשר אין לנו מזבח, אין ניסוך, אך יש לנו לבבות מלאי געגוע ושמחה של מצוה?

"ושמחת בחגך... שבעת ימים תחוג לה' אלוהיך במקום אשר יבחר ה' כי יברכך ה' אלוהיך בכל תבואתך ובכל מעשה ידך והיית אך שמח" (דברים טז יד).

רש"י (שם) ביאר שהפסוק עוסק במצות שמחה המחייבת את האדם לשתף את כל בני ביתו ושכיניו "אתה ובנך ובתך ועבדך... והלוי והגר והיתום והאלמנה". כלומר, שמחה זו איננה פרטית אלא קולקטיבית, שמחת כלל ישראל במקום אשר יבחר ה'.

הרמב"ן (שם) מדגיש שהביטוי "והיית אך שמח" ייחודי לסוכות ללמד ששמחה זו כפולה ומרובה על פני שאר מועדים, שכן היא באה לאחר אסיפת התבואה והברכה המרובה.

ספר החינוך (מצוה שצ) כותב שהשמחה בחג הסוכות היא הביטוי המלא ביותר לשמחת המועדים, מפני שהיא חותמת את מחזור השנה החקלאי והרוחני, ומציינת את קרבת ישראל לפני ה'.

האבן עזרא (שם) מדגיש את המילים "במקום אשר יבחר" ללמד ששמחת החג האמיתית איננה שלמה אלא במקדש, כי שם מתגלה השכינה במלואה, ושם הקרבנות והניסוך יוצרים את ההשלמה בין שמחת הגוף לשמחת הנשמה.

רבי יצחק עראמה בעל ספר העקדה (שער סג) כתב שהשמחה בסוכות היא "שמחה לפני ה'", ולכן היא מתבטאת לא רק בסעודה פרטית אלא בשמחת המקדש הציבורית שמחת בית השואבה שמעלתה שאין כמותה.

ומכאן השאלה צוברת משנה תוקף: אם הפסוק מצווה על שמחה כפולה ומרובה דווקא בסוכות, ומפרשי התורה מדגישים את ייחודה ואת היותה קשורה למקדש מה פשר שתיקת השולחן ערוך לגבי שמחת בית השואבה? האם השמחה הזו מוגבלת דווקא ל"בית ה'" או שיש לה אחיזה גם בזמן הזה?

במשנה סוכה (נא ע"א) נאמר: "מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו". המשנה אינה מדברת על סעודה פרטית או שמחה מקומית, אלא על התפרצות אדירה של שירה, מחול וניגון, שמילאה את כל ירושלים עד שלא היה אדם שלא נמשך אחריה.

בגמרא סוכה (נ ע"ב) מתואר שהיו מנורות של זהב בעזרה, ארבע ספלים בראשיהן, וסולמות גדולים, והבחורים מן הכוהנים עולים בידיהם כדי למלא את הספלים בשמן. מנורות אלו האירו את כל ירושלים כביום.

שם נאמר עוד: "חסידים ואנשי מעשה היו מרקדים לפניהם באבוקות של אור שבידיהם ואומרים לפניהם דברי שירות ותשבחות". לא הייתה זו שמחת הדיוטות, אלא של גדולי הדור עצמם, המראים כי עבודת ה' אינה רק ביראה אלא גם בשירה.

במדרש (ירושלמי סוכה פרק ה הלכה א) נאמר: "מפני מה נקרא שמה בית השואבה? שממנו שואבים רוח הקודש". כלומר, לא רק שמחה של ניגון וריקוד הייתה שם, אלא השראה רוחנית עד שהנביאים נמשכו מכוח אותה שמחה.

בתוספתא (סוכה ד, א) מתואר כיצד היו מחלקים את העם בעלי שירה בכלי זמר, הלויים בשירם, הכוהנים בחצוצרותיהם וכל עם ישראל בשירה וריקודים.

פסיקתא דרב כהנא (פסקא כט) הוסיפה שהשמחה הייתה כה גדולה עד שהייתה מכפרת על חטאי ישראל, שכן מתוך ריבוי השירה לפני ה' נמשכת רחמים לעולם.

בגמרא סוכה (נא ע"א) נאמר: "מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו". חז"ל העמידו את השמחה הזו כפסגת השמחות, למעלה מכל שמחת יחיד או קהילה.

בגמרא סוכה (נ ע"א) נחלקו: שמחת בית השואבה על שם מה? רש"י פירש שהיא על שם ניסוך המים, שנאמר "ושאבתם מים בששון"

שבעת ימים". כלומר, לשיטתו השמחה לא הייתה רק נספחת לניסוך המים אלא גילוי של מצות שמחת החג במדרגת העליונה. ומאחר שהמקום שבו השמחה שלמה הוא במקדש שם נתקיימה בפועל.

בספר החינוך (מצוה שצ) הלך בעקבות הרמב"ם וכתב כי עיקר שמחת החג מתגלה בסוכות, ושמחת בית השואבה היא צורתה הציבורית והמקדשית. לפי זה, אין זו שמחה צדדית אלא עיקר מצות שמחת החג.

הריטב"א (סוכה נ ע"א) הסביר שהשמחה נתקנה דווקא במקדש מפני ששם הייתה השראת שכינה, ושם הייתה השמחה הציבורית מתעלה עד כדי השראת רוח הקודש.

המאירי (סוכה נ ע"א) כתב ששמחת בית השואבה היא ביטוי לשמחה ציבורית נעלה, וראה בה חובת כלל ישראל בשעה שהם באים להיראות לפני ה', ולכן מקומה דווקא במקדש.

הכהן הגדול מאחיו במשנה ברורה (סימן תקס סימן קטן ב) כתב: "חסידים ואנשי מעשה נוהגים לעשות שמחת בית השואבה זכר לשמחה שהייתה במקדש". הרי שהשמחה בזמן הזה אינה חיוב הלכתי, אלא מנהג חסידות לזכר המקדש.

החתם סופר (חידושים לסוכה נא ע"א) הסביר שהשמחה נתקנה בעיקר על ניסוך המים. מאחר שבזמננו אין ניסוך המים, ממילא אין גם מקום לשמחת בית השואבה כחובה גמורה, אלא כזכר בלבד.

הערוך לנר (סוכה נא ע"א) כתב שגם אם נבין כרמב"ם שהשמחה הייתה גילוי של "ושמחת בחגך", עדיין מקומה במקדש בלבד, משום שעיקר מצות שמחה בשלמותה היא "לפני ה'", ושם מקום השראת השכינה. לכן מחוץ למקדש אין חיוב מיוחד לשמחת בית השואבה.

רבנו יוסף חיים בבן איש חי (שנה א פרשת האזינו הלכה יז) כתב להדיא שמנהג פשוט בכל הקהילות לקיים בכל לילה משבעת ימי החג שמחה גדולה וריקודים בליווי כלי שיר, זכר לשמחת בית השואבה, והדגיש שבכך מקיימים גם את מצות "ושמחת בחגך".

(ישעיהו יב, ג). הרי שעצם מקור השם קשור לעבודה ייחודית לחג הסוכות, והיא ניסוך המים על גבי המזבח.

בתוספות (שם ד"ה מי שלא) העירו שיש מן הראשונים שסברו שאין עיקר השמחה אלא כעין תוספת שמחה לניסוך המים, וממילא כשהמקדש חרב עיקרה בטל.

בגמרא סוכה (נג ע"א) מסופר על רבן שמעון בן גמליאל שהיה מרקד בשמחת בית השואבה בשמונה אבוקות של אור בידו, ולא נגעה זו בזו, ועוד היה כורע ומשתחוה ומנשק את הקרקע ללמדך שעבודת ה' יכולה להתבטא גם בשמחה גופנית עצומה.

בתלמוד ירושלמי (סוכה ה, א) נאמר "מפני מה נקרא שמה בית השואבה? שממנה שואבים רוח הקודש". וכך נלמד ששמחה אמיתית כשהיא נעשית "לפני ה'" איננה רק שחרור רגשי אלא שער לגילוי רוחני נעלה.

בגמרא ערכין (י ע"ב) נאמר שכלי שיר במקדש אינם אלא מדברי סופרים, אולם השירה עצמה היא מצוה מן התורה ללמד שהשמחה אינה קישוט צדדי אלא יסוד בעבודת המקדש.

ומכאן נולדת השאלה מחדש: אם כל כך הדגישו חז"ל את ייחודה של שמחת בית השואבה, אם ראו בה שיא של השראת השכינה ורוח הקודש כיצד נבין את השמטת מרן בשולחן ערוך, וכיצד נברר מקומה בזמן הזה?

רש"י (סוכה נ ע"א ד"ה מי שלא ראה) פירש בפשטות ששמחת בית השואבה אינה אלא על שם ניסוך המים, שנאמר "ושאבתם מים בששון" (ישעיהו יב, ג). כלומר, כל השירה, הריקוד והזמרה נבעו מן ההודאה על המים שניסכו על גבי המזבח. לפי זה השמחה קשורה במישרין לקרבן התמיד וניסוך המים, וממילא תלויה בקיומו של בית המקדש.

התוספות (סוכה נ ע"א ד"ה מי שלא) כתבו שמצוות השמחה כאן אינה אלא תוספת שמחה לניסוך המים. לדבריהם, כל גדרה היא שמחה צדדית המתלווה לעבודה, ולכן בזמן שאין בית מקדש אין מקום למצווה זו.

הרמב"ם (הלכות לולב פ"ח הי"ב טו) כתב: "שמחת בית השואבה שהיו עושים במקדש לא הייתה שמחת הדיוטות... אלא שמחה של מצוה... ונאמר ושמחתם לפני ה' אלוהיכם

הכף החיים (או"ח סימן תקס ס"ק יג) אסף דעות רבות וכתב כי ראוי ונכון להרבות בשמחה בכל לילות החג, ומנהג פשוט בכל תפוצות ישראל לערוך שמחות ופיוטים בלילות הסוכות, ובפרט זכר לשמחת בית השואבה.

ג. אופי השמחה: אם נאמר כרש"י ותוספות השמחה בזמן הזה איננה אלא זכר טקסי, ולכן אין חיוב להרבות בכלי שיר וריקודים. אם נאמר כרמב"ם והחינוך אף בזמן הזה כל שמחה בלימוד תורה, בשירה ובריבודים בכלל "ושמחת בחגך", ושמחת בית השואבה היא רק הצורה הנעלית ביותר שהייתה במקדש.

הגרי"ז מבריסק (חידושי מרן הגרי"ז על הרמב"ם הל' לולב) ביאר בדקדוק בלשון הרמב"ם: לא כתב שיש מצוה לשמוח בשואבה מדין ניסוך המים בלבד, אלא הדגיש שהיא "שמחה של מצוה". משמע, אף שהיא יסודה במקדש, הרי בעצם היא גילוי של מצות שמחת החג, וממילא גם בזמן הזה יש מקום להרבות בשמחה.

ד. האם יש מעלה בלילות דווקא: יש מהאחרונים שכתבו (כמו בן איש חי וכף החיים) שיש מעלה להרבות בשמחה בלילות החג, זכר למקדש. אחרים לא חילקו, ולדבריהם די בכך שהשמחה תהיה חלק מכל ימי החג.

הגאון רבי דוד כהן ראש ישיבת חברון בספרו דברי פי חכם כתב שעצם מהותה של שמחת החג בסוכות היא על מחילת עוונות יום הכיפורים, ולכן נאמר "ושמחתם לפני ה'" השמחה היא דווקא במקום ההופעה האלוקית, במקדש. לפי זה ברור מדוע נתקנה שמחת בית השואבה דווקא שם. אולם בזמן הזה, אף שאין מקדש, מכל מקום ראוי להרבות בשמחה כזכר ולגלות שהיא שמחה על מחילת העוונות.

ה. גדר ההשתתפות: האם זו מצוה אישית על כל אדם כרמב"ם והחינוך. או שמא בעיקר שמחת ציבור במקדש כרש"י ותוספות. לפי זה, בזמן הזה: אם היא מצוה ציבורית די שנעשה זכר בציבור, אם היא מצוה אישית יש עניין שכל אדם ישתדל לשמוח בפועל, בריקוד ושירה.

ועתה נברר את הנפקא מינות למעשה: א. האם יש חיוב גמור בזמן הזה או רק מנהג חסידות: לדעת רש"י ותוספות כל עיקר שמחת בית השואבה הייתה קשורה לניסוך המים, וכיון שאין לנו מקדש ואין ניסוך המים, לא שייך חיוב זה כלל. בזמן הזה כל השמחות הן רק "זכר" למה שהיה. לדעת הרמב"ם, החינוך, המאירי והריטב"א יסוד השמחה הוא חלק ממצות "ושמחת בחגך". אולם כיון שנקבעה בפועל במקדש, בזמן הזה אין לה דין חיוב גמור אלא לכל היותר מנהג זכר. לדעת המשנה ברורה, הבן איש חי והכף החיים בזמן הזה יש מקום להרבות בשמחה כזכר, והדבר נחשב קיום של מצות שמחה בחג, אף שאין זה חיוב גמור.

חז"ל קבעו: "מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו". לא נאמר כך על מתן תורה, לא על חנוכת המשכן, אלא דווקא על שמחה זו. מה פשר עוצמתה?

ב. מקום השמחה: לשיטת הראשונים הסוברים שהשמחה הייתה על ניסוך המים דווקא במקדש, כי שם מקום הקרבן. לשיטת הרמב"ם והחינוך שהשמחה היא חלק ממצות החג מצד הדין היה ראוי שתהיה בכל מקום, אלא שחז"ל תיקנוה במיוחד במקדש, ולכן בזמן הזה מקיימים זכר במקומותינו, אולם העיקר חסר.

השמחה בסוכות איננה עוד שמחה של הצלחה גשמית, אלא שמחה של טהרה רוחנית. אחרי יום הכיפורים, כשהאדם נברא מחדש, נפתח הלב להכיר שמחילת החטא אינה סוף הדרך אלא התחלה חדשה. שמחת בית השואבה היא התפרצות השמחה על עצם הקשר עם הקב"ה "ושמחתם לפני ה'".

לא במקרה נקשרה שמחה זו לניסוך המים. מים הם יסוד החיים. "אין מים אלא תורה" שמחת בית השואבה היא שמחת השאיבה ממקור החיים. השאיבה אינה רק מן השילוח אלא מן השורש הרוחני, ממעיין התורה והשכינה.

ומדוע נאמר שהיו שואבים שם רוח הקודש? כי כאשר שמחת המצווה היא שלמה, כאשר הריקוד והשירה אינם פורקן אלא התקשרות אלוקית נפתח הלב לשמוע נבואה, להתקרב לגילוי שכינה. השמחה איננה טפל, אלא כלי להשראת רוח ה'.

ומכאן נלמד לחיינו: פעמים רבות אנו מביטים על שמחה דתית כעל "תוספת צבע", אבל באמת היא לב העניין. אם עבודת ה' נעשית בעצבות, היא חסרה את נשמתה. דווקא השמחה הופכת

המדרש, בקהילה שממנו שואבים רוח חדשה להמשך כל השנה.

עיקר העניין: שמחת בית השואבה היא תופעה ייחודית: מצד אחד נתקנה במקדש על ניסוך המים, מצד שני גילתה את עומק מצות "ושמחת בחגך". הראשונים נחלקו אם עיקרה תלוי בקרבן התמיד וניסוך המים, או שמא היא גילוי של שמחת החג. האחרונים ביררו אם בזמן הזה יש לה מקום כמצווה או רק כזכר, והמנהג פשוט להרבות בשמחה, שירה וריקוד בלילות הסוכות.

היסוד נשאר ברור: כל מהותה של שמחת בית השואבה היא לשאוב רוח חדשה. לא מים בלבד, אלא מים חיים של תורה, רוח הקודש ושכינה. גם כשאין לנו מקדש, יכולים אנו לשאוב שמחה זו בכל בית כנסת ובית מדרש, בכל מקום שבו יהודים מתכנסים לעבודת ה' מתוך שמחה.

וכאן מתגלה עומק המסר. מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו מפני שזו שמחה שאין לה תלות בחומר, בשפע גשמי או בהישג זמני, אלא שמחה על עצם הקרבה אל ה'. שמחה שאדם שואב מעצם היותו בן בריתו של הקב"ה.

וכשם שבמקדש השמחה הזו שימשה שער לרוח הקודש, כך גם בימינו: השמחה הפנימית של התורה והתפילה, השמחה הציבורית של קהילה בוערת באהבת ה', יכולה להפוך כל יום רגיל למעיין חיים.

בלילות הסוכות אנו עומדים תחת סכך רעוע, אבל הלב מלא אור. אנו רוקדים, שרים, ומרגישים כאילו מנורות המקדש מאירות שוב בירושלים. כי השמחה הזו אינה תלויה בקירות, אלא בלבבות. שמחה שהיא שאיבה ממקור מים חיים, שאיבה מרוח ה', שאיבה של נצח.

את התורה והמצוות למעיין חיים, שאדם יכול לשאוב ממנו כוח לכל ימות השנה.

ובכך מתברר גם ההבדל בין שמחת יחיד לבין שמחת הציבור. שמחת יחיד היא מוגבלת, אבל שמחת הציבור, כשהלבבות מתלכדים סביב התורה והמצוות, בוקעת את כל המחיצות. שמחת בית השואבה לימדה את הדורות שכל שמחת החג אינה פרטית, אלא "ושמחתם לפני ה'" לפני השכינה, בציבור כולו.

ומכאן ניקח עמנו תובנות לחיי היום יום: שמחת בית השואבה איננה רק זיכרון היסטורי. היא מדריך לחיים: האדם רגיל לשמוח בשעה שהוא מצליח, כשהוא מקבל שפע גשמי או מחמאה רוחנית. אבל שמחת בית השואבה מלמדת שהשמחה האמיתית אינה על הישג מסוים, אלא על עצם הזכות להיות חלק מעם ה' ולחיות לפניו. מי שלא שואב את שמחתו מן המקור התורה, המצוות, הקשר עם השכינה שמחתו זמנית ודלה.

בימינו, כשאין מקדש ואין ניסוך המים, אנחנו נדרשים לשאוב שמחה מסוג אחר שמחה מלימוד התורה, מהתפילה בציבור, מהחיבור לחברים בבית המדרש. כל "שמחת בית השואבה" שאנו עורכים, עם ניגון וריקוד, איננה רק חיקוי למקדש, אלא דרך לשאוב את הלב פנימה, לזכור שגם בעולמנו הגשמי יש מקור חיים נצחי.

יש בכך גם תזכורת מוסרית: שמחה אמיתית איננה בריחה מהחיים אלא התעלות בתוכם. כאשר אדם שר ורוקד בשמחת מצוה, הוא לומד לראות שגם עמל יומו, עיסוקיו הקטנים, יכולים להפוך לעבודת ה' בשמחה.

ולציבור: השמחה הגדולה ביותר נוצרת כאשר הלבבות מתלכדים. שמחת בית השואבה לא הייתה של יחיד אלא של כל ישראל בירושלים. כך גם אנחנו: לא די בשמחה בבית הפרטי, אלא יש לחפש שמחה משותפת בבית הכנסת, בבית

23. סוכת עורו של לויתן, חלום עתיק או מציאות עתידית מהו סוד הלויתן?

אינן רק סיום טקסי, אלא ביטוי עמוק לאמונה נצחית בחזון העתיד, חזון שבו הסוכה הארעית שלנו מתמירה והופכת לסוכה עליונה, נצחית, עשויה מעורו של לויתן.

דמיין את סיומו של חג הסוכות, כאשר הלב מלא תחושת הוד והנשמה רוויה באור ימי החג. זה הרגע שבו אנו נפרדים מן הסוכה, אותה דירת עראי שהפכה לבית אמיתי של אמונה, ושפתינו לוחשות תפילה פלאית: "יהי רצון שנזכה ליישב בסכת עורו של לויתן". מלים אלו

הפסוק אומר: "בסכת תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסכת" (ויקרא כג מב). בפשטות מדובר בציווי המצווה, אך מפרשי התורה מציבים כאן עומק נוסף הקשור לסוכת העתיד.

רש"י (ויקרא כג מג) מפרש שזיכרון הסוכה הוא "למען ידעו דורותיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים". והביא רש"י מחלוקת אם היו אלו סוכות ממש או ענני הכבוד. נמצא שכבר בפשט הראשון יש לנו שתי פנים הסוכה החומרית והסוכה הרוחנית.

הרמב"ן (שם) הרחיב שענני הכבוד היו חופה רוחנית, שכיסתה והגנה על ישראל. ומכאן נוכל להבין שהסוכה הארעית היא רק דמיון חלקי לדבר נצחי עליון, דירת הגנה רוחנית מקיפה, כעין סכת עורו של לויתן שעתידיה לשרות עלינו לעתיד לבוא.

רבי אברהם אבן עזרא (שם) פירש שמדובר בסוכות ממש שעשו ישראל במדבר. אולם גם הוא רומז שהסוכה הארעית נושאת בקרבה משמעות נצחית שהרי כל מצוה בתורה אינה רק זיכרון היסטורי, אלא מפתח לעתיד.

בעל הטורים (שם) כתב על הפסוק "בסכת תשבו" רמזים גדולים – שראשי התיבות מורים על שמירת ישראל מכל צדדיהם, ודרשו שצורת הסוכה מלמדת על היותה דירת הגנה כוללת, לא רק בעבר אלא גם לעתיד.

האור החיים הקדוש (שם) האריך שענני הכבוד הם גילוי של השראת שכינה המקיפה, ובהם טמון סוד מיוחד של דבקות, שעתידי להתגלות בשלמות בביאת הגואל. וכבר רמז בדבריו שהסוכה אינה רק גדר זמני אלא הכנה למדרגה עליונה, לחופה רוחנית העתידיה לשרות על ישראל.

והנה אם נצרף דברי הנביא מיכה "חולי וגוחי בת ציון כיולדה כי עתה תצאי מקריה ושכנת בשדה ובאת עד בבל ושם תנצלי שם יגאלך ה' מכף אויבך" (מיכה ד י), כבר ראו המדרשים בזה רמז לגלות הסוכה, שישראל יוצאים מביתם ויושבים בסוכה כעין גלות, ומתוך גלות זו יזכו לגאולה. ובמובן זה סכת עורו של לויתן היא גאולת הסוכות, כאשר הארעי נהפך לנצחי.

בגמרא בבבא בתרא (עד ע"ב) נאמר "עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות סעודה לצדיקים מבשרו של לויתן, ועורו פורש על הסוכה, וזיוו

ולא רק ברגעי הסיום של החג אנו מזכירים זאת. אנחנו הספרדים וכל בני עדות המזרח בכל סעודה וסעודה, בכל ברכת המזון של ימי הסוכות, אנו מוסיפים בקול מלא געגוע: "הרחמן הוא יזכנו ליישב בסכת עורו של לויתן". נמצא שהכמיהה לסוכה העתידית אינה נותרת רק בסוף הדרך, אלא מלווה אותנו לאורך כל ימי החג, בכל ברכה ובכל סעודה.

כבר במבט ראשון מתעורר הבלבול: הסוכה שלנו כמה פשוטה היא, כמה דלה. קנים, בדים, סכך. והיא, למרות פשטותה, מבטאת את החיבוק האלוקי. אולם כאן נחשפת תמונה אחרת סוכת עורו של לויתן. סוכה עתידית, עליונה, שאין בה חיסרון, אלא שלימות של חיבור ודבקות בה'.

והרי שאלה עזה עולה כאן: מה טיבה של אותה "סכת עורו של לויתן"? מהו אותו לויתן? מה פשרו של לויתן זה, האם מדובר בבריה ימית ענקית, שתהיה לעתיד לבוא מקור סעודה לצדיקים, כפי שמסופר במדרש? או שמא מדובר ברעיון נשגב, שמסמל את הדבקות, את הלוויה, את ההתחברות המוחלטת בין ישראל לאביהם שבשמים?

ולמה עורו דווקא נעשה לסוכה? האם מדובר במשל עמוק לחיבור הנצחי של עם ישראל אל בוראו, כדברי המהר"ל והגר"א שביארו ש"לויתן" לשון לוויה והתחברות, או שמא יש כאן ממשות של ממש, מציאות נסתרת שעתידיה להתגלות לעיני כל?

ואף צריך להבין: מדוע קבעו חכמים שנוכח בקשה זו שוב ושוב דווקא בתוך ברכת המזון, במקום שבו אנו מודים על הלחם והחיים הגשמיים? וכי לא היה ראוי להזכיר תפילה נשגבה זו דווקא בתוך תפילות השבח בבית הכנסת? מדוע דוקא בהקשר של סעודה, בסוכת עראי, אנו נושאים עינינו לסוכה הנצחית של עורו של לויתן?

השאלות הללו אינן קושיות גרידא אלא פתחים לעולם של עומק. עולם שבו סוכת החג הארעית שלנו משמשת חלון אל הנצח, והחיבור הרגעי הופך לסמל הדבקות השלמה. עולם שבו כל סעודה, כל ברכה, כל "הרחמן", הופכים לזעקת געגוע ליום שבו יתממש החזון: "ויסך ה' על כל עם ועל כל הגויים בסכת שלום" (ישעיה כה).

אלא רמז עמוק, כי עור הלוויתן מרמז על אור השכינה, וסוכה זו היא בעצם השראת כבודו יתברך על יראיו.

הרמב"ן, בראשית (שם), כתב שענין הלוויתן הוא מן הניסים הנסתרים, וביאר שכמו שבתחילת הבריאה הוכן כל הנצרך לעולם, כן הוכן לעתיד לבוא שכרם של הצדיקים, ובתוכם גם סוכת עורו של לווייתן, שעל ידה יושפע אור מיוחד לצדיקים.

המהר"ל, באר הגולה (באר ד), הרחיב מאוד וביאר ששם לווייתן מלשון לוי וחבור, כלומר מה שמיוחד בסוכה זו שהיא מחברת ומדבקת את ישראל בקונם בחיבור שאין אחריו פירוד כלל. ואמר שהסוכה שלנו בעולם הזה אינה אלא צל דק של אותה סוכה העתידה, שהיא בבחינת שלימות הדבקות.

הגר"א, אבן שלמה (פרק יא אות ט), פירש בדרך דומה, שעניינו של לווייתן הוא גילוי ההתקשרות הגמורה של עם ישראל להקב"ה, והסוכה מעורו של לווייתן היא הסמל העליון של אותה לוייה ושלמות החיבור, לא בבחינת עראי אלא בבחינת נצח.

המדרש תנחומא, פקודי (סימן ג), מביא לשון דומה: "סוכה שעשויה מעורו של לווייתן, מי שנכנס לתוכה נרפא, והאור שבה מאיר מסוף העולם ועד סופו". הרי לנו שהדימוי אינו רק לסוכה מגוננת אלא גם לרפואה ואור עליון לצדיקים.

הזהר הקדוש, חלק ב (דף קפו ע"ב), מתאר באריכות את מלחמת הלווייתן והבהמות, ומתוך כך את חלקם של הצדיקים בסעודתו ובעורו, ושם מבואר שהסוכה ההיא היא בבחינת "צל דמהימנותא" מושלם, שבו מתגלה אור השכינה בשלימות.

על פי הדברים הללו נוכל להבין מדוע אנו מזכירים גם בברכת המזון בכל שבעת ימי החג: "הרחמן הוא יזכנו ליישב בסכת עורו של לווייתן", ולא רק בסיום החג ביהי רצון. כי כל סעודה בסוכה בעולם הזה אינה אלא הכנה והצצה לאותה סוכה עליונה העתידה.

בגמרא במסכת בבא בתרא (דף עד ע"ב) מתואר: "עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים מבשרו של לווייתן... ועורו של לווייתן עושה בו סוכה לצדיקים". הדברים טעונים

הולך מסוף העולם ועד סופו". הרי לנו המקור היסודי לסכת עורו של לווייתן, שיש בה גם סעודה רוחנית של בשר הלווייתן, גם סוכה מיוחדת מעורו, וגם הארה עצומה שתאיר לכל העולם.

במדרש תנחומא (פנחס סימן כד) נאמר: "אמר הקדוש ברוך הוא עתיד אני לשחוט את הלווייתן ולתת מסכת עורו של לווייתן לצדיקים". ושם מפורש שמדובר בגמול גדול ונשגב המיועד לעתיד לבוא, כעין שכר על מצות סוכה.

בפסיקתא דרב כהנא (פסיקתא אחריתא דסוכות דף קפז ע"ב) נאמר שבצאתנו מן הסוכה אנו אומרים "יהי רצון שנזכה ליישב בסכת עורו של לווייתן". חז"ל קבעו לנו נוסח תפילה זה, ללמד שמהות הסוכה בעולם הזה היא רק הכנה, בבואה דבבואה, לסוכה העליונה לעתיד לבוא.

במדרש שוחר טוב (תהלים קד) מתואר הלווייתן כיצור נורא והוד, שנברא לשעשועי ה' ולעתיד לבוא ייהפך לשעשועם של צדיקים. נמצא שמעשה בראשית זה נועד מראש להופיע בעתיד כסמל לגאולה, לדבקות ולשמחה העליונה.

בזהר הקדוש (חלק ב קפג ע"ב) נאמר על סכת הלווייתן שהיא "צל דמהימנותא" – צל של אמונה, אשר יכסה את ישראל לעתיד לבוא. בזה מתבאר שסוכת עורו של לווייתן אינה רק דימוי פיזי, אלא חופה רוחנית של אמונה, מקבילה לענני הכבוד שהקיפו את ישראל במדבר.

המדרש אגדה (בראשית פרק א) אומר: "עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות חופה לצדיקים מעורו של לווייתן". ומפורש בזה שהסוכה אינה רק מחסה אלא חופה מקום קידושין ונישואין, מקום דבקות נצחית בין כנסת ישראל לקב"ה.

כל המדרשים הללו מציירים תמונה אחת: סכת עורו של לווייתן היא גילוי העתיד של הסוכה, כאשר מה שזמני וארעי נהפך לנצחי, ומה שגשמי נהפך לרוחני עליון.

רבינו בחיי, בראשית (א כא), כתב שהלווייתן נברא בששת ימי בראשית, אלא שראה הקב"ה שאם יהיו פרים ורבים יחריבו את העולם, ולכן שחט את הנקבה וצפנה לצדיקים לעתיד לבוא, ומבשרו עתידים הצדיקים ליהנות בסעודה, ועורו יעשה הקב"ה מהם סוכה גדולה. ומסביר שם רבינו בחיי, שאין הכוונה רק למשל גשמי

ביאור: מהו אותו לויתן, וכיצד עורו נהפך לסוכה? הרי אין כאן משל גס אלא סוד עליון, שהרי בגמרא עצמה ניכר שהסוכה אינה אלא צילם של צדיקים לעתיד לבוא. עצם השימוש בעורו של הלויתן מלמד, שהגוף החיצוני של בריה קדמונית זו יהפוך להיות מחיצה וסוכה לצדיקים מחיצה של קדושה, של חיבור ושל השראת שכינה. כאן מונחת ההבנה הראשונית: סוכת הלויתן היא סמל להקפה של צדיקים בצל אלוקי ממש, כאשר עצמות בריה זו נהפכת לכלי דירה של שכינה.

ובפסיקתא דרב כהנא (פסיקתא אחריתא דסוכות דף קפז ע"ב) "נוכה ליישב בסוכת עורו של לויתן". מכאן תקנו לומר בברכת המזון "הרחמן הוא יזכנו ליישב בסכת עורו של לויתן". וכבר העירו גדולי המפרשים: הרי לא מדובר כאן רק באגדה פיוטית אלא בנוסח תפילה שנכנס לתוך סידור ישראל. משמעות הדבר היא שחז"ל ראו את סוכת הלויתן כיעד ממשי, שממנו שואב היהודי את תקוותו ואת דבקו. הרי בכל ברכה וברכה על הלחם, אנו מבקשים: כשם שאנו יושבים בסוכה זמנית, נזכה לשבת באותה סוכה עליונה של לויתן.

רבינו בחיי, בראשית (פרק א פסוק כא) מבאר שבריאת הלויתן והזכרתו בתורה אינה אלא רמז לעתיד לבוא. "ויברא אלוקים את התנינים הגדולים" אלו הם הלויתן והבן זוג שלו. הקב"ה בראם כדי להועיד בהם סוד הצדיקים לעתיד לבוא. עורו של לויתן מוכן להיות מחיצות לצדיקים, כלומר, דפנות הסוכה העתידה, שבה ישרה הקב"ה שכינתו עליהם. לפי דבריו מתגלה שהלויתן אינו בריה טבעית בלבד אלא מציאות עליונה, שנבראה לצורך הייעוד העתידי של הצדיקים. נמצאנו למדים: כל יצירתו של הלויתן נועדה מראש לשמש כחומר בניין לסוכה העליונה.

רש"י, בבא בתרא (עד ע"ב) מפרש בפשטות את דברי הגמרא: "עושה לצדיקים סוכה" פירושו מחיצה ממש. אך עומק דבריו ניכר: סוכה אינה אלא מקום השראת שכינה, "בצל כנפיק יחסיון". הרי שעורו של לויתן שהוא קליפה גשמית של בריה מיסטית הופך לצל קדוש המחבר את הצדיקים אל בוראם. רש"י מלמד אותנו, שהשפה של חז"ל איננה דימוי בלבד אלא ממשות רוחנית-גשמית שתהיה לעתיד לבוא.

מהר"ל בבאר הגולה (באר הרביעי) האריך להסביר כי "לויתן" מלשון לוי וחבור. זהו סמל להתדבקות הגמורה של הצדיקים בהקב"ה. בעולם הזה, אפילו בסוכה, הדבקות חסרה, שהרי הדירה היא דירת עראי, הצל הוא צל דק, והחיבור זמני. אבל לעתיד לבוא הסוכה תהיה מעורו של לויתן, דהיינו עצם סמל ההתחברות. הרי עורו אינו סתם קליפה, אלא החיצוניות שהופכת ליכולת ללוות ולחבר. ובכך ביאר המהר"ל, שכל ישיבתנו בסוכות היא רק בבואה, רמז וזכר, לישיבה העליונה בסוכת לויתן.

הגר"א, אבן שלמה (פרק יא אות ט) מאריך בכך ודבריו מעצימים את אותו קו: הלויתן הוא לשון לוי והתחברות. סוכת הלויתן אינה אלא הדבקות המוחלטת של ישראל בבוראם. כאן מוסיף הגר"א עומק נוסף: בסוכה דידן יש דבקות אך גם פרוד, יש חיבור אך גם העלם, יש קירבה אך גם מחיצות דקות. לעומת זאת, הסוכה העליונה של לויתן היא דבקות שאין אחריה פרוד, לוי נצחית שאין בה הפסק.

בזוהר הקדוש, פרשת שמות (דף קפב ע"ב) נאמר שהלויתן סובב את העולם כולו, ובעתיד הצדיקים יאכלו מברשו ויתעטפו בעורו. הצדיקים יכנסו אל תוכו כמו אל חופה, ושם יזכו לאור פני מלך חיים. כלומר, לא מדובר רק במחיצה של שמירה אלא בחופה של נישואין בין כנסת ישראל לקונה, והלויתן הופך להיות כסות לאותו חיבור נצחי.

אור החיים הקדוש, ויקרא (כג, מב) עמד על הפסוק "בסוכות תשבו שבעת ימים" וכתב, שהסוכה היא סמל לשכינה, והצל שבה הוא "צלא דמהימנותא". כאשר אנו מבקשים "סכת עורו של לויתן", אנו מבקשים את אותה דרגה עליונה שבה הסוכה אינה רק זכר לענני הכבוד אלא הופכת להיות גילוי מוחלט של שכינה.

המלבי"ם (ישעיהו כז, א) פירש את הפסוק "ביום ההוא יפקוד ה' בחרבו הקשה... על לויתן נחש בריח ועל לויתן נחש עקלתון". לפי דבריו, הלויתן מורה על כוחות העולם הזה ועל ממשלותיו. לעתיד לבוא, כאשר יתבטלו כוחות החומר ויתוקנו, נהפכים הם עצמם לחופה ולמחיצה לצדיקים. נמצא שהעור של הלויתן, שהיה סמל לכוח גשמי, הופך לסוכה קדושה.

בפרקי דרבי אליעזר (פרק י) מסופר באריכות על בריאת הלויתן, הזכר והנקבה, ועל כך שהקב"ה הכין את עורו של הנקבה לצדיקים

בלשון נוקבת: "ומפני שאין מברכים ברכה מיוחדת על סוכה זו, נתפשט המנהג להזכירה בברכת המזון, למען לא תישכח מלב ישראל". דבריו מדגישים שהבקשה אינה פיוט בלבד אלא הלכה רבת משקל, והיא עומדת במקום של זיכרון מתמיד.

האבני נזר, יו"ד (סימן תרסו) מדגיש שהעור מסמל את החיצוניות של הבריאה, שבעולם הזה היא מעלימה, ולעתיד היא עצמה תהפוך להיות הכלי המחובר אל הפנימיות. הוא כותב: "כי הסוכה היא בצל, והצל מורה על חסרון אור. אבל לעתיד לבוא ייהפך הצל לאור, והעור שהיה מסך ייעשה למאור". כאן ניכר עומק עצום: הלויתן, שהיה בהווייתו חיה עוצמתית ומכסה, יהפוך להיות כלי של אור שמקרב ולא מרחיק.

הערוך לנר, סוכה (נב ע"א) מסביר שהלויתן עצמו מורה על חיבור שמים וארץ. הסוכה מעורו היא סמל לחיבור הזה, שבו גם הגוף והעור הופכים לכלי קודש. לפי דבריו, יש כאן לימוד גדול: לא רק הנשמה מתקדשת אלא גם החומר, גם העור, גם החיצוניות, זוכים להתעלות. בזה יובן מדוע אומרים זאת בכל ברכת המזון, שכן כל אכילה היא חיבור של חומר ורוח, וכל סעודה מזכירה לנו שהגוף עתיד להתקדש ממש עד שיהפוך לסוכה לצדיקים.

רבנו יוסף חיים הבן איש חי בשו"ת תורה לשמה (סימן רל"ד) מצינו דברים מופלאים: אם אדם נודר לעשות סוכה, הרי זה נדר מצוה גמורה, כי עשיית הסוכה עצמה היא מצוה ולא רק הכשר מצוה. הוא קושר זאת לסוכת עורו של לויתן, ואומר שלעתיד יתברר שעצם עשיית הסוכה היא הכנה ישירה לסוכה ההיא. כלומר, כל סוכה שאנו בונים כאן היא דמות מוקדמת של אותה סוכה נשגבה. לשונו מלהיבה: "ודע כי אין זו אגדה לבד אלא שורש מצוה, שכל סוכה בעולם הזה היא אבן בניין בסוכה העליונה".

הכף החיים (או"ח סימן תרל"ט ס"ק מו) כותב שיש לכוון באמירת "הרחמן הוא יזכנו ליישב בסכת עורו של לויתן" שתהיה זו ישיבה של דבקות גמורה. הוא מביא בשם ספרי הקבלה שהעור מסמל את שם הוי"ה המקיף את האדם, ובכך הסוכה העליונה הופכת להיות דירה נצחית שאין אחריה גלות.

לעתיד לבוא. כבר בזמן הבריאה נקבע ייעודו של עור זה: להגן ולהקיף את הצדיקים. זהו פלא העולם לא נברא אלא בהכנה לעתיד, להכנת סוכה מיוחדת שבה ישרה ה'.

במדרש בילקוט שמעוני, ישעיהו (רמז תצט) "עתיד הקב"ה לעשות לצדיקים חופה מעורו של לויתן". הילקוט מוסיף שהצדיקים יושבים שם ונהנים מזיו השכינה. משמע, שהעור הוא לא רק הגנה אלא עצם המעמד של חופה, של שמחה ושל נישואין רוחניים.

מרחם הראש"ל רבינו עובדיה יוסף, חזון עובדיה סוכות (עמוד שנא ואילך) הרחיב וביאר, שזכר לסכת עורו של לויתן אנו אומרים בכל ברכת המזון בימי החג, כדי לחדד בליבנו שהישיבה בסוכה שלנו אינה אלא הכנה וישועה לקראת אותה סוכה עליונה. הוא מביא שם את דברי רבותינו הקדמונים ומחברם להלכה למעשה: לא נברך על עצם הישיבה בסוכה העליונה, אבל כל ברכה שלנו בסוכה הזמנית היא תפילה להגיע לאותה מדרגה.

כף החיים (סימן תרל"ט ס"ק מו) כתב שראוי לאדם לכוון בכל אמירת "הרחמן" בברכת המזון, שהישיבה בסוכה היא רק בבואה, ויבקש מעומק ליבו שיזכה לישיבה בסוכה השלימה של לויתן. דבריו חורזים את ההלכה והאגדה, את הנוסח הקבוע בסידור עם התקווה העתידית של עם ישראל.

החתם סופר, חידושים לסוכה (דף נב ע"א ד"ה תנו רבנן) מבאר ש"סוכת עורו של לויתן" אינה רק עניין אגדי אלא עניין ממשי של גילוי שכינה לעתיד לבוא. הוא כותב שם שכשם שבעולם הזה הסוכה היא מצוה העוטפת את האדם מכל צדדיו, כך לעתיד תהיה סוכה זו גילוי מקיף של קדושה שאין בה הסתרה כלל. לשונו: "כי אז יהיה האדם כולו מוקף קדושה בלי צד חול, והסוכה ההיא מעורו של לויתן איננה מחיצה בעלמא אלא גילוי נצחית". נמצאנו למדים, שעצם עורו של הלויתן הופך להיות האור הסובב של הצדיקים, ולא עוד אלא שההבדלה בין מחיצה לצל הופכת לאור מקיף של דבקות.

השדי חמד, מערכת חג הסוכות (כללים א-ב) ליקט את כל המקומות שבהם הוזכרה סוכת עורו של לויתן והעמיד כי יש להבין זאת לא כדבר רחוק אלא כתפילה מעשית שאנו אומרים בכל סעודה. הוא מביא מקורות רבים שמנהגי ישראל הם חלק מגילוי הסוד הזה, ומסיים

תרלט ס"ק עח, חזון עובדיה סוכות עמ' תמד-
(תמה).

שלישית, ביסוד ההידור. אם העור מסמל
חיצוניות שנהפכת לכלי קודש לעתיד לבוא, כפי
שדייק האבני נזר ש"הצל ייהפך לאור, והעור
שהיה מסך ייעשה למאור" (אבני נזר יו"ד סי'
תרסו), הרי שאצלנו כל הידור בחומרי הסוכה
והסכך איננו קישוט אלא עבודה: להפוך
"חומר" ל"כלי שכינה". זה מניע להדר בנוי
הסוכה, בנקיותה, בשלום שבין יושביה, שלא
תהא "דירת מצוה" נעשית בחיפזון ובפירוד,
אלא באהבה וביישוב הדעת.

רביעית, בתוכן הסעודה. בבבא בתרא נאמר על
סעודת הצדיקים מן הלוויתן ועורו לסוכה (בבא
בתרא עד ע"ב). סעודת הסוכה שלנו נעשית
אפוא "הדמיה" דקה של סעודת העתיד. ממילא
יש מקום להוסיף ניגון, לומר דברי אגדה
העוסקים בגאולה ובדבקות, ולעצב את
הסעודה באווירה של קדושה ושמחה – לא
לשובע גופני בלבד אלא להארת נפש. רבינו בחיי
שכתב שעור הלוויתן מרמז ללבוש האור (רבינו
בחיי בראשית א, כא), מזכיר שכל תוספת אור
בסעודה שלנו ברכת המזון בכוונה, זימון
מפואר, הכנסת אורחים כבר שייכת לעורו של
לוויתן.

חמישית, בחינוך. אם הלוויתן "נברא
לשעשועים" (מדרש שוחר טוב תהלים קד,
מלבי"ם שם), הרי שעבודת הסוכה צריכה
להיות שמחה מאירה ולא עול כבד. לחנך ילדים
שסוכה היא בית של אור, משחק קדוש, קרבת
ה' שמחה, להראות להם שבכל "הרחמן" אנחנו
באמת "מתגעגעים" אל סוכת הנצח. כך
כותבים האחרונים שמכאן מקום לחזק את
המנהג לומר "הרחמן" בנעימה ולהסבירו בבית
לא כטקסט קפוא, אלא כתקווה חיה (כף החיים
או"ח תרל"ט ס"ק מו).

שישית, במבנה הדרשות והתפילה. אם סוכת
הלוויתן היא "חופה" (מדרש אגדה לבראשית
א, ילקוט שמעוני ישעיה רמז תצט), הרי לא די
לומר "פרוס עלינו סכת שלומך" כסעיף בסידור,
אלא להטעין את תפילת הערב של החג, את
ההקפות ואת ה"הושענות", בתודעת חופה: אנו
תחת אוהל של שכינה, מצפים ליום שבו החופה
תהיה גלויה. זו נפקא מינה לעיצוב ההדרכה
בבית הכנסת: לשזור את האמירה העתידיה
בתוך ההווה, לעשות מקום לקטעי פיוט
שעוסקים ב"אורו של עור".

מֶרֶן הָרָאשֶׁל"צ רבינו עובדיה יוסף חזון
עובדיה, סוכות (עמוד שנא ואילך)
מבאר באריכות, שסוכת עורו של
לוויתן אינה משל בלבד אלא גילוי של
מדרגת השכינה לעתיד לבוא. לדבריו,
זהו טעם ברור למנהג להזכירה בברכת
המזון, שהרי הסוכה אינה רק זכר
לענני הכבוד אלא שער אל העתיד. הוא מוסיף
שראוי לאדם לחנך את ילדיו לכוון בכל פעם
שהוא מזכיר זאת, כדי לחבר את ההווה עם
העתיד.

האדמו"ר הזקן הגאון רבי שניאור זלמן מלאדי
תורה אור, דרושי סוכות (דרוש ב) מבאר
שסוכת עורו של לוויתן היא "מקיף דלעתיד
לבוא". בסוכות שלנו, המקיף עדיין נסתר, צל,
לעתיד לבוא המקיף עצמו יהפוך לאור.
כלומר, מה שכיום אנו רואים כצל, אז יהיה
גילוי מלא. בכך סוכת עורו של לוויתן היא סמל
למהפך של כל ההסתרות לגילוי.

לאחר שהבאנו את דברי רבותינו הגיע הזמן
לרדת אל שדה המעשה, לנפקא מינות חיות
שהולכות עם האדם בסוכה ובהלכה, ולא
יישארו כדברים של דרוש לבד:

ראשית, באמירת "הרחמן". אם סוכת עורו של
לוויתן היא יעד ממשי ולא מליצה, הרי שבכל
ברכת המזון בימי החג יש כאן כוונה מחייבת:
לא להפטיר בפה, אלא להגבירה את הסעודה
שלנו ולהפוך אותה לטעימה מן העתיד. לשון
הפסיקתא "כשהם יוצאין מן הסוכה אומרים
יהי רצון... שנזכה ליישב בסכת עורו של
לוויתן" (פסיקתא דרב כהנא, אחריתא דסוכות
דף קפז ע"ב), וכפי שנקבע בעם ישראל להוסיף
בברכת המזון "הרחמן הוא יזכנו...". נמצא
שמי שמקפיד לכוון שהאכילה שלו בסוכה היא
הכנה לחופה העליונה, מקיים "זיכרון" חי, וכל
סעודה שלו נעשית חלק מעבודת ה' בגובה.

שנית, במבט על עצם ישיבת הסוכה. אם נאמר
כדברי המהר"ל ש"לוויתן" לשון לוויה וחיבור,
והסוכה העתידה היא שלמות ההתחברות
(מהר"ל, באר הגולה, באר ד), יוצא שגם הסוכה
שלנו אינה "מחסה זמני" בלבד אלא אימון
לדבקות. ממילא יש מעלה להרבות בישיבה של
ממש: לימוד, שיחה של תורה, זימון, הכנסת
אורחים, כדי ש"צילא דמהימנותא" יהיה צל
שחיים בו ולא קופסה טכנית. זה ניכר בפוסקים
שדחקו להרבות בקביעת סעודות בסוכה כל
שבעה כדי להרבות בקיום "תשבו כעין תדורו"
(עי' חיי אדם כלל קנג סעיף ז, כף החיים או"ח

סעודה שלו שמחה אחרת, וכל יציאה מן הסוכה כניסה לחופה שעדיין נבנית.

הלוויתן, כפי שהעמידוהו חז"ל, איננו רק יצור מיתולוגי אלא סמל עצום לעולם כולו. עורו שהוא

החיצוניות, המסך, מה שבעולם הזה נתפס כמסתיר יהפוך לעתיד להיות המחיצה הקדושה שסוכת על הצדיקים. כאן טמון רעיון אדיר: כל מה שנראה לנו היום כהסתר פנים, כל קושי, כל לבוש גס של מציאות חומרית עתיד להתברר כאור עליון, כחופה של דבקות. זהו היסוד של "סוכת עורו של לויתן": מה שחשבנו שהוא קליפה, מה שראינו כעור, ייהפך בעצמו לסוכה.

מכאן יסוד רחב לעבודת ה': כל חיצוניות שבעולם בין אם היא גשמיות, בין אם היא מציאות קשה או אפילו נפילה של אדם יכולה להפוך לכלי קודש אם היא מתבררת ומועמדת לשירות האמת. הסוכה שלנו היא ציור מוקטן של זה: עראית, רעועה, אבל דרכה אנו לומדים שה' שוכן דווקא בה. וכך גם חיי היום יום דווקא במקומות שנראים ארעיים וחלשים, מתגלית שכינה.

האדם יוצא מביתו הקבוע, מבית האבן המוגן, אל סוכה רעועה, מחופה בענפים דקים. בזה הוא לומד את מידת הענווה לדעת שהכול ביד שמים, ואין לו קיום אלא בצילו של הקדוש ברוך הוא. אך אם בסוכה זו הוא מבקש לגור, והרי אנו מבקשים בכל סעודה "הרחמן הוא יזכנו ליישב בסכת עורו של לויתן", עליו לשאול את עצמו: האם סוכתי נבנית בשלום? האם היא מביאה מנוחה או צער לסובבים אותי?

חז"ל אמרו (יומא פה ע"ב) שעבירות שבין אדם לחברו אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חברו. ומה טעם לנו לצאת מיום הכיפורים ישר אל בניין הסוכה אם נבנה אותה על חשבון מנוחת השכן, על חשבון בכיו של תינוק שזה עתה נרדם, או על חשבון אשה שזה עתה ילדה והיא זקוקה לשקט? וכי סוכה כזו תהיה כלי לשכינה? והרי הסוכה עצמה נקראת "סכת שלום", ואם אינה נבנית בשלום, היא כגוף בלי נשמה.

וכבר אמרו במדרש (תנחומא פקודי ג) על המשכן: "מי שנכנס לתוכו נרפא". אף הסוכה – אם היא סוכה אמיתית מביאה רפואה וברכה.

שביעית, בשפת ההלכה המעשית. השדי חמד ליקט שמנהג להזכיר "סוכת עורו של לויתן" נועד שלא תישכח מן הלב (שדי חמד, מערכת חג הסוכות, כללים א-ב). לפיכך, מי שמדקדק בברכת המזון אף אם מקצר בשאר הרחמנים – טוב שלא יוותר על זה. ואם סועד עם אורחים שאינם מכירים שיאמר בקול נעים ויסביר בקצרה: כך מעבירים מסורת, כך מדליקים לבבות.

שמינית, ביחסי גוף ונשמה. הערוך לנר העיר שסוכת הלויתן מלמדת שגם "העור", החיצוניות, זוכה לקדושה (ערוך לנר סוכה נב). זו הוראה יומיומית: לא לזלזל בצדדים הטכניים של המצווה – ניקיון הסוכה, סדר השולחן, יופי הקישוטים כי החוץ נעשה לכלי של פנים. זו תשובה עדינה לכל מי ששואל "מה אכפת לה' בקישוטים?" אכפת מאוד, כי אנו מתאמנים להפוך עור למאור.

תשיעית, בהליכות בין אדם לחברו. אם סוכתנו מכוונת לחופה של שלום, אי אפשר לבנותה על חשבון זולתו. מי שזוכר שבסיומה יאמר "נזכה ליישב בסוכת עורו של לויתן", לא יכה פטישים מאוחרים בלילות, לא יכביד על שכנים, לא יגנוב שינה. הסוכה שלנו צריכה להיות צל שלום בפועל ממש, כדי שנהיה ראויים לסכת שלום העתידה (עי' תנחומא פקודי ג: "מי שנכנס לתוכה נרפא" – אם שם היא מרפא, גם כאן עלינו להיות מרפא לזולת).

עשירית, בכוונת הישיבה עצמה. הזוהר קרא לסוכה "צילא דמהימנותא". בתורת החסידות ביארו שסוכת הלויתן היא "מקיף דלעתיד" ההקפה העליונה תהפוך לאור (תורה אור, דרושי סוכות). מכאן כוונה פשוטה לכל יושבי הסוכה: אע"פ שכרגע אני יושב בצל, מבקש אני שהצל הזה יאיר. ממילא כל רגע של שקט בסוכה, כל דקה של התבודדות, כל אמירת תהלים אינן "הפסק" בין הסעודות, אלא הכנת נפש לחופה הגדולה.

ולבסוף, נקודת הכרעה פנימית: האם הכל משל או כפשוטו. הראשונים הראו שאין סתירה – יש פשט של מציאות לעתיד, ויש עומק של סמל עכשיו (בבא בתרא עד: רבינו בחיי בראשית א, כא, רמב"ן שם). הנפקא מינה איננה אם נדמיין דג ענק או רק אור עליון, אלא איך נחיה את סוכתנו: כבית לאמונה שמכין אותנו לעתיד. מי שחי כך, כל "הרחמן" שלו טעון, כל

אך אם היא בנויה ברעש, בכעס, בפגיעה בזולת, חסרה היא מתפקדה. סוכה אמיתית היא מקום של מנוחה, מקום של חסד, מקום שבו אור השלום מאיר.

ומכאן ניקח עמנו תובנות לחיי היום יום: כשאדם יושב בסוכה, עליו לזכור שזו אינה רק מצווה טכנית של "תשבו כעין תדורו", אלא חוויה של אמונה. הסוכה מלמדת אותנו להפוך כל פרט קטן בחיים – אפילו ישיבה פשוטה תחת סכך דק לשער אל השכינה.

בכל סעודה, כשמוסיפים את הנוסח "הרחמן הוא יזכנו ליישב בסכת עורו של לויתן", יש כאן קריאה פנימית: תביט על שולחןך, על ילדיך סביבך, על החברים שאתה מארח, ותדע שכל זה הוא ציור מוקטן של סעודת הצדיקים לעתיד לבוא. ברגע שאתה אוכל בכוונה, מברך בברכת המזון בדבקות, מספר דבר תורה בשולחן אתה כבר עכשיו חי טיפה מן העתיד.

בסוכה לומדים גם את כוח הפשטות. הבית הפארי נשאר מאחור, ודווקא ישיבה במקום דל, עם רוחות נושבות, היא שמביאה שמחה מיוחדת. מכאן תובנה יומיומית: לא תמיד הגדלות היא בארמון ובקירות שיש, אלא בשמחה אמיתית הפורצת גם מתוך עראי, גם מתוך עמל יומיומי.

עוד תובנה: אם עורו של לויתן החומר הגס והחיצוני עתיד להפוך לסוכה של קדושה, הרי שגם חיי היום יום שלנו, החומריים לכאורה העבודה, העסק, המאמצים לפרנסה יכולים להפוך לחופה של קודש אם נעשה אותם לשם שמים. כל דיבור נקי, כל עזרה לשכן, כל קניית מכולת באמונה ובכשרות כולם טלאים טלאים של "סוכת עורו של לויתן".

בסופו של דבר, הסוכה מלמדת אותנו לראות באור חדש את חיינו: כל צל, כל קושי, כל מסך עתיד להתברר כאור. כל סעודה משפחתית, כל לילה בסוכה עם שיר ושיחה הם בניין לבנה נוספת בסוכה העליונה.

עיקר העניין: נמצאנו למדים כי סוכת עורו של לויתן איננה משל ציורי בלבד, אלא חזון אמיתי המלווה אותנו בכל יציאה לסוכה ובכל ברכת המזון שאנו מברכים בחג. כבר עכשיו, בסוכה הארעית שלנו, אנו מציצים אל סוכת הנצח העתידה, אל השעה שבה החומר כולו יהפוך לכלי קודש, וישראל ישבו סביב שולחנו של מקום ויתענגו מזיו השכינה.

מכאן תובנה יסודית לחיינו: הסוכה מלמדת אותנו שדווקא הארעיות, הדלות, והצל הדקיק – יכולים להיות השראת שכינה. לא ארמון של שיש ולא מבנה מפואר הם שעושים את האדם קרוב לאלוהיו, אלא ענווה, פשטות ושמחה פנימית. כך גם בחיי היום יום: מי שחי מתוך אמונה, גם קורות פשוטים וסכך ירוק נהפכים בעבורו לכתר מלכות.

ודווקא כאן מתגלה עומק המשל: אם עורו של לויתן דבר גס וחומרי יהפוך לסוכה עליונה, הרי שאין מציאות בעולם שאינה יכולה להתקדש. גם המעשה הפשוט ביותר, אם הוא נעשה לשם שמים, הופך להיות סכך של סוכה עליונה.

וממילא, בכל סעודה בסוכה, בכל שיחה פשוטה סביב השולחן, עלינו לזכור שאנו טועמים טעם העתיד, טעם של סעודת הצדיקים. בזה נבין את מהות הבקשה: "הרחמן הוא יזכנו ליישב בסכת עורו של לויתן" לא רק בקשה לעתיד הרחוק, אלא הצהרה שכבר עכשיו אנו רוצים לחיות כך, חיים של סוכה, חיים של אמונה ושמחה, חיים שכל פרט בהם מקבל משמעות נצחית.

כמו ילד קטן היוצא בליל סוכות מן הבית המואר אל סוכה דלה, ומביט מבעד לסכך ורואה את הכוכבים מנצנצים, כך גם אנחנו עומדים תחת סכך עולמנו הארעי, אך מבעד לחלונות קטנים של אמונה מציצים אל אור הנצח. כל נר שאנו מדליקים בסוכה, כל שיר שאנו שרים בה, כל ברכה שאנו מברכים – הם קרני אור הבוקעים מן העתיד, מרמזים לנו על היום הגדול שבו נהיה כולנו יושבים בסוכת עורו של לויתן.

24. סיום מסכת בחול המועד האם הוא שמחת מצוה או אסור משום אין מערבים שמחה

בשמחה?

להודות על הנסים והישועות. דווקא בזמנים אלו עולה שאלה עדינה ומורכבת: האם מותר

ימי המועד הם ימים של שמחה מיוחדת, בהם ישראל יושבים בצל מצות ה' וליבם פתוח

קוינו לו ויושיענו". ונמצא ששמחת הצדיקים היא בשכר לימודם ועבודתם בתורה.

ובמסכת מגילה (לא ע"א) איתא: "משה תקן להם לישראל שיהיו קורין בתורה במועדו של כל מועד", ומכאן שיסוד שמחת המועדים כולל בקריאתה ובסיום התורה בה.

הרמב"ם בהלכות יום טוב (פרק ז הלכה טז) כתב: "אין נושאים נשים במועד... מפני ששמחה אחרת היא ואין מערבין שמחה בשמחה". ומבואר בדבריו שיסוד האיסור הוא דווקא במקום שיש שמחה של סעודה ומשתה, אבל לא מצינו שיאסור בלימוד תורה או בסיומו.

הטור ב(או"ח סימן תקמו) הביא דברי הגמרא שאין נושאים נשים במועד, וכתב בשם הרא"ש: "משום דטריד בשמחת אשתו ואין לבו שמח בשמחת הרגל". הרי שביאר טעם נוסף לאיסור, משום שהשמחה האחרת פוגעת בשמחת המועד, מה שאין כן בסיום מסכת, ששמחתה שמחת התורה היא, והיא עצמה עיקר שמחת הרגל.

הרי"ן על הרי"ף (מועד קטן דף ב ע"א בדפי הרי"ף) כתב: "אין מערבין שמחה בשמחה לפי שאין יכול לשמוח שתיהן כאחת". למדנו מדבריו שהאיסור נובע ממהות השמחה שאינה מתמזגת. אבל שמחת תורה ושמחת הרגל חד היא, שהרי "ושמחת בחגך" כוללת גם בלימוד התורה, כמו שנאמר "פקודי ה' ישרים משמחי לב".

רבנו יונה (ברכות כא ע"א בדפי הרי"ף) כתב בשם מדרש שיר השירים: "זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו – איני יודע אם ביום אם בהקב"ה... עד שבא שלמה ואמר כך בתורתך". הרי ששמחת התורה עצמה היא פירוש השמחה שבמועדים, ולפיכך אין מקום לאיסור סיום מסכת, אלא אדרבה, הוא מעלה את שמחת הרגל לגובה נוסף.

הרשב"א בחידושו (מועד קטן ח ע"ב) כתב בטעם איסור נישואין במועד: "שמא יבטל משמחת הרגל". ולפי זה אין שייך לומר כן בסיום מסכת, שאין בו ביטול שמחת הרגל אלא הוספה של שמחת התורה לתוך שמחת החג.

הריטב"א (מועד קטן ח ע"ב) כתב: "שאין מערבין שמחה בשמחה, פירוש שלא יבטל

לאדם לעשות סעודת סיום מסכת בתוך ימי חול המועד, ולשמוח בשמחת התורה, או שמא יש בזה משום עירוב שמחות, כשם שאסרו חכמים לישא אשה במועד מפני שאין מערבין שמחה בשמחה. מצד אחד, כל סעודת סיום היא ביטוי לשמחת התורה, ואין שמחה כהשלמת חלק בתורה.

מצד שני, הרי כבר נקבע שמחת המועד, ואולי יש בזה טשטוש הגבולות. יש המבקשים להביא ראיה מהמנהג הנפוץ בשמחת תורה, בו מסיימים את חמשה חומשי תורה ועורכים ריקודים ורוב שמחה, ואף בספרי הפוסקים מצינו שהזכירו היתר בזה. מאידך יש לשקול אם אכן המשל דומה לנמשל. מהו אפוא דינה של סעודת סיום מסכת בחול המועד, והאם שמחת התורה היא שמחה העומדת לעצמה שאינה נכללת בגדר "אין מערבין שמחה בשמחה".

בפרשת ראה נאמר "ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך" (דברים טז יד). פסוק זה הוא המקור למצוות השמחה ברגל, ומכאן עולה השאלה האם שמחת התורה של סיום מסכת היא בכלל שמחה זו או שמחה נוספת שעלולה לערבב.

במסכת מועד קטן (ח ע"ב) אמרו: "אין נושאים נשים במועד, לא בתולות ולא אלמנות ולא מיבמין, מפני ששמחה היא לו". ופרש"י שם: "שמחת הרגל היא, ואין מערבין שמחה בשמחה". הרי לנו כלל גדול שחכמים גזרו שלא לערב שמחת הרגל בשמחה אחרת.

ובמסכת פסחים (סח ע"ב) אמרו: "חציו לכם וחציו לה". ופירש"י שם: חציו לכם לאכול ולשתות, חציו לה' לעסוק בתורה. למדנו ששמחת הרגל איננה רק בסעודה ובמשתה אלא גם בשמחת התורה.

ובמסכת שבת (ק"ח ע"ב) אמרו: "לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום", ודרשו חז"ל: "כל המשלים פרשיותיו מאריכין לו ימיו ושנותיו". הרי שסיום לימוד הוא עצמו ענין של שמחה.

ובמסכת תענית (לא ע"א) אמרו על לעתיד לבוא: "עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות מחול לצדיקים והוא יושב ביניהם בגן עדן וכל אחד ואחד מראהו באצבעו שנאמר זה אלוקינו

שמחת החג בשביל שמחת אשתו".
ושב מבואר כדברי הרשב"א.

המאירי (מועד קטן שם) הרחיב בזה וכתב: "כל שאין שמחתו תלויה אלא בשמחת הרגל מותר, אבל אם יש שמחה אחרת הבאה מחמתו אסור". למדנו מדבריו שסיום מסכת אינו נחשב שמחה נפרדת אלא מחובר לשמחת התורה שהיא עצם שמחת המועד.

המהרש"ל בים של שלמה (בבא קמא פרק ז סימן לז) כתב: "סעודת סיום מסכת אינה בכלל שמחה אחרת, דכל שמחתה אינה אלא של מצוה, ואין כאן חשש ביטול שמחת הרגל, אלא אדרבה תוספת שמחה היא". מדבריו עולה בבירור שסיום מסכת במועד מותר ואף ראוי.

הט"ז ב(או"ח סימן תקמו ס"ק ה) כתב: "אין מערבין שמחה בשמחה – היינו נישואין וכיוצא בזה, אבל סעודת מצוה כגון ברית מילה או סיום מסכת, לא גרעי משמחת המועד, ומותר".

המגן אברהם (סימן תקמו ס"ק ז) כתב: "סעודת מצוה מותרת במועד, ולא חיישינן משום אין מערבין שמחה בשמחה, דשמחה של מצוה היא בכלל שמחת הרגל".

הפרי מגדים (אשל אברהם סימן תקמו ס"ק ז) דייק מלשון המגן אברהם שגם אם יש סעודה וריקודים אין בזה איסור, כיון שכל מהותה שמחת מצוה.

הגר"א בביאורו לשולחן ערוך (סימן תקמו ס"ק ח) כתב: "שמחת התורה בכלל שמחת הרגל היא", והביא סמך מן המדרש על הפסוק "זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו", שכוונתו לתורה.

המשנה ברורה (סימן תקמו ס"ק יג) כתב: "סעודת מצוה כגון סיום מסכת מותר במועד, דאין בזה משום שמחה אחרת". ומדגיש שם שאין כל חשש של עירוב שמחות, כיון שזו שמחה רוחנית השייכת לחג עצמו.

הכף החיים (סימן תקמו ס"ק כט) האריך לבאר שגם מצד מנהג העולם לא חששו לערוך סיומים במועד, והביא סמך לכך משמחת תורה שכולה מבוססת על סיום התורה וריקודים, וממילא ברור שמותר.

החיד"א בברכי יוסף (סימן תקמו ס"ק ד) כתב: "סיום מסכת מותר במועד, וגדולה שמחה זו שהיא עצם שמחת החג".

הבן איש חי (שנה שניה, פרשת צו, הלכה יב) כתב להדיא שמותר לעשות סעודת סיום במועד, והוסיף שזהו זמן מתאים ביותר, שכן שמחת התורה מתמזגת עם שמחת החג.

הגאון רבי שלמה זלמן אוירבאך במנחת שלמה (חלק א סימן צא) חידד שאין להחשיב סעודת סיום כשמחה עצמאית, אלא היא תוספת לשמחת המועד, והביא ראיה מכך שבשמחת תורה עיקר החגיגה היא על הסיום.

הגאון רבי משה פיינשטיין באגרות משה (או"ח חלק א סימן קסח) כתב להיתר גמור לעשות סיום במועד, וכתב שמצווה רבה היא להוסיף שמחת התורה על שמחת החג.

מרן הרשל"צ הגאון הגר"ע יוסף בשו"ת יביע אומר (חלק ט או"ח סימן סו) כתב: "סעודת סיום מותרת במועד, ואין בזה משום עירוב שמחות, אלא עצם מצוה גדולה היא להוסיף שמחת התורה אל שמחת החג", והביא סמך לכך משמחת תורה.

ומכאן עלינו לקח עמנו תובנות לחיי היום יום: הרי למדנו מכאן יסוד גדול: אין שמחה של יהודי שלמה בלא תורה. סעודת סיום איננה סעודה טכנית של גמר לימוד בלבד, אלא היא ביטוי חי למפגש של האדם עם התורה, ולשמחת הניצחון הרוחני על הזמן והעצלות. במועד, כאשר כולנו שקועים באווירת שמחה קדושה, הסיום מוסיף לנו שכבה נוספת של תוכן ומשמעות מלמדנו שהשמחה האמיתית אינה נמדדת בבשר ויין, אלא בדבקותנו בתורה ה'.

בכל יום ויום, גם בשגרת החיים, יכול כל אחד ליצור לעצמו "סיום קטן" מטרה של לימוד, דף גמרא, משנה או הלכה, וכשמגיע לסיימה יחגוג בלבד, אפילו בשקט, על שהשלים עוד לבנה בבניין הרוחני שלו. אם נכניס לחיינו הרגל קבוע של שמחות תורה קטנות, הרי שבכל ימי השנה נוכל לחוש את אותה תחושה של "שמחת תורה".

יתרה מזו, ההיתר והמנהג לערוך סיום במועד מגלים לנו שאין ניגוד בין חיי המעשה לבין חיי התורה, אלא אדרבה שמחת החיים מתמלאת תוכן כשהיא משולבת בשמחת התורה. כך אדם לומד שגם בתוך ימי חוליו, בתוך עסקיו וטרדותיו, עליו להוסיף נופך רוחני, כי שמחה שאין בה תורה שמחה חסרה היא.

בכל אדם ואדם נדרש למצוא רגעים קטנים של "שמחת תורה", של סיום אישי, ולחגוג עליהם באהבה ובקרבה אל הקב"ה. השמחה הזו איננה סותרת את שמחת המועד אלא היא היא שלמותה, היא המעניקה לו נשמה יתרה.

כאן מונחת תובנה גדולה לחיי היום יום: יהודי איננו זקוק לאירועי פאר חיצוניים כדי לשמוח באמת. די לו להשלים עוד פרק, עוד הלכה, עוד דף גמרא ולדעת כי בזה נבנית נשמתו. שמחה זו איננה תלויה באחרים ואינה נגזלת לעולם, אלא הולכת עמו בכל מקום. כל סיום קטן הופך לחג פרטי שבו הקב"ה בעצמו שותף.

וכדברי המדרש "זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו" בו בתורה, בו ביראה, בו בקב"ה. שמחת התורה אינה רק לשמיני עצרת, אלא לכל יום ויום שבו יהודי זוכה להוסיף נדבך בבנינו הרוחני.

חג הסוכות נקרא "זמן שמחתנו", ושמיני עצרת הוא "שמחת תורה". השמחה שלנו איננה ביין ובשירה בלבד, אלא בשירת התורה החקוקה בלבבותינו. מי שיודע לשמוח בתורה, יודע לשמוח באמת. כל דף גמרא שנחתם וכל מצווה שנשלמת היא ניצחון קטן, שמצטרף לניצחון הגדול להיות בן תורה ובן עולם הבא.

המסר לחיי היום יום ברור: עלינו לחפש כל הזדמנות להפוך את לימוד התורה למרכז השמחה שלנו. לא להסתפק בשמחות חיצוניות, אלא לדעת שמחת הלב, העמוקה והנצחית, נמצאת בסיום עוד מסכת, בהבנת עוד סוגיא, בהוספת עוד מילה בתורה הקדושה.

עיקר העניין: מכל העיון עולה ברור כשמש: שמחת התורה איננה בגדר "שמחה נוספת" שנאסר לערבה במועד, אלא היא עצם נשמתו של החג. כשם שבשמחת תורה אנו מסיימים את חמשת חומשי תורה ורוקדים מתוך דבקות והתלהבות, כן בכל סעודת סיום, גם במועד, אין כאן שמחה של גוף בלבד אלא שמחה של נשמה שמחה בדבקות בקב"ה ותורתו. דברי הראשונים והאחרונים שהבאנו מצטרפים להראות כי מצוות לימוד התורה והשלמתה יוצרת שמחה המותרת אף במועד, שהרי התורה עצמה היא מקור כל שמחתנו.

בכך מתבאר היטב שאין לחשוש כאן לאיסור "אין מערבין שמחה בשמחה". נישואין מבטאים שמחה פרטית, גופנית וחומרית, ואילו סיום התורה מבטא שמחה אלוקית, נשמתית ורוחנית. כל מציאותו של חג הסוכות נקראת "זמן שמחתנו", ומהותה של שמחה זו אינה אלא שמחת הדבקות בתורה.

וכשם שבכל דור ודור אנו מסיימים את התורה בשמיני עצרת ומתחילים מחדש בראשית, כך

25. סעודת מצוה או סעודת רשות מה טיבה של סעודת גומרה של תורה?

ההתרגשות לשיאה שמחת תורה. לא עוד קריאה בפרשה בלבד, אלא מעמד שבו כל עם ישראל עומד סביב ספר התורה החתום והנפתח מחדש, מסיים ומתחיל כאחד. לא בכדי נשתרש המנהג הקדמון לערוך סעודה מיוחדת סעודת מצוה, סעודת גומרה של תורה.

אך כאן מתעוררת השאלה: האם סעודה זו היא חלק מהשמחה הכללית של יום טוב, כשאר סעודות יו"ט החייבות בבשר ויין, או שמא מדובר בחיוב נוסף "משתה לגומרה של תורה" שמצינו לו יסוד במעשה שלמה המלך, שכאשר זכה לחכמה עליונה עשה משתה לעבדיו, ומכאן למדו חז"ל שעושים סעודה לגמרה של תורה? והאם מותר ומצוה לקיימה אף קודם הקריאה בפועל בפרשת "וזאת הברכה", שהרי עדיין לא הסתיימה התורה במעשה, או שמא עיקר

במרכז מעגלי הריקוד, בשיא השמחה וההתרגשות, מתרומם קול התורה ומאחד לבבות סיום התורה. עם ישראל כולו נאסף, גדולים וקטנים, תלמידי חכמים ואנשי המלאכה, וכולם כאחד חשים כי לא די להם בקריאת "וזאת הברכה" בבית הכנסת, אלא צריכים הם להוסיף שמחה יתירה, סעודה ויין, משתה ושירה, כדי להראות שגמרה של תורה יקרה להם כחופה וככתר מלכות. הנה כך נהגו בכל הדורות, כמו שכתבו גדולי הפוסקים, שהמסיים והמתחיל עושה משתה ושמחה ויום טוב לכבוד התורה, ומחלק מיני מתיקה ומעדנים לכבוד הציבור.

כל השנה כולה לומדים אנו תורה, פותחים פרשיות, סוגרים דפים, עולים ויורדים בסולם החכמה, אך יש יום אחד בשנה שבו מגיעה

הסעודה תלויה בסיום עצמו דווקא? הרי לפנינו שאלה עמוקה: מה טיבה של סעודת שמחת תורה סעודת יו"ט בלבד, או סעודת מצוה עצמאית שמקורה בסיום התורה, ומשום כך נהגו להדר בה בייחודיות, בכבוד ובשמחה יתירה?

האבודרהם כותב שיש מקומות שנוהגים שהמסיים והמתחיל עושים משתה ושמחה ביום טוב לגומרה של תורה, וקוראים לכל קרוביהם וחבריהם. מקור זה הובא ברמ"א (או"ח סימן תרסט), ומשמע ממנו שעיקר השמחה של שמחת תורה מתבטאת בסעודה מיוחדת, ולא בריקודים בלבד. עוד הוסיף ספר האשכול בהלכות סוכה, שמקור השמחה במעשה שלמה המלך, שכאשר זכה לחכמה בחלום גילה שמחתו במשתה גדול. נמצאנו למדים כי השמחה איננה רק על סיום הקריאה, אלא על עצם ההתקשרות עם החכמה.

כך גם בשבלי הלקט (סימן שע"ב) כתב שנהגו חתן התורה לעשות סעודה ולחלק מגדים ומיני מתיקה לציבור, ויסודו באגדה על שלמה המלך. עולה מכאן שמנהג קדום הוא לערוך סעודת שמחה מיוחדת לכבוד התורה, ודווקא בשמחת תורה הוא מתגלה.

ועתה השאלה הנשאלת אפוא: האם יש לקיים סעודה זו דווקא לאחר קריאת התורה וסיום סדר הקריאה, או שמא אפשר לקיימה כבר קודם קריאת התורה, כמעשה שלמה ששמח בעצם מתנת החכמה אף בטרם באה לידי גילוי בפועל.

בפרשת וזאת הברכה, בה אנו קוראים בשמחת תורה, נאמר: "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב" (דברים לג, ד).

רש"י (שם) פירש: "מורשה ירושה היא לנו". כלומר, התורה נמסרה לישראל לא כמתנה זמנית אלא כירושה נצחית שאין אדם יכול ליטול אותה מהם.

רבי אברהם אבן עזרא (שם) כתב: "מורשה כמו נחלה", כלומר התורה היא נחלה קבועה ביד ישראל, כמו שדה העוברת מאב לבן.

הרמב"ן (שם) הוסיף: "מורשה קהלת יעקב כי אין התורה ירושה ליחיד, אלא לכל הקהל יחד, כל אחד ואחד מישראל חלק לו בה".

הספורנו (שם) פירש: "מורשה חובה מוטלת על כל קהל יעקב לעסוק בה ולדקדק בה".

האור החיים הקדוש (שם) חידש: "מורשה קהלת יעקב ירמוז כי ירושה זו אינה ניתנת אלא כאשר קהל יעקב כולו נאספים יחד", דהיינו שדווקא כאשר יש קהילתיות והתכנסות סביב התורה, מתגלה זכות הירושה השלמה.

ומכאן למדנו כי עצם שמחת התורה בשמחת תורה אינה רק על עצם הקריאה או הסיום, אלא על הירושה הקבועה והנצחית שניתנה לישראל בכללותם. סעודת "גומרה של תורה" מבטאת בדיוק רעיון זה לא סעודה פרטית בלבד, אלא התכנסות של קהל ועדה סביב מתנת התורה שהיא ירושה משותפת לכולנו.

במסכת מגילה (לא ע"א) נאמר: "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, מפני מה קורין בפרשת וזאת הברכה בשמחת תורה? לפי שישראל מסיימין בה את התורה, ומיד מתחילין בבראשית, כדי שלא יהא קטרוג לשטן". הרי לנו שיסוד קריאת התורה בשמחת תורה הוא הסיום וההתחלה גם יחד, שהרי כל סיום אינו אלא פתח לראשית חדשה.

ובמדרש רבה (מלכים א פרק ג) דרשו על מעשה שלמה המלך: לאחר שחלם בחלום הלילה ונתן לו הקב"ה חכמה, "וייקץ שלמה והנה חלום, ויבא ירושלים ויעמוד לפני ארון ברית ה' ויעל עולות ויעש שלמים ויעש משתה לכל עבדיו" (מלכים א ג, טו). הרי למדנו מכאן שכאשר זכה שלמה לחכמה, לא הסתפק בהודאה בקרבן אלא הוסיף גם משתה ושמחה עם כל עבדיו.

הגמרא במסכת שבת (ל ע"ב) גם מבארת: "אין שמחה אלא בבושר ויין", ולמדו מכאן יסוד כללי שבשמחה של תורה ובגילוי רוחני יש ביטוי גשמי של סעודה ושמחת הלב.

הרי אפוא שקביעת סעודת גומרה של תורה אינה מנהג גרידא, אלא יש לה שורש במעשה שלמה, בשמחת ישראל על סיום התורה, וביסוד הכללי שאין שמחה שלמה אלא בסעודת בשר ויין.

האבודרהם (דיני שמחת תורה): "יש מקומות שנוהגין שהמסיים והמתחיל לעשות משתה ושמחה ויום טוב לסיומה של תורה, וקוראין לכל קרוביהם וחבריהם". מכאן יסוד המנהג שסעודה זו אינה רק מנהג חיצוני אלא סעודת מצוה לכבוד התורה, ונעשית בציבור עם

הכהן הגדול מאחיו במשנה ברורה (או"ח סימן תרסט ס"ק ט): "ומנהג לעשות סעודה גדולה ביום זה, ויש נוהגין שגם חתן תורה עושה סעודה לעצמו ומחלק מיני מתיקה לציבור". הוא מדגיש כי לא רק הציבור שמח אלא גם חתן התורה נוטל חלק פעיל, ובכך מתממשת השמחה בקיום סעודה ובהמתקת התורה בפני הקהל.

כף החיים (או"ח סימן תרסט ס"ק יג): "ועיין באבודרהם שהביא מנהג זה לעשות משתה ושמחה בסיום התורה, וכן הביא בשבלי הלקט שמנהג חתן תורה לעשות סעודה ולחלק מיני מתיקה לציבור, ומנהג יפה הוא, וראוי להחמיר לעשותו". הכף החיים מרומם את המנהג עד כדי קביעה שהוא מנהג נכון וראוי להקפיד עליו, ואינו רשות בלבד.

רבנו יוסף חיים בבן איש חי (שנה ראשונה, פרשת וזאת הברכה הלכה יט): "נוהגים להרבות בשמחה ובסעודה ביום שמחת תורה, ועושים סעודה לחתן תורה וחולק מיני מתיקה לקטנים, כדי לחבב את התורה עליהם". חידושו המיוחד הוא הצד החינוכי, שהסעודה אינה שמחת גדולים בלבד אלא מתבטאת בחינוך הדור הצעיר לאהבת התורה באמצעות מתיקה ושמחה מוחשית.

החיד"א, מחזיק ברכה (או"ח סימן תרסט): "מנהג זה לעשות סעודה גדולה בשמחת תורה לכבוד התורה קדוש הוא, ויש לסעודו מדברי האבודרהם ושבלי הלקט, וכל מה שמוסיפים בו הרי זה כבוד התורה". החיד"א מתנסח בלשון חריפה, 'קדוש הוא', ובכך נותן תוקף של ממש למנהג, עד שהמרבח הרי זה מוסיף כבוד התורה.

ערוך השולחן (או"ח סימן תרסט סעיף ז): "כל המרבה בשמחה ביום זה הרי זה משובח, כי אין שמחה כהודאה על התורה הקדושה, ועל כן נוהגין להרבות במיני מטעמים ולחלקם, כדי להראות גודל השמחה". הוא מציב עיקרון: השמחה היא הודאה, והאופן שבו אנו מראים הודאה זו הוא באמצעות סעודה נדיבה וחלוקה לציבור.

ולפי מה שהבאנו עד עתה, נוכל לראות את הנפקא מינות העולות מהדברים: כשם שאין חתן בלא כלה ואין כלה בלא ריקוד, כך אין

קרובים וחברים להראות שהשמחה שייכת לכלל.

הרמ"א (או"ח סימן תרסט): "ויש מקומות שנוהגים להרבות בשמחה ביום זה יותר משאר ימים טובים". משמע שעיקר שמחת תורה אינה בריקודים בלבד אלא גם בסעודה מיוחדת, עד כדי כך שניכר שהיום הזה מובדל מכל יום טוב אחר.

ספר האשכול (הלכות סוכה): "ומנהג זה נלמד משלמה, שכאשר נתן לו הקב"ה חכמה עשה מיד משתה לכל עבדיו, מכאן שעושים סעודה לגומרה של תורה". הרי שהמקור אינו רק במנהג מאוחר אלא במעשה מלכותי של שלמה המלך, שממנו נגזרה הנהגה נצחית בישראל.

שבלי הלקט (סימן שע"ב): "מנהג חתן תורה לעשות סעודה ולחלק לציבור מגדים ומיני מתיקה, שכך מצינו באגדה חזית ויבא שלמה וגו'". הוא מטעים שהשמחה אינה שמחה אישית בלבד אלא כוללת חלוקה לציבור, להדגיש שהשמחה בתורה היא נחלת הכלל כולו.

מגן אברהם (או"ח סימן תרסט ס"ק א): "ויש מקומות שנוהגים להרבות בסעודה ושמחה ביום זה יותר משאר ימים טובים, ונראה דהוא משום דמסיימין התורה בו, וסעודת מצוה היא". למדנו מדבריו שמעמד הסעודה איננו רק תוספת חגיגית אלא סעודת מצוה גמורה, כשם שסיום מסכת מחייב סעודה לשם שמים, כך גם גומרה של תורה מחייבת סעודה לכבודה.

הט"ז (או"ח סימן תרסט ס"ק א): "יום זה שמחתו אינה כדוגמת שאר ימים טובים, דשאר ימים שמחתם על קדושת היום, אבל יום זה שמחתו על התורה". הט"ז חידש יסוד עצום, שההבדל המהותי בשמחת תורה הוא ששמחתו נובעת מן התורה עצמה ולא מן קדושת החג בלבד, ועל כן סעודה זו היא מעין הודאה על עצם מתנת התורה.

האדמו"ר הזקן בשולחן ערוך הרב (או"ח סימן תרסט סעיף יג): "ומנהג יפה הוא להרבות בשמחה ובסעודה ביום זה, לפי שביום זה מסיימין ומתחילין בתורה, וכל השמח בו הרי זה משובח". דבריו מחזקים את המנהג והופכים אותו לעקרון מובהק, שכל המרבה הרי זה משובח, כלומר אין כאן שיעור אלא שמחה מתפשטת.

"גומרה של תורה" בלא סעודה. והדבר נוגע אל הלב האם סעודה זו היא חובת היום או רק הידור?

האבודרהם והמגן אברהם מלמדים אותנו שאין זו תוספת בלבד, אלא סעודת מצוה ממש. נמצא, שאם אדם נדר "סעודת מצוה" יכול הוא לפרוע נדרו ביום שמחת תורה, שהרי סעודה זו נחשבת כעין סיום מסכת. זוהי נפקא מינה הלכתית ברורה, המחברת את שמחת הלב עם דין גמור.

ומצד שני, שבלי הלקט והבן איש חי לימדונו שחתן התורה אינו שמח לבדו. שמחת התורה איננה פרטית אלא קהילתית. מכאן נפקא מינה חיה: חובה לפתוח את דלתות הבית, להזמין קרובים וחברים, ולחלק מיני מתיקה דווקא לילדים. שהרי התורה היא ירושת עם, והילדים הם שיביאוה אל העתיד. סעודה זו הופכת לשיעור חינוכי בפועל מתיקות התורה נטמעת בלב הקטנים ע"י סוכריות ודברי מתיקה, עד שכל חייהם יזכרו שהתורה מתוקה מדבש ונופת צופים.

ומה באשר לשאלה אם חייבים להמתין עד קריאת התורה? כאן המעשה של שלמה המלך נוקב: הוא לא המתין עד שיממש את חכמתו, אלא מיד עשה משתה. כך גם אנו כבר בעצם הידיעה שהתורה ירושה לנו, כבר בעצם מתנת החכמה יש מקום להרבות בשמחה. נמצא נפקא מינה למעשה: גם סעודה בליל שמחת תורה או אף קודם הקריאה נחשבת, שהרי שמחת התורה אינה על סיום פסוק זה או אחר, אלא על עצם החיבור הנצחי ל"תורה צווה לנו משה מורשה קהלת יעקב".

ולבסוף, יש כאן גם נפקא מינה מהותית: צורת הסעודה. לא די בכיבוד קל, אלא סעודה ממש בבשר ויין, כי "אין שמחה אלא בבשר ויין". ככל שנרבה בכבוד, במטעמים ובשמחת הלב, כן נגלה יותר את יקרת ערכה של התורה הקדושה.

אין דומה סעודת יו"ט לסעודת גומרה של תורה. סעודת יו"ט היא סעודה של חובת היום, מצוה כללית לשמוח בגוף ובנפש. אבל סעודת גומרה של תורה זו סעודה שיש בה ניחוח אחר, טעם אחר, ניגון אחר. זו סעודה שמחברת את שמחת החומר עם נשמת התורה, את שולחן הלחם עם לוחות האבן, את כוס היין עם אותיות הקודש.

וכי מה ראה שלמה המלך לשמוח בסעודה גדולה ברגע שקיבל חכמה מן השמים? מפני שהבין כי חכמה אמיתית איננה נשארת במוח בלבד, אלא חייבת לחדור אל כל אבר ואבר, עד שגם הסעודה הופכת להיות חלק מהשמחה הרוחנית. כשישראל עושים סעודה לגומרה של תורה, הם אומרים בזה: התורה אינה רק ספר על המדף, אלא היא יורדת אל הבית, אל השולחן, אל הצלחת ואל הכוס. כל קיום חיינו הוא חגיגת תורה.

ועוד, יש בסעודה זו סוד נוסף: שמחת התורה אינה שמחה של יחיד. גם חתן תורה עצמו, גם מי שסיים את הפרשה מחויב לשתף את הציבור, לחלק מתיקה לקטנים, להכניס אל לבם כי התורה מתוקה. זהו יסוד עמוק: התורה אינה ירושה ליחידים אלא "מורשה קהלת יעקב". שמחתה של התורה מתגלה דווקא כשהיא מתפשטת אל כל הקהל, מהגדול ועד הקטן, מן הלומד ועד השומע.

הרי לך שהסעודה הזו אינה רק פרק צדדי בשמחת תורה, אלא היא מגדירה את מהותה של שמחת תורה התורה שייכת לכולנו, השמחה על סיומה היא ירושה לכל העם, והביטוי לכך הוא סעודה שכוללת את הכלל כולו.

שמחת תורה, ובעיקר סעודת גומרה של תורה, היא סוד עמוק במבנה הנפש הישראלית. הרי כל השנה כולה עמלנו ויגענו ידינו, עינינו שקדו על האותיות, שפתותינו לחשו פסוק אחר פסוק, והנה ביום זה אנו חותמים את התורה. טבעו של אדם שכאשר הוא מסיים ספר או עבודה, ירגיש עייפות או ריקנות, "מה עתה?". אבל ישראל הפכו את הסיום להתחלה. לא מניחים ריקנות, אלא מיד פותחים "בראשית ברא אלוקים". זו תנועה פנימית של נצח התורה לעולם איננה מסתיימת, היא עיגול שאין לו סוף.

הסעודה אפוא באה לבטא רעיון זה: איננו רק חוגגים את מה שהיה, אלא את ההמשכיות. כשם ששלמה המלך קם מהחלום ובטרם ראה את פירות חכמתו כבר ערך משתה, כך גם אנו מבטאים בעצם הסעודה שהשמחה על התורה איננה רק על מה שסיימנו אלא על עצם היותה ירושה בדינו.

בחכמת הקבלה נרמז (כתבי האר"י, שער הכוונות, דרושי חג הסוכות ושמיני עצרת) ששמיני עצרת ושמחת תורה הם חיתום השפע העליון. כל השפע שהגיע בימים הנוראים

ומכאן ניקח עמנו תובנות לחיי היום יום: סעודת גומרה של תורה אינה מסתיימת במנהגי שמחת תורה בלבד, אלא היא מאירה נתיב לחיי היום יום של כל יהודי.

כשם שביום החג אנו לומדים לשותף את שמחת התורה עם אחרים, כך גם בחיי היום יום עלינו להפוך כל לימוד וכל מצוה להזדמנות לשמחה משותפת. אם למדת חידוש שתף בו חבר, אם זכית לסיים מסכת ערוך סעודה, אם השגת הבנה חדשה הכנס אורח לשולחן. כי התורה אינה סוד פרטי אלא ירושה משותפת.

כשם שבני אדם מרבים להמתיק את התורה לילדים בחלוקת מיני מתיקה, כך בחיים עלינו לחפש את הדרך להראות פנים מאירות כלפי הדור הבא. הילדים לומדים לא רק מספרים אלא בעיקר מהחוויה שהם סופגים. אם חוויית התורה תהיה אצלם מתוקה, הם ירצו בה כל חייהם.

כמו כן, הסעודה מלמדת אותנו עקרון יסודי: לא להשאיר את התורה ברמה מופשטת. בדיוק כפי שבסעודה התורה נכנסת אל הלחם והיין והופכת לחלק מגופנו, כך גם בלימוד עלינו להוריד את הדברים למעשה. כל חידוש, כל שיעור, כל דרשה איננה שלמה עד שהיא מתגלמת במעשה קטן, במידת חסד, באור פנים, במילה טובה לזולת.

ובנוסף, יש כאן מסר לחיי קהילה: כל שמחה אמיתית נוצרת רק כשהיא נחווית יחד. כשם שחתן התורה מזמין את חבריו לסעודתו, כך עלינו לזכור שכל לימוד וכל מצוה מקבלים משמעות מחודשת כאשר הם נעשים בחבורה, במניין, בקהילה. התורה היא ירושה ל"קהלת יעקב", וכך גם השמחה שבה.

עיקר העניין: העיון בכל המקורות מגלה תמונה בהירה: סעודת גומרה של תורה איננה תוספת צדדית אלא סעודת מצוה של ממש. יסודה בדברי האבודרהם והשבלי הלקט, נתמכת ברמ"א, ומקבלת תוקף בדברי המגן אברהם, ה"ט"ז, המשנה ברורה, הכף החיים, החיד"א, הבן איש חי וערוך השולחן. כולם כאחד ראו בה ביטוי לשמחת התורה עצמה, לא שמחה חיצונית אלא מהותית, נצחית.

ובסוכות נחתם ונבלע בתוכנו ביום זה. מהי הדרך לבלוע את השפע? על ידי סעודה. הסעודה הופכת את אור התורה והחכמה לאנרגיה בנפש, לאוכל שמחיה את הגוף, לתורה שחיה בגידים ובבשר.

ומכאן עומק נוסף: בסעודת גומרה של תורה אנו לומדים שהתורה איננה תיאוריה בלבד אלא חיים, מציאות. היא נכתבת על לוח לבנו, מתגלמת בלחמנו ובייננו, ויורדת להיות חיות גופנו ממש. זוהי מחשבת עומק של שמחת תורה להפוך את התורה מאור עליון אל חיי יום יום, מאור נעלם אל סעודת בית, מטקסט אל מתיקות שאדם טועם בפיו.

אין שמחה של תורה אלא כשהיא נוגעת בנפש ומרוממת את המידות. סעודת גומרה של תורה איננה רק חגיגה, אלא שיעור מוסרי חי. מי שסיים את התורה ושמח – נדרש להודות לא רק בפה אלא במעשה. ועל כן סעודה זו כוללת חלוקה לאחרים, הכנסת אורחים, מתיקות לילדים. היא מלמדת אותנו: שמחה אמיתית איננה אגואיסטית, אלא כזו שמתרחבת החוצה ומשקה אחרים.

הבן איש חי לימד אותנו שמחלקים מתיקה לקטנים כדי לחבב עליהם את התורה. זה מוסר לדורות אם אנחנו רוצים שהילדים יישאו את הלפיד אחרינו, לא די בדיבורים על קדושה, אלא יש להכניס בליבם מתיקות מוחשית, לחבר אותם לחוויה שמחה, חיובית ומאירה. התורה אינה נמסרת בכפייה אלא באהבה.

ועוד עומק: שלמה המלך בשעה שקיבל חכמה לא הסתגר בעולמו ולא אמר "לי ולי בלבד". אלא פתח שולחן גדול והזמין את עבדיו, כי מי שחננו ה' בחכמה חובתו לשתף אחרים, להפיץ אור, להפוך את מתנת ה' לרכוש הכלל. זהו יסוד מוסרי שמלווה כל תלמיד חכם: חכמתך איננה שלך בלבד, היא ירושה לכל עם ישראל.

והמסר המוסרי לכולנו: כשם שסעודת גומרה של תורה נחשבת סעודת מצוה כי היא מהללת את התורה ומרוממת אותה, כך על כל שמחה שלנו להיות מקודשת, לא שמחה ריקה אלא שמחה שיש בה ערך, שמחה שיש בה הודאה לבורא. כי שמחה פרטית שנשארת אצלך דועכת. אבל שמחה שאתה חולק עם אחרים מתעצמת ונשארת נצחית.

ביום שמחת תורה השולחן נהפך למזבח, והלחם והיין לכתר. אין זו סעודת בשר בלבד אלא סעודת נשמה, סעודה שבה אותיות התורה יורדות ומתגלמות במאכל ובמשקה. שלמה שמח בחכמה שניתנה לו, וישראל שמחים בתורה שניתנה להם. כל אחד מאתנו מוזמן להפוך את ביתו לבית מדרש קטן, את שולחנו לשולחן התורה, ואת סעודתו להודאה נצחית על "תורה צווה לנו משה מורשה קהלת יעקב".

נפקא מינה עולה לעניין הגדרת הסעודה כסעודת מצוה, קיומה גם קודם קריאת התורה, והחובה לשתפה עם הציבור ולחבב את התורה על הילדים. במישור הרעיוני למדנו שהסעודה אינה רק הודאה אלא הטמעת התורה בגוף ובחיים, חיבור התורה אל השולחן והחיים המעשיים. במישור המוסרי גילינו כי שמחה אמיתית היא שמחה שמשותפת אחרים, שמחנכת את הדור הבא, שמחזקת את הקהילה ומפיצה את אור התורה החוצה.

26. האם אבל בתוך י"ב חודש רשאי להצטרף סעודת "חתן תורה" ו"חתן בראשית"?

הסיום עצמו, ולא כשדוחים את הסעודה לאחר מכן.

ומאידך, מצאנו בספר דברי סופרים (יו"ד סימן שצ"א) שהביא את דברי הביכורי יעקב, וכתב שגם סעודת התחלת התורה הוי סעודת מצוה שמותר לאבל לאכול בה, שהרי גם הוא מתחיל עתה עם הציבור. ואף בקיצור דברי סופרים הוסיף שגם כאשר סעודת חתן בראשית נעשית בשבת בראשית מותר לאבל להשתתף בה, ואדרבה אז גדולה השמחה.

אך יש מקום להקשות: הרי מלשון הביכורי יעקב נראה שדיבר על סעודה אחת משותפת לשני החתנים, כפי שהיה מנהג קדום, ועל כן ההיתר נובע משותפותו של האבל בסיום. אבל בסעודה נפרדת של חתן בראשית בלבד האם נחשבת כסעודת מצוה עד שתתיר לאבל להשתתף?

ובכך תלוי הדבר בגדר סעודת חתן בראשית. האם היא סעודה עצמאית של התחלת התורה, או שמא איננה אלא שותפות בסיום התורה עם חתן תורה? אם היא שותפות בסיום אולי אין לעשותה בנפרד, וממילא אין לאבל היתר להשתתף בה כשהיא עומדת לעצמה. ואם היא סעודה עצמאית על עצם ההתחלה הרי שגם בנפרד יש לה תוקף של סעודת מצוה, ומותר לאבל להשתתף בה.

בפרשת בראשית, שהיא גם הפרשה שבה נוהגים להתחיל מחדש לאחר הסיום, נאמר: "וירא אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד ויהי ערב ויהי בקר יום השישי" (בראשית א, לא).

שמחת התורה – היא שמחה שאין למעלה ממנה. ברגעי השיא של שמחת תורה, כאשר כל הקהל מרקד סביב ספרי התורה, חתן תורה וחתן בראשית זוכים להעלות קרן התורה בציבור. אך עם כל השמחה, מתעוררת שאלה נוקבת המפלחת את האוויר: מה יהא על האבל? אותו יהודי הנמצא בתוך י"ב חודש לאביו או לאמו, והוא מצדו אסור בשמחה יתירה, כיצד ינהג מול סעודת "חתן תורה"? האם יוכל להצטרף אל הקהל ולהסב אל שולחן השמחה, או שמא עליו להימנע ולהסתגר, בשעה שכל הציבור שר ורוקד?

דווקא במקום שבו התורה מגלה את חביבותה הגדולה, דווקא במעמד שמניף את קרן התורה ברוב עם שם צצה השאלה הדקה: האם האבל שייך לסעודה זו, או שמא האבלות גוברת ומרחיקה אותו משמחת הציבור?

כתב הרמ"א (סימן תרס"ט): "ונוהגין שהמסיים התורה והמתחיל בראשית נודרים נדבות וקוראים לאחרים לעשות משתה".

ובמשנה ברורה (סק"ח) כתב: "וגם אבל בתוך י"ב חודש יכול לאכול על סעודת משתה זו", והוא על פי דברי הביכורי יעקב (סק"ז).

אך יש מקום להסתפק: האם מותר לאבל להשתתף בקידוש זה גם כאשר החתנים דוחים את הסעודה ואינם עורכים אותה ביום שמחת תורה עצמו, אלא בשבת פרשת בראשית או אפילו מאוחר יותר? הביכורי יעקב נימק את ההיתר בכך שאף האבל סיים את התורה, ולפיכך גם לו חלק בסעודה, כדן סעודת סיום. לפי זה, ייתכן שההיתר קיים דווקא ביום

כאשר מצטרף אליו גם המוות והצער. נמצא שגם מציאות האבלות כלולה במעשה בראשית עצמו, והיא חלק מתיקון העולם.

ובמדרש תנחומא (בראשית א):
"בראשית בשביל ישראל שנקראו

ראשית, ובשביל התורה שנקראת ראשית". הרי שהתורה והעם כרוכים זה בזה מראשית הבריאה. מכאן מובן שבכל שמחת התורה גם האבל בכלל, שהרי אף הוא שותף לירושה הנצחית הזאת.

במדרש ויקרא רבה (פרשה ל, יב) נאמר: "אמר ר' חמא בר חנינא: כל מי שעוסק בתורה יסורין בדילין הימנו". אמנם האבל שקוע בצער, אבל על ידי השתתפותו בסעודת תורה הרי הוא נכלל באותה שמחת תורה שמגינה מן הצער.

ובמדרש קהלת רבה (פרשה ז, יא): "עת לבכות ועת לשחוק". חז"ל דרשו: עת לבכות זה אבל, עת לשחוק זה חתן. ללמד שיש זמנים קבועים לכל תחושה, אבל תכליתם שתייהן אחת לבנות שלמות בחיי האדם. מכאן רמז שחתן התורה והאבל יכולים לעמוד זה בצד זה מתוך שמחה וזה מתוך צער ובסעודת התורה שניהם מתמזגים יחד לעבודת ה'.

כל המדרשים הללו מראים כי השמחה והצער אינם הפכים המבטלים זה את זה, אלא חלקים משלימים בתמונה אחת. לכן גם האבל יכול למצוא את מקומו בסעודת תורה, שהיא שמחת כלל ישראל.

במסכת מועד קטן (כב ע"ב) שנינו: "אין מערבין שמחה בשמחה". ומשם למדו שאין לערב שמחת נישואין בתוך ימי חג. ומבואר בגמרא שם (כג ע"א) שיש גדרים מתי האבל נמנע משמחות. אולם כאשר מדובר ב"סעודת מצוה" נחלקו תנאים ואמוראים עד כמה האבל שייך לה.

במסכת ברכות (יז ע"א) אמרו: "תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, שנאמר ילכו מחיל אל חיל". הרי שהתורה איננה נפסקת לעולם. נמצא שסעודת מצוה של תורה גם האבל בכלל, כי אף הוא חלק מן ההילוך מחיל אל חיל.

במסכת שבת (ק"ח ע"ב) דרש רבי יוסי: "יהא חלקי עם גומרי הלל בכל יום". ופרשו שם התוספות שזהו סיום והתחלה תמידית. מכאן

רש"י שם כתב: "טוב מאד זה המוות". פירושו שדווקא המוות, שהוא לכאורה הקושי הגדול, נחשב לטוב מאד, כי הוא מביא מנוחה לעמל. דבר זה נוגע ישירות לנידונו אף האבל, שנמצא בתוך י"ב חודש של צער, נכלל בתוך מעגל החיים והטוב שהקב"ה קבע בעולמו.

הרמב"ן שם פירש: "טוב מאד כוללם יחדיו, כי כל דבר בפני עצמו טוב, אבל בהצטרפם כולם נעשה טוב מאד". כלומר, שלמות הבריאה ניכרת רק כאשר כל חלקי ההווה מצטרפים יחד. יש כאן הוראה מוסרית עמוקה גם האבל, אף שהוא במצב של קדירות, מצטרף בסופו של דבר אל כלל הציבור והשמחה, ומתוך השותפות הכללית נבנית השלמות.

הספורנו כתב: "טוב מאד על שלימות המציאות בכללה, בהיותה כלי אל תכלית הנרצה". ללמד שגם הקושי והחסרונות, ואף האבלות, חלק הם מהכלי שמוביל לתכלית והיא הדבקות בה'.

האור החיים הקדוש כתב: "טוב מאד לרבות יצר הרע, כי גם הוא צורך גדול, שעל ידו יש לאדם בחירה וזכות". הרי שכל מה שנראה כחושך יש בו תיקון. זה נותן מקום לשילוב האבל בתוך שמחת הציבור אין ההסתרה והצער מוציאים אותו מן המעגל, אלא דווקא מצרפים אותו לתיקון הכללי.

המלבי"ם כתב: "טוב מאד – היינו שכל אחד מן הנבראים מצא מקומו בהשגת התכלית, ואין דבר לבטלה". משמעות הדברים: גם חוויות של צער ואובדן הן חלק ממערך השלם של חיי האדם, ואין להוציאן ממעגל השמחה הציבורית.

ובכך נלמד מן הפסוק הראשון של חיינו שאין מושג של חצאי מציאויות. גם הצער וגם השמחה שזורים זה בזה, והם יחד יוצרים את ה"טוב מאד". מכאן חיבור ברור לנידון שלנו: אף האבל בתוך י"ב חודש, שיש עליו צל של עצב, עדיין יש לו מקום בסעודת חתן תורה, כי חלקו בשמחת התורה אינו בטל מפני צער, אלא מתמזג עמו.

במדרש בראשית רבה (פרשה ט, ה) נאמר על הפסוק "וירא אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד": "טוב זה יצר טוב, מאד זה יצר הרע. טוב זה מלאך החיים, מאד זה מלאך המוות". חז"ל גילו לנו שהטוב השלם מתגלה דווקא

למדנו שסעודת סיום תורה היא סעודת מצוה מובהקת.

ובמסכת סנהדרין (לט ע"א) נאמר: "כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא". הרי שמי שמתנתף בסיום תורה נחשב שותף בכל התורה כולה. ומזה למדו הפוסקים שכשם שסעודת סיום מסכת היא סעודת מצוה, כך סעודת סיום התורה ואף סעודת התחלת התורה היא סעודת מצוה.

ובמועד קטן (כג ע"ב) דנו בפירוש על דיני אבלות לעניין סעודת מצוה: "אבל מותר לאכול בסעודת מצוה". הגדרה זו כוללת סעודת ברית מילה, פדיון הבן, וסיום מסכת. ומשם למדו הפוסקים לדון גם בסעודת חתן תורה.

הרי שהגמרא נתנה בידינו יסוד ברור: כל סעודת מצוה נבדלת מסעודת רשות, ואף האבל רשאי להשתתף בה. מכאן פתח לדון: האם סעודת חתן תורה וחתן בראשית נחשבת סעודת מצוה גמורה, וכיצד בדיוק להגדיר את מעמדה.

הטור (או"ח סימן תרס"ט): "ונוהגין באשכנז שהמסיים התורה והמתחיל בראשית נודרים נדבות, וקוראין לכל מרעיהן ועושין משתה ושמחה ויו"ט לסיומה של תורה ולהתחלתה". מלשונו ניכר שעצם ההתחלה נחשבת עניין מיוחד כשלעצמו, ובצירוף הסיום יש כאן סעודת מצוה ברורה.

הבית יוסף (שם): "ומצאתי כתוב במרדכי, מנהג שכל המסיימים התורה עושים שמחה גדולה, אבל לא מצאתי שורש ברור לעניין סעודת התחלה, אלא עיקרו לסיום התורה". הרי שלדעתו עיקר ההיתר והגדרת הסעודה היא מצד סיום התורה, וההתחלה נגררת אחריו.

הלבוש (או"ח סימן תרס"ט): "המסיים והמתחיל נודרים נדרים ונדבות, וקוראים לכל מרעיהם ועושים משתה ושמחה ויו"ט לסיומה של תורה". בדבריו השמיט לגמרי את עניין ההתחלה, ולמדו מזה כמה פוסקים שסעודת חתן בראשית אינה אלא שותפות עם סעודת הסיום ואינה ענין לעצמה.

אבודרהם (סדר שמחת תורה): "ונוהגין במסיים התורה ובמתחיל בראשית לעשות שמחה ומשתה, שלא יהא פתחון פה למקטרג לומר שסיימו התורה ואינם חפצים בה עוד, אלא מראין חיבתה שעוד מתחילין מחדש". דבריו

מורים שההתחלה איננה טפלה בלבד, אלא עצם חיבת התורה ניכרת דווקא בכך שאחר סיום מיד מתחילים מחדש.

שבלי הלקט (סימן שע"ב): "חתן תורה עושה סעודה גדולה ומחלק מיני מתיקה לציבור, וכן המתחיל בראשית שמח בשמחת חברו". מבואר אצלו שסעודת חתן בראשית מעיקרה נובעת משמחת חתן התורה, כלומר שותפות יותר מאשר עצמאות.

נמצא מתוך הראשונים שתי דרכים: יש הסוברים שסעודת ההתחלה נגררת אחר סיום התורה, ויש הסוברים שיש בה תוכן עצמאי גילוי של חיבת התורה בהתחלה מחודשת.

המגן אברהם (או"ח סימן תרס"ט ס"ק א): "עושין משתה ושמחה ויו"ט לסיומה של תורה, ואף חתן בראשית בכלל זה. ונראה דסעודת מצוה היא, דומיא דסיום מסכת". דבריו מחדדים את עיקר יסוד השאלה שלנו: עצם ההגדרה כ"סעודת מצוה". ואם כן, כל דיני סעודת מצוה יחולו עליה, ובכללם ההיתר לאבל להשתתף בה.

בטורי זהב (שם ס"ק א): "השמחה ביום זה איננה כשאר ימים טובים ששמחתן משום קדושת היום, אלא שמחתן משום התורה. לפיכך גם סעודה זו סעודת מצוה גמורה היא". מבואר בדבריו שההיתר לאבל להשתתף בסעודה איננו טפל, אלא חלק אינטגרלי של מצוות השמחה בתורה.

משנה ברורה (שם ס"ק ח): "וגם אבל בתוך י"ב חודש יכול לאכול על סעודת משתה זו, והוא מהביכורי יעקב". המשנה ברורה מתבסס ישירות על הביכורי יעקב, אשר ראה בסעודת חתן תורה סעודת סיום שהתורה היא שותפות בה לכל ישראל, ולכן גם האבל בכלל.

ביכורי יעקב (סימן תרס"ט ס"ק ז): "נראה לי שגם אבל בתוך י"ב חודש יכול לאכול על סעודת משתה זו, דהוי כסעודת סיום מסכת, וכל אחד מישראל שותף בזה, שהרי אף הוא סיים התורה". יסוד דבריו ברור היתר האבל נובע מכך שסעודת חתן תורה מוגדרת כסיום שבו כל ישראל שותפים, ולא כמשתה פרטי של יחיד.

דברי סופרים (יו"ד סימן שצ"א אות ס'): "מבואר מזה שגם סעודת התחלת התורה הוי סעודת מצוה, ומותר לאבל לאכול שם, כי כולם מתחילים התורה". בספרו ביאר בפשטות שגם סעודת חתן בראשית נחשבת סעודת מצוה,

מותר לאכול, כי אין זו שמחה פרטית אלא שמחת הכלל, שהרי התורה ירושה לכולנו". מדבריו יוצא יסוד חשוב: סעודה זו איננה סעודת יחיד אלא סעודת הכלל, ולכן גם האבל שייך לה.

כל האחרונים ואחרוני האחרונים מציבים בפנינו שתי דרכים: יש שהבינו שסעודת חתן בראשית היא טפלה לסיום ולכן נחשבת כסעודת מצוה רק בצירוף הסיום, ויש שהבינו שהיא סעודה עצמאית על עצם התחלת התורה, ולכן מותר לאבל להשתתף בה גם כשהיא נפרדת.

נפקא מינות רבות נובעות מהמקורות שראינו: האחת, אם סעודת חתן בראשית נחשבת סעודה עצמאית על עצם ההתחלה מותר לאבל להשתתף בה גם אם נעשית בנפרד, ואפילו בשבת בראשית או לאחריה. אך אם איננה אלא טפלה לסיום ההיתר לאבל קיים רק כשנעשית יחד עם סעודת חתן תורה ביום שמחת תורה עצמו.

השנייה, אם רואים בסעודה זו סעודת מצוה ממש דינה כדין סעודת סיום מסכת. לפי זה, גם נודר שנדר להשתתף בסעודת מצוה יוצא ידי חובתו באכילה שם. אבל אם רואים בה סעודת רשות לא יקיים נדרו בכך.

השלישית, לעניין ההגדרה של סעודת הכלל אם סעודה זו נחשבת שמחת הכלל, יש מקום להקל באבלות גם בפרטים נוספים, כגון לשבת עמהם סביב השולחן ולהשתתף בכל שמחתם. אבל אם היא סעודת יחיד של חתן תורה בלבד האבל אמנם רשאי לטעום כדי שלא יראה פורש מן הציבור, אך יימנע מלשבת עמהם דרך שמחה.

הרביעית, נפקא מינה להנהגת הקהילות אם סעודת חתן בראשית היא ענין עצמאי, יש מקום לערוך לה סעודה נפרדת בהידור ובפרסום. אבל אם איננה אלא טפלה לסיום נכון יותר לצרפה לסעודת חתן תורה ולא לפצלה.

החמישית, לעניין מתיקות לקטנים לפי דברי הבן איש חי והחיד"א, עצם חלוקת המגדים היא חלק מן המצווה. נמצא שגם האבל, אם משתתף שם, אינו פורש מן הציבור אלא אף הוא שותף במצווה זו, שמטרתה להרבות חיבת התורה בלב הדור הבא.

והיתר האבל נובע מכך שגם הוא מתחיל עם כולם מחדש.

קיצור דברי סופרים (עמ' תרל"ה): "גם כשעושים סעודת חתן בראשית בשבת בראשית מותר לאבל להשתתף, ואדרבה אז השמחה יותר גדולה שמתחילים קריאת התורה כסדרה". הוא מוסיף נדבך לא זו בלבד שמותר, אלא שהשמחה גדולה יותר, והשתתפות האבל איננה בגדר קולא אלא עצם מצוה.

לבוש (או"ח סימן תרס"ט): "והמסיים והמתחיל נודרים נדרים ונדבות, וקורין לכל מרעיהו ועושיין משתה ושמחה ויו"ט לסיומה של תורה". הלבוש לא הזכיר כלל ענין התחלת התורה, ומשמע שסעודת חתן בראשית איננה ענין בפני עצמו, אלא הצטרפות לסיום. וממילא אם נפרדה ספק אם דינה כסעודת מצוה לעניין אבל.

הגר"ש דבליצקי, קונטרס אוצר נחמד (עמ' ע'): הביא את לשון הלבוש וכתב: "החתן בראשית עושה שמחה על התחלתו, ולא כמשתתף בלבד, אלא משום סימן טוב להתחלת התורה מתוך שמחה". הרי שיש מקום לראות את סעודת ההתחלה כדבר עצמאי, ולא רק טפל לסיום.

כף החיים (או"ח סימן תרס"ט ס"ק יג): "מותר לאבל לאכול בסעודת חתן תורה, דהוי סעודת מצוה, דומיא דסיום מסכת". ואף מוסיף שראוי לנהוג כן כדי להראות שותפותו של האבל בכלל ישראל, ששמחת התורה היא ירושת כולם.

רבנו יוסף חיים בבן איש חי (שנה ראשונה, פרשת וזאת הברכה הלכה יט): "נוהגין לעשות סעודה גדולה לחתן תורה ולחתן בראשית, ולחלק מיני מתיקה לקטנים, והכל הוא בכלל סעודת מצוה. ולכן מותר לאבל להיות נוכח שם, שאף הוא בכלל הסיום וההתחלה". הוא חידש שהמתיקות לקטנים איננה רק נוי, אלא מעשה שמרבה בשמחת התורה, והיא מצוה לכל.

החיד"א (מחזיק ברכה או"ח סימן תרס"ט): "מנהג זה קדוש הוא, ועיקרו כי כל ישראל סיימו התורה יחד, וכל המשתתף בשמחת תורה הרי זה משובח, ואפילו אבל מותר לאכול שם". לשונו החריפה "מנהג קדוש" הופכת את ההשתתפות לדבר הכרחי כמעט, ולא רק קולא.

ערוך השולחן (או"ח סימן תרס"ט סעיף ז): "המסיים והמתחיל עושים סעודה, וכל המרבה בשמחה ביום זה הרי זה משובח. ואף האבל

השישית, להלכה למעשה מקום שנוהגים לעשות סעודות נפרדות, יש להקל לאבל להשתתף, כפי שהביא דברי סופרים וקיצור דברי סופרים. אך מקום שאין נוהגים כן ספק אם מותר לו, והעיקר שישאל חכם לפי מנהג מקומו.

ויש כאן עומק מופלא: התורה היא ירושה נצחית לישראל, וכשם ש"מורשה קהלת יעקב" נאמר על כולם כך גם האבל שייך אליה בכל זמן. התורה איננה קנין של שמחים בלבד, אלא גם של הדווים והכואבים. דווקא בשמחת תורה מתגלה שהיא מחבקת כל יהודי, גם זה שענינו דומעות.

השתתפות האבל בסעודת חתן תורה מגלה יסוד עמוק: אין שמחה של תורה סותרת את האבלות, אלא היא עוטפת גם אותו. התורה יודעת להכיל את שני הקצוות את הריקוד והמחול מצד אחד, ואת הדמעה והשבר מצד שני. זהו סוד "וירא אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד" גם המוות, גם הצער, מצטרפים אל התמונה הכללית.

ועוד, סעודת חתן תורה היא סעודת הכלל, לא סעודת יחיד. לכן גם האבל נכלל בה. ללמדנו שאין יהודי מחוץ למעגל התורה. גם כאשר הוא שקוע בצערו האישי, התורה אוספת אותו ומחברת אותו אל כלל ישראל.

ויש כאן גם מסר של תיקון: האבל לומד שהחיים אינם נפסקים עם המוות. כשם שסיימנו תורה ומיד התחלנו מחדש, כך גם הוא אף על פי שחייו נקטעו בכאב, התורה מגלה לו שיש התחלה חדשה, יש המשכיות, יש חיות נצחית.

השמחה אינה מוחקת את הצער, אלא הופכת אותו לחלק מהשלמות. זהו רעיון נשגב המתגלה דווקא בסעודת חתן תורה שבה יושב גם האבל מחובק על ידי התורה, על ידי קהילתו, ועל ידי שמחת הכלל.

דין זה איננו הלכה טכנית בלבד, אלא הוא גילוי של אמונת הנצח. התורה היא מעל הזמן. היא איננה תלויה במצבו של האדם שמח או דואב, חי או מתאבל. היא חובקת את הכול, וכל אחד מישראל קשור בה בקשר שאין לו הפסק. לכן דווקא האבל, שלכאורה הוא מנותק משמחה, שייך לשמחת התורה לא פחות מן האחרים.

שהרי התורה איננה מותרות של רגעי חדווה, אלא יסוד החיים כולם.

בכתבי החסידות נאמר שישראל והתורה והקב"ה חד הם. ממילא אי אפשר להפריד יהודי מהתורה אף לרגע. גם כשהוא שקוע באבלו, התורה מחוברת אליו. לכן הסעודה של חתן תורה היא גם שלו, כי התורה ירושה לכל.

ועוד עומק: שמחת התורה היא ביטוי לנצחיות. היא איננה שמחה על רגע פרטי, אלא על דבר שאין לו סוף. לכן היא יכולה לכלול גם את האבלות, שהיא עצמה ביטוי לסופיות ולחולשה. התורה באה ואומרת: גם המוות איננו סופי, גם הצער איננו חותם התורה גוברת על הכל.

נמצא שההלכה שהתירה לאבל להשתתף בסעודת חתן תורה מלמדת יסוד מחשבתי: התורה חזקה מן הזמן, חזקה מן החיים והמוות, והיא נצחית לכול. שמחת התורה חובקת גם את הדמעה, ומתוכה היא מגלה את הנצח.

המוסר הנלמד מכאן נוקב עד הלב. יהודי שנמצא בעיצומה של אבלות, שמוטל עליו להמעיט בשמחה ולהתרחק מהלילול, בכל זאת שייך הוא אל שמחת התורה. ללמדך קשרו של יהודי אל התורה אינו פוסק לעולם. אפילו בשעת צער, התורה מחבקת אותו ומכניסה אותו תחת חופתה.

כמה פעמים בחיי היום יום אנו נוטים לחשוב: "עת צרה היא, אין בי כוח ללמוד, אין בי כוח לשמוח". אבל ההלכה הזאת מלמדת אותנו מוסר עמוק: גם ברגעי שבר חייב האדם למצוא את עצמו בתוך התורה. התורה היא חבל הצלה שאינו מתנתק, והאדם גם כשהוא חלש או שבור מחובר אליה.

יש כאן גם לימוד גדול ביחסי קהילה. דווקא בשעת האבלות, כשאדם מבודד מן הציבור, התורה והציבור אינם מפקירים אותו. אדרבה, מכניסים אותו לסעודת מצוה כללית, כדי שירגיש שגם הוא חלק מהשמחה. המוסר ברור: אל תותיר את חברך לבדו בצער. תמיד דאג להכניסו אל תוך המעגל, אל תוך החיבוק הציבורי, אל תוך שמחת התורה.

ולבסוף, המוסר האישי. עלינו ללמוד מן האבל שהצטרף לסעודת חתן תורה: גם אם אני שרוי בכאב פנימי, יש בי חובה לשבת אל שולחן התורה. לא לשקוע באבלות עד שתנתק אותי

וגם בשעת עלייה. זה חינוך לחיים שלמים עם התורה.

עיקר העניין: המקורות כולם מצביעים על יסוד אחד: סעודת חתן תורה וסעודת חתן בראשית אינן סעודת רשות, אלא סעודת מצוה.

משום כך גם האבל בתוך י"ב חודש נכלל בהן. הראשונים הטור, הבית יוסף, האבודרהם והלבוש נחלקו אם סעודת ההתחלה עניין לעצמו או נגזרת אחר הסיום. ובאחרונים המגן אברהם, הט"ז, המשנה ברורה, הביכורי יעקב, דברי סופרים, הכף החיים, החיד"א, הבן איש חי והערוך השולחן התברר שהמגמה הכללית היא לראות גם בסעודת ההתחלה סעודת מצוה, ולפיכך מותר לאבל להשתתף בה.

נפקא מינה למעשה: אם הסעודות נפרדות יש מקום להחמיר לפי חלק מן הפוסקים, אולם רבים הורו להקל ולראות גם בסעודת חתן בראשית סעודת מצוה עצמאית, שמותר לאבל להשתתף בה. הטעם פשוט התורה היא ירושת הכלל, וכל ישראל סיימו אותה יחד ומתחילים בה יחד. אין אדם מודר מחגיגתה, אפילו לא האבל.

ביום שמחת תורה, כאשר קול התופים מתערב בקול הדמעה, מתברר הסוד: התורה חובקת גם את השמח וגם את האבל. היא ניתנה לעם שלם, לא ליחידים. סיום התורה אינו סוף, והתחלת בראשית אינה התחלה בלבד אלא מעגל נצח שבו כל יהודי נושא חלק. גם מי שעניו דומעות, יושב אל השולחן ושותף לשירה. כי התורה היא מורשה קהלת יעקב קהלת כולם, החיים והשמחים, הכואבים והמתגעגעים. זו שמחת התורה, שמחה שאין לה גבול, המחבקת את כל הנשמות יחד.

מהקשר שלי עם התורה. דווקא מתוך הצער, אני מוצא כוח להידבק בשמחת התורה, ומתוך כך נבנה מחדש.

ומכאן ניקח עמנו תובנות חיות נובעות מכאן לכל תחומי החיים: ראשית, לימוד לתלמיד חכם וללומד הפשוט כאחד לעולם לא לעזוב את התורה. גם אם מצבך הרגשי קשה, גם אם אתה טרוד בצער או במתח, אל תיתן לשום דבר לנתק אותך מן התורה. שהרי אפילו האבל, בלב השבר, נכנס אל סעודת חתן תורה.

שנית, בחיי הקהילה כאשר יש יהודי השרוי בצער, אל תידחוק אותו אל מחוץ למעגל. אדרבה, מצוה לקרבו ולהכניסו אל שמחת הכלל. כשם שההלכה מצרפת את האבל לסעודת תורה, כך גם הקהילה מצווה לחבק כל אחד, שלא ירגיש זר ונפרד.

שלישית, בחיי המשפחה כשבני הבית חווים תקופה קשה, אל תנתקו את רגעי השמחה. חגגו יחד, עשו סעודה קטנה, אמרו דברי תורה. כמו שהאבל משתתף בסעודת התורה, כך גם המשפחה יכולה לשאת את שני הצדדים יחד גם צער וגם שמחה.

רביעית, בעבודת המידות הלומד לומד שלא להתרחק מהשגרה הרוחנית. גם כשאין מצב רוח, גם כשיש קושי, דווקא אז אל תפסיק. המשך לקרוא פרק יומי, המשך לומר "שמע ישראל", המשך להיכנס לבית הכנסת. התורה שייכת לך תמיד.

חמישית, בחינוך ללמד את ילדינו שהקשר לתורה אינו תלוי במצב. כשם שהאבל נכנס לסעודת תורה, כך גם הילד צריך לדעת שהתורה מלווה אותו בכל מצב, גם בשעת נפילה

27. בזמן ההקפות בשמחת תורה האם חייבים לעמוד או אפשר גם לשבת?

הוא לשבת לפרקים, כדרך שהקהל נוהג, בין ריקוד לריקוד?

מצד אחד, ספר התורה הוא רבו המובהק של כלל ישראל, וחיוב הקימה לפניו מן החמורים ביותר. מצד שני, המציאות בשעת ההקפות שונה: הספר נישא, נע ומסתובב, לעיתים מונח ביד המחזיקים בו, ולעיתים מונח על הבימה. האם דינו כספר תורה המהלך שחייבים לעמוד

שמחת תורה, שיאה של שמחת ישראל בתורה. ספרי התורה כולם מוצאים מהיכל, נשאים על זרועות אנשי הקהילה, וריקודים סוערים ממלאים את בית הכנסת. שבע הקפות, שירה אדירה, דמעות בעיניים הלב מרגיש כי התורה היא חיינו. אך דווקא ברגעי השיא, שעה שהספר הקדוש עובר בינינו, מתעוררת שאלה כבדה: האם חייב כל אדם לעמוד לפני ספר התורה במשך כל זמן ההקפות? או שמא רשאי

עד שיגיע למקומו, או שמא בשעת ההקפות נחשב "במקומו" ואין החיוב חל באותה מידה?

בגמרא בקידושין (לג ע"א) איבעיה להו: מהו לעמוד בפני ספר תורה? ופשיט ליה מק"ו אם מפני לומדיה עומדים, מפניה לא כל שכן. ולכאורה משמע שהחיוב כקימה לפני תלמיד חכם. אולם מרן בשולחן ערוך (יו"ד סימן רפ"ב סעיף ב') פסק: "הרואה ספר תורה כשהוא מהלך חייב לעמוד לפניו, ויהיו הכל עומדים עד שיעמוד זה שמוליכו ויגיענו למקומו או עד שיתכסה מעיניהם". מבואר שחיוב הקימה לפני ספר תורה איננו מוגבל לארבע אמות כבתלמיד חכם, אלא כל זמן שהספר נראה עד הגיעו למקומו.

יש לדון גם בעצם מהות הקימה: קימה לפני תלמיד חכם קימה של הידור, ולכן פטור בבית המרחץ או כשיש חסרון כיס (יו"ד סימן רמ"ד סעיף ה'). אבל קימה לפני רבו מובהק קימה של מורא, וחייב לעמוד אף במצבים אלו. אם כן, ייתכן שגם בפני ספר תורה החיוב יהיה כשל רבו מובהק, וחייב לעמוד אף כשיש חסרון כיס.

עוד נפסק (יו"ד סימן רפ"ב סעיף י"ח): כשספר התורה מונח על הבימה אין הציבור צריכים לעמוד, כי הספר ברשות אחרת. הט"ז (סקי"ג) ביאר: גם על שולחן גבוה עשרה טפחים ורחב ארבע דינו כרשות אחרת. ואף כשמונח בארון הקודש אין חיוב לעמוד, אלא שנוהגים כן דרך כבוד. המגן אברהם (או"ח סימן קמ"ו סק"ו) כתב שאין צריך לעמוד אלא כשאדם נושא את הספר, אבל כשהוא מונח במקומו אין חיוב לעמוד.

ומעתה, מה דינם של ההקפות בשמחת תורה? שם אין הספר מונח בארון או על הבימה, אלא נישא ומסובב בין הקהל. האם נאמר שחייבים לעמוד כל זמן שהוא נראה, שהרי מוליכים אותו, או נאמר שכיון שזהו מקומו באותה שעה ההקפות נחשב כ"מונח במקומו" ואין החיוב חמור כל כך? ערוך השולחן (יו"ד סימן רפ"ב סעיף ה') כבר הסתפק בזה וכתב: "בשעת ההקפות מחויבים לעמוד, אבל בין הקפה להקפה כשהספר בידיהם אין צריך לעמוד".

נמצא שהשאלה נוקבת: מה גדר החיוב לעמוד בפני ספר תורה בשעת ההקפות האם כחיוב קימה גמורה עד להחזרת הספר להיכל, או שמותר לשבת לפרקים כפי המנהג?

"לקוח את ספר התורה הזה ושמרתם אותו מצד ארון ברית ה' אלוקיכם, והיה שם בך לעד" (דברים לא, כו).

רש"י: "והיה שם בך לעד אם תעברו על מצוותיה, היא תהיה בכם לעד, שתתקיים בכם הפורענות הכתובה בה". כלומר, ספר התורה איננו רק זיכרון אלא עד חי על מעשי ישראל, המחייב את יחס הכבוד כלפיו תמיד.

הרמב"ן: "ושמרתם אותו מצד ארון ברית ה' – והנה הוא לעד בכם, שכל דור ודור יראהו וידע כי התורה אמת נצחית". מבואר מדבריו שעצם נוכחותו של ספר התורה בבית ה' נועדה להשריש בלב ישראל את נצחיות התורה, וממילא מחייבת קימה והדר.

כתב הספורנו: "לקוח את ספר התורה הזה להיות מונח לעד לעיני כל ישראל, כי ממנו ילמדו כל הימים". הספורנו רואה בספר התורה מקור חיות רוחנית מתמדת, ומכאן נגזר חיוב כבוד תמידי.

ובאור החיים הקדוש: "ושמרתם אותו מצד ארון ברית ה' להראות כי התורה היא עיקר חיות ישראל, ולכך תהיה לעד לדורות, שעליה עומד קיומם". הרי שלדעתו ספר התורה איננו חפץ בלבד, אלא נשמת האומה, ולכן כבודו שייך בכל זמן.

המלבי"ם: "לקוח את ספר התורה הזה ספר התורה יעמוד אצל הארון תמיד, והוא עד חי כי ה' דיבר עמנו פנים בפנים". לשונו מבהירה שתוקף ספר התורה הוא עדות חיה לנבואה האלוקית, ולכן היחס אליו חייב להיות כיחס לרבו מובהק.

נמצאנו למדים: הפסוק מגלה שהספר איננו "טקסט כתוב" בלבד אלא "עד חי". כל מפרש מדגיש היבט אחר רש"י את תוקף הפורענות, הרמב"ן את נצחיות התורה, הספורנו את עיני ישראל הנשואות אליו, האור החיים את חיות האומה, והמלבי"ם את עדות הנבואה. כל אלה מציירים את היסוד: עצם מציאות ספר התורה מחייבת מורא, קימה ועמידה של כבוד.

במדרש תנחומא (פרשת וילך, סימן ז) נאמר: "לקוח את ספר התורה הזה... והיה שם בך לעד" אמר הקב"ה לישראל: ספר זה יהיה עדות עליכם לעולם, שכשתסתלקו מדרכי התורה – יעמוד ויעיד. הרי לנו שספר התורה איננו רק חפץ של קדושה אלא עד חי, עדות נצחית שמחייבת יחס של מורא ועמידה.

בגמרא מועד קטן (כו ע"א) נאמר לגבי קימה לתלמיד חכם: "תלמיד חכם עומד מפניו ד' אמות". ואילו בספר תורה נחלקו אם חיובו כבתלמיד חכם או חמור יותר, כרבו מובהק, שמלוא עיניו חייב לעמוד עד שישב במקומו.

נמצא מדברי הגמרא שהחיוב לעמוד בפני ספר תורה נלמד מק"ו והוא יסודי מאד. ונשאר לדון: מה שיעור החיוב, מתי הוא חל, האם דינו כבתלמיד חכם או כרבו מובהק וכל זה מסרו הפוסקים להכרעה.

הרמב"ם (הלכות תלמוד תורה פרק ו הלכה א): "גדול כבוד התורה, ואין דבר בעולם שעומד בפני כבוד התורה. לפיכך צריך לעמוד מפני ספר תורה כשמוליכין אותו ממקום למקום, וכן מפני תלמידי חכמים". בדבריו מונח יסוד גדול: הקימה איננה רק הידור אלא היא משום "גדול כבוד התורה", וחייבת היא בכל מצב.

ספר החינוך (מצוה רל"א): "ומצוות עשה לעמוד מפני תלמידי חכמים... והוא הדין לעמוד מפני ספר תורה, כי התורה היא חיינו ואורך ימינו. וכשנושאה אדם ממקום למקום חובה על כל מי שרואהו לעמוד עד שיתכסה מעיניו". מדבריו משמע בפירוש שחיוב ספר תורה שווה ואולי אף חמור מחיוב תלמיד חכם, וחיובו נמשך עד שיעלם מן העין.

הטור (יורה דעה סימן רפ"ב): "הרואה ספר תורה כשהוא מוליך אותו חייב לעמוד מפניו, ויהיו כל העם עומדים עד שיגיע למקומו או עד שיתכסה מן העין". לשונו ברורה מאוד, וממנה העתיק המחבר בשולחן ערוך.

הרא"ש (קידושין פרק א סימן כז): "ומפני ספר תורה עומדים כל זמן שמוליכו, שהרי לומדיה עומדים מפניה, כל שכן מפניה עצמה". דבריו הם ציטוט ישיר מן הגמרא, אך הוא מחדד שהחיוב הוא "כל זמן שמוליכו", ומכאן ההיקף הרחב של החיוב.

ובספר חסידים (סימן תשצ"ב): "כשנושאים ספר תורה, יעמדו כולם מפניו, ולא ישבו עד שינוח במקומו, כי כל זמן שהוא ביד התורה מהלכת היא, וחייבים לעמוד מפניה". לשונו מראה שהחובה היא מפני עצם תנועת התורה, ולא מפני האדם שנושאה.

במדרש דברים רבה (פרשה ט, ט): "בשעה שהיו ישראל נכנסים לבית המקדש ורואים ספר תורה נתון בארון, היו נופלים על פניהם ואומרים התורה הזאת תהיה עד בנו". מכאן מבואר שהספר עצמו מושך את העם לעמידה ולכריעה של כבוד.

בבראשית רבה (פרשה לג, א): "מפני מה עומדים לפני תלמידי חכמים? מפני שהתורה חקוקה בלבם. קל וחומר לפני ספר תורה עצמה". המדרש עושה את הק"ו שהגמרא בקידושין מביאה אם מפני לומדיה עומדים, מפניה לא כל שכן.

ובמדרש שיר השירים רבה (פרשה א): "כשם שחתן וכלה נכנסים לחופה וכל הקהל עומדים מפניהם, כך כשספר תורה נכנס למקומו כל העם עומדים מפניו". כאן המדרש ממשיך את הכנסת ספר התורה לחופה, ללמד שהיחס כלפיו הוא יחס של מורא ושמחה כאחת.

נמצא, שמדרשי חז"ל כולם מורים בקול אחד: ספר התורה איננו חפץ שולי, אלא עיקר חיות האומה. על כן מחויב כל ישראל לעמוד בפניו תמיד, והדבר מתעצם פי כמה במעמד שמחת תורה, שבו הוא נישא על זרועות הקהל ומקיף את ההיכל.

בגמרא קידושין (לג ע"א) שנינו: "איבעיה להו, מהו לעמוד מפני ספר תורה? – ופשיט ליה מק"ו: אם מפני לומדיה עומדים, מפניה לא כל שכן". הגמרא עצמה מבררת: האם ספר התורה נחשב כמי שלומד תורה? ומשיבה בק"ו אם מפני לומדיה עומדים, כל שכן שיש לעמוד מפני עצם התורה הכתובה.

ובהמשך (לג ע"ב): "הרואה ספר תורה עומד לפניו". ולא פירשה הגמרא שיעור הד' אמות או זמן מסוים, אלא משמע שמחויב לעמוד מפניו ככל דין של מורא.

במסכת מכות (כב ע"ב) מצינו: "מפני מה עומדים לפני תלמיד חכם? מפני שהתורה נמשלה לו. ספר תורה מפני כבוד התורה עצמה". נמצא שעמידה זו שייכת בעצם כבודה של תורה ולא מצד האדם הנושא אותה.

וכן בבבא מציעא (לג ע"ב): "אם מפני לומדיה עומדים, מפניה לא כל שכן" וחוזרת הגמרא על אותו ק"ו.

נמצא שדברי הראשונים כולם מצביעים על חומרת החיוב לא כקימה של הידור בלבד, אלא כקימה של מורא וכבוד מוחלט, עד שינוח הספר במקומו.

מגן אברהם (או"ח סימן קמ"ו סק"ו): "דאין צריך לעמוד אלא כשאדם נושאה, אבל כשהיא מונחת במקומה אין צריך לעמוד". דבריו מלמדים שהחיוב הוא דווקא בשעת תנועת ספר התורה. אבל כאשר היא מונחת על בימה או בארון הרי היא במקומה ואין החיוב חל.

טורי זהב (יו"ד סימן רפ"ב סק"ג): "וה"ה אם מונחת על השולחן גבוה עשרה ורחב ארבע הוי רשות אחרת ואין צריכים לעמוד, וכן כשמונח בארון הקודש. ומה שנוהגים לעמוד כשפתוח ההיכל דרך כבוד הוא". הט"ז מגדיר זאת כ"ברשות אחרת", ולכן אין חיוב גמור אלא מנהג של כבוד.

הכהן הגדול מאחיו במשנה ברורה (או"ח סימן קמ"ו ס"ק יז): "מכל מקום ראוי לעמוד אפילו כשהספר מונח בארון ופתוח, כיון דהכל עושים כן דרך כבוד". כלומר, אף שאין חיוב, מן הראוי להדר ולעמוד.

ערוך השולחן (יו"ד סימן רפ"ב סעיף ה): "יש לי מקום ספק בשמחת תורה בשעת ההקפות שנוטלים כל ספרי התורה... ולכאורה אסור ליישב עד שמחזירים אותן להיכל, ולא נהגו כן. ונראה שבין הקפה להקפה כשמחזיקים הס"ת בידיהם אין איסור ליישב, דהוי כס"ת על מקומו, אבל בשעת ההקפה מחויבים לעמוד". הוא מחלק בין שעת ההקפה עצמה שבה הספר בתנועה, שחייבים לעמוד, לבין רגעי ההפסקה שבהם הספר מוחזק ביד כאילו מונח במקומו.

כף החיים (או"ח סימן קמ"ו ס"ק כח): "ספר תורה כשהוא ביד מוליכו כל הרואים חייבים לעמוד מפניו עד ששימו אותו במקומו, וכן בשמחת תורה בהקפות מן הדין מחויבים לעמוד. ומה שאין נזהרים בזה צריך ביאור". הכף החיים תמה על מנהג העולם לשבת ומחזק שהחיוב מן הדין קיים.

רבנו יוסף חיים בבן איש חי (שנה א, פרשת תולדות, הלכה טז): "כשמוליכין ספר תורה עומדים כל הקהל מפניו, וכן בשמחת תורה בהקפות, מן הדין מחויבים לעמוד, ואע"פ שאין

המנהג כן לא יפה הם עושים". לשונו חריפה, והוא מציין במפורש את ההקפות.

החיד"א (ברכי יוסף יו"ד סימן רפ"ב סק"א): "כל שיש תנועה בספר תורה חייב לעמוד מפניו, ואין חילוק אם הוא דרך הכנסת ספר תורה או דרך שמחת תורה". החיד"א מחיל את החיוב על כל מצב שבו הספר בתנועה.

ערוך לנר (קידושין לג ע"א): "יש לחלק בין תלמיד חכם לספר תורה, שתלמיד חכם אין החיוב אלא בהידור, אבל ספר תורה חיובו במורא, ועל כן חייב לעמוד אף כשיש חסרון כיס". כאן הוא מחדש שהחיוב בספר תורה דומה לרבו מובהק, ולכן גובר גם על טעמים שפוטרים מתלמיד חכם.

נמצא, שכל האחרונים העלו מתח: מצד הדין ספר תורה בהקפות מחייב עמידה, שכן הוא בתנועה. מצד המנהג רבים יושבים בין ההקפות. חלקם הסבירו שזה נחשב "מקומו", וחלקם ראו בכך מנהג שקשה להעמידו על יסוד.

נפקא מינות מעשיות רבות עולות מתוך כל הדיון: האחת, עצם זמן החיוב: האם חייבים לעמוד במשך כל זמן ההקפות, או רק בעת שהספר בתנועה? לדעת הערוך השולחן בשעת הריקוד והמעגלים חייבים לעמוד, אך כשמחזיקים הספר ביד במנוחה רשאים לשבת. לשיטת הכף החיים והבן איש חי גם בשעת ההקפות עצמן מן הדין חייבים לעמוד, ומה שאין העולם נזהרים בזה צריך ביאור.

השנייה, עמידה בין הקפה להקפה: לפי הערוך השולחן, ברגעי ההפסקה שמחזיקים את הספר בידיהם ולא בתנועה מותר לשבת, דהוי כספר מונח במקומו. אבל לדעת החיד"א כל זמן שהספר איננו במקומו הקבוע (בארון) יש חיוב עמידה.

השלישית, הגדרת החיוב: אם דינו כעמידה לפני תלמיד חכם אפשר לומר שחיובו קימה של הידור, ויש מקומות לפטור (כגון חסרון כיס). אך אם דינו כרבו מובהק אזי החיוב הוא קימה של מורא, ואין פטור אפילו בבית מרחץ או בחסרון כיס. הערוך לנר והגרי"ז ביארו שבספר תורה מדובר בקימה של מורא, וחיובו חמור.

הרביעית, עמידה כשספר התורה על הבימה: לפי הט"ז והמג"א כשהספר מונח על הבימה אין חיוב לעמוד. לכן בשעת ההקפות, כשהספר מונח על השולחן לרגע, אין חובה לעמוד. אבל כל זמן שהוא נישא ביד חיוב גמור לעמוד.

גם לנשמה

מגיע אוכל

חקירות הגות
מחשבה חידושים
ואקטואליה
על פי סדר
פרשיות השבוע

שייך לברית הזאת, אני נכלל
בעדות הנצח של התורה.

בשעת ההקפות, כל ספרי התורה
נישאים על הזרועות. זוהי תמונה
של עם שלם הנושא את תורתו.

השמחה רבה, אך העמידה מלמדת
שהתורה אינה נישאת בידינו בלבד היא נושאת
אותנו. כוחה של התורה להעמיד אותנו,
וממילא כשאנו עומדים לפניו, אנו מגלים את
האמת: היא מקור חיינו.

בעומק הקבלי, כתבי האר"י מלמדים כי בספר
תורה חבוי אור האצילות, וכל אות ואות
מקשרת את ישראל לשורש נשמתו. לכן
העמידה איננה רק גדר הלכתי, אלא מעשה של
התקשרות קימה היא התייצבות הנשמה מול
האור האלוקי.

העמידה גם מבטאת את רעיון הנצח: כל עוד
ספר התורה בידינו, גם אם אנחנו בגלות, גם אם
אנו מוקפים אויבים, אנו עומדים. אין ישיבה,
אין ניתוק. עם ישראל עומד לדורי דורות מפני
התורה, כי היא מחזיקה אותנו בחיים.

זהו עומק שמחת תורה: השמחה איננה הוללות
חולפת אלא עדות נצח, שהתורה חיה בתוכנו.
לכן העמידה איננה רק כבוד חיצוני אלא גילוי
פנימי ההודאה שבלב, שהתורה היא מעל הכול,
והיא נצחית.

העמידה בפני ספר התורה בשעת ההקפות
איננה רק הלכה יבשה, אלא קריאה חיה לאדם
כיצד לעמוד בחייו. כשם שאתה נדרש לעמוד
מפני ספר התורה כך עליך לעמוד גם בפני
התורה בחיי היום יום. כשאתה נתקל בפסוק
שדורש ממך שינוי, במצווה שמחייבת אותך,
במוסר נוקב שמזעזע אותך אל תישאר יושב
באדישות. קום! עמוד! הראה לתורה שאתה
נענה לקריאתה.

עוד יש ללמוד: אם אנו מחויבים לעמוד בפני
ספר התורה גם בשעה של שמחה, קל וחומר
בחיים עצמם. שמחת תורה איננה רק ריקוד
שנגמר, אלא שיעור מתמשך גם כשאתה שקוע
בשמחות פרטיות, חתונה, ברכה, הצלחה אל
תשכח את מורא התורה. התורה צריכה להיות
מעל כל שמחה אישית.

המוסר נוגע גם ליחס לחבר. כשם שאתה קם
לכבוד ספר התורה כך עליך לעמוד לכבוד צלם
אלוקים שבאדם. לכבד את זולתך, לתת לו

החמישית, מנהג העולם: רבים נוהגים לשבת
חלק מההקפות. יש מי שמבאר שהציבור תופס
את כל זמן ההקפות כמקום קבוע של הספר,
ולכן מותר לשבת. אחרים אומרים שזו הנהגה
שלא כדין, אלא שנפוצה מחמת טורח הציבור.

השישית, חיוב נשים וקטנים: כיוון שחיוב
העמידה בפני ספר תורה נובע מ"מורא התורה",
גם נשים וקטנים בכלל החיוב, ולא רק תלמידי
חכמים. ממילא בהקפות עליהם לעמוד כמו
שאר הציבור.

השביעית, הבדל בין ספר תורה לאדם
המחזיקו: לדעת רוב הפוסקים, החיוב הוא
מפני הספר עצמו ולא מפני הנושא. לכן גם אם
הנושא הוא קטן החיוב בעמידה במקומו קיים.

יש כאן רעיון נשגב. דווקא בשעת ההקפות,
כשהשמחה פורצת גבולות, התורה מורה לנו:
אל תשכח את המורא. הרגליים רוקדות,
הידיים מוחאות כף, השירה ממריאה, אך הלב
חייב לדעת ספר התורה איננו סתם דגל בידינו,
אלא הוא נשמת חיינו. ולכן מחייב הוא אותנו
לעמוד ביראה, גם בתוך המחול.

העמידה מלמדת שהכבוד לתורה קודם לכל.
אפשר לשמות, אפשר לרקוד, אבל הכול מתוך
תחושת גודל וקדושה. התורה איננה כלי בידינו
לשמחה היא עצם השמחה, היא מקור החיים.
העמידה מזכירה לנו שהשמחה אינה חסרת
גבולות, אלא עטופה בכבוד ובמעמד.

ומכאן גם עומק נוסף: פעמים רבות בחיים אנו
נסחפים בשמחות, ולעיתים עלולים לשכוח את
העיקר. חובת העמידה בהקפות אומרת לנו גם
בשיא הריקוד, עצור רגע ועמוד ביראה. למד את
עצמך שגם בתוך סערת החיים, בתוך שיא
השמחה והצלחתך, אל תשכח את המבט של
מורא התורה, את היסוד שלא נפרד לעולם.

זוהי תנועה כפולה שמחה ללא גבול, ומורא ללא
הפסק. שמחת תורה איננה שמחה של הוללות,
אלא שמחה של קדושה. העמידה בפני ספר
התורה בשעת ההקפות היא תזכורת חיה:
התורה היא לא רק סיבה לריקוד, אלא היא
עצמה המלך שבשדה, שלפניו כולנו עומדים.

והעיון לעומק מגלה כאן עומק נצחי: ספר
התורה איננו ספר בלבד, אלא הוא מעמד נבואי
מתמשך "אנכי ה' אלוקיך" החקוק לדורות.
כשיהודי עומד לפניו, הוא בעצם מעיד: אני

החמישית, התחדשות בכל יום: כשם שבהקפות אין די בישיבה נינוחה אלא יש צורך בעמידה מחודשת מול כל הקפה, כך בחיים כל יום מזמן לך "ספר תורה" חדש, כל יום מזמן לך מפגש עם התורה, ועליך לעמוד מולו ביראה מחודשת.

השישית, חינוך לדורות: להרגיל את הילדים שכבוד התורה איננו רק בריקוד ובשמחה, אלא גם בעמידה ובהדר. בכך אנו מחנכים אותם שהתורה מלווה אותנו בכל מצב גם בשיא השמחה וגם בשעת הרצינות.

עיקר העניין: נתבאר כי חיוב העמידה בפני ספר תורה יסודו בגמרא בקידושין, ונפסק להלכה בשולחן ערוך: כל זמן שספר התורה נישא ממקומו חייבים לעמוד עד שיגיע למקומו או יתכסה מן העין. הראשונים והאחרונים חקרו האם דינו כעמידה בפני תלמיד חכם שהיא קימה של הידור, או כעמידה בפני רבו מובהק שהיא קימה של מורא. רבים הכריעו שהוא חיוב מורא ממש, וחומרתו גדולה.

לענין שמחת תורה ערוך השולחן הסתפק, האם יש חיוב לעמוד במשך כל ההקפות, או שמא בין הקפה להקפה כשהספר מוחזק ביד כאילו במקומו מותר לשבת. הכף החיים והבן איש חי כתבו בפירוש שחייבים לעמוד גם בשעת ההקפות, והמנהג להקל טעון ביאור. נמצא שלדינא יש כאן מקום להחמיר ולעמוד כל זמן שהספר בתנועה, ובוודאי שהראוי ליראי ה' לנהוג כך, כדי לגלות מורא התורה גם בתוך השמחה.

ההקפות סוערות, רגליים רוקדות, הלב מתרונן. אבל אז מתייצבת התורה ואומרת: עמוד! כי אינני רק סיבת השמחה אני מלכת השמחה. אני לא עוד דגל בידך אני הדגל שאתה נושא בלבך. לכן כשאתה רוקד, זכור גם לעמוד. עמוד ביראה מול התורה, גם בתוך מעגלי השירה. כך שמחת תורה מגלה לנו סוד נצח ישראל: שמחה שאין לה גבול, עטופה ביראה שאין לה הפסק.

הרגשה של חשיבות. מי שמתרגל לעמוד לפני התורה, יתרגל גם לעמוד לפני כבוד חברו.

ובמישור הפנימי: העמידה מבטאת דריכות. אל תחיה ישיבה שאננה, קהה, עייפה. חיי תורה דורשים עמידה דריכות מתמדת, מוכנות להיענות לקריאה האלוקית. כך הופכת שמחת תורה לשיעור מוסרי עמוק: חייך עצמם צריכים להיות עמידה מתמדת לפני נוכחות התורה.

ומכאן ניקח עמנו תובנות לחיי היום יום מתוך חיוב העמידה בפני ספר תורה בהקפות: האחת, חיים בדריכות מתמדת: כשם שההלכה מחייבת אותנו לעמוד ביראת כבוד מול ספר התורה, כך בחיי היום יום עלינו לעמוד דרוכים מול אתגרי החיים. לא להתרשל, לא להיסחף בקלות, אלא להיות בעמידה ערים לקריאה הרוחנית שמסביבנו.

השנייה, כבוד לספרי קודש: ההלכה על ספר תורה בהקפות מחייבת אותנו לשים לב גם לסידור, לחומש, למשנה. אם אנו נדרשים לעמוד בפני ספר התורה, קל וחומר שעלינו לשמור בקפדנות על קדושת כל ספר קודש לא להניחו בביזיון, לא להניח עליו חפצים, לנהוג בו ברעדה.

השלישית, כבוד לאדם: מי שמתרגל לעמוד לפני ספר התורה, יידע גם לעמוד בפני אדם אחר לכבד את זולתו, לא לזלזל בו. אם התורה מחייבת עמידה, צלם אלוקים שבאדם ודאי מחייב יחס של כבוד.

הרביעית, איזון בין שמחה למורא: בהקפות אנו רוקדים, אך גם נדרשים לעמוד. כך גם בחיי היום יום מותר לשמוח, מותר לשיר, אך הכול מתוך גבולות של יראת שמים. השמחה איננה סותרת את המורא, אלא מאזנת אותו.

28. בחול המועד כאשר יורד גשם האם יכול לשבת עם מטריה בסוכה ולברך ליישב בסוכה?

29. כאשר יורד גשם בסוכה שלו ובסוכה אחרת לא יורד גשם האם יכול לברך ליישב בסוכה?

30. מדוע סוכות נקראת 'סוכת דוד' ושמיני עצרת 'בית יעקב'?

31. מדוע פטרה התורה מצטער רק במצוות סוכה ולא בשאר מצוות?

32. מי שיש לו מקום בסוכה או לבנו הקטן שהגיע לחינוך או לבנו הגדול למי יש לו חיוב לתת?

גם לנשמה מגיע אוכל

חקירות הגות
מחשבה חידודים
ואקטואליה
על פי סדר
פרשיות השבוע

33. האם מותר לתלות קישוטי סוכה ע"י גוי או ילד קטן?

34. אדם שמסופק האם בירך ליישב בסוכה בסוכות האם צריך לחזור ולברך?

35. האם חייבים להשאיר את השולחן בסוכה בשעת השינה?

36. האם באמצע הסעודה בסוכה מותר לצאת עם אוכל שבפיו מחוץ לסוכה או עם

שתיה?

37. בית הכנסת אסור כקפנדריא ומה דינה של הסוכה?

38. האם כל גשם בסוכות הוא סימן קללה או שרק בראשון לחג?

39. כאשר החזאים אומרים שירד גשם בליל סוכות האם מותר לישון מחוץ לסוכה?

40. בחול המועד כאשר יורד גשם האם יכול לשבת עם מטריה בסוכה ולברך ליישב בסוכה?

41. כאשר יורד גשם בסוכה שלו ובסוכה אחרת לא יורד גשם האם יכול לברך ליישב בסוכה?

42. האם צריך להריח האתרוג של מצוה כשנוטלים אותו או יש איסור והאם צריך לברך על הריח?

43. כשהשולחן בורח אל מחוץ לסוכה, ראשו ורובו בסוכה אך השולחן בבית, האם הישיבה

היא מצוה או שמא היא רק אשליה?

44. ניסוך המים או ענני הכבוד מה מקור השמחה היתירה בחג הסוכות?

45. לולב בכל שבעה חיוב המקום או חיוב העלייה האם בזמן הזה ירושלים שונה משאר ערי ישראל?

46. מדוע דוקא חכמי ישראל הם שרקדו בשמחת בית השואבה והמון העם צופים?

47. מדוע סיום התורה נקבע דווקא בשמחת תורה?

48. "האם שמיני עצרת היום שבו השמחה עצמה היא המצווה?"

49. מדוע לא מניחים לתורה לנוח? סוד ההתחלה מיד לאחר הסיום

"גם לנשמה מגיע אוכל" השאלה היא – מי ישים את זה על השולחן?

סדרת הספרים שתפתח לבכם ותשביע את נשמתכם – יוצאת לאור!

בקרב בעז"ה תושלם סדרת הספרים הייחודית

"גם לנשמה מגיע אוכל"

חמישה כרכים מעוררי עומק על התורה, ושלושה כרכים מלאי טעם על המועדים, העוסקים בשאלות, רעיונות, פנינים וחקירות המוגשים בשפה חיה, עם עומק ודיוק הלכתי. כעת – זו ההזדמנות שלך להיות שותף בהוצאת הסדרה ולהיות שותף בזיכוי הרבים! ניתן להקדיש: מהדורה שלמה כרך בודד פרשת שבוע לפי תאריך היארצייט להנצחת קרוביכם, או להצלחה שלום בית, זש"ק...

לפרטים הרב יוסף ויצמן: 052-8144488

