חלק א

**ארבעת המינים זה הקב"ה**

רבי עקיבא אומר: "פרי עץ הדר" זה הקב"ה, שכתוב בו "הוד והדר לבשת"[[1]](#footnote-1); "כפֹת תמרים" זה הקב"ה; שכתוב בו "צדיק כתמר יפרח"[[2]](#footnote-2); "וענף עץ עבות" זה הקב"ה, דכתיב "והוא עֹמד בין ההדסים"[[3]](#footnote-3); "וערבי נחל" זה הקב"ה, דכתיב ביה "סֹלו לרוכב בערבות בי-ה שמו"[[4]](#footnote-4).

ארבעה מיני אחדות

טעמים ורמזים רבים נאמרו בענין ארבעת המינים, וכולם מטרתם להסביר כיצד ארבעה פרטים שונים זה מזה מייצגים ביחד מכלול שלם, וכיצד כל אחד מהם מגלה צד שונה של שלמות אחת. אבל המדרש שבראש דברינו אינו מגלה בארבעת המינים רק ארבעה חלקים של שלם, אלא רואה כל מין ומין בפני עצמו כרומז לקב"ה, ואם כך, אזי גם כל מין ומין לחוד מייצג שלמות. לפי הסתכלות כזאת ארבעת המינים יחדיו מביעים שלמות של שלמויות. מבט שכזה מוביל אותנו לרמזיו של אדמו"ר הזקן בסידורו, בבואו לאפיין את ארבעת המינים. אדמו"ר הזקן מזהה בכל מין ומין פן מיוחד של אחדות:

הנה ידוע בדברי רז"ל שהאתרוג נקרא פרי עץ הדר מפני שדר באילנו משנה לשנה… והנה אחר שנתבאר למעלה בשרש בחינת האתרוג למעלה, שהוא רק בחינת היחוד והתכללות הנקרא אחדות, והוא במה שהאתרוג מקבל מכל שינויי עתים ההפכים דקור וחום כנ"ל, ככה יובן גם כן בענין הלולב, ומיניו הדס וערבה, שהוא גם כן רק בחינת היחוד וההתכללות שנקרא אחדות, דהנה אנו רואים שהאילן שנקרא דקל, שהוא הנקרא תמר, וכמו שכתוב "כפֹת תמרים", הוא מובדל מכל שאר האילנות שבעולם בדבר אחד, והוא בגידול ענפי האילן, שבכל האילנות כל ענפיהן יוצאים מפורדים זה מזה, זה לכאן וזה לכאן… ואי אפשר בשום אופן לחבר הענפים יחד, כי זה נוטה התפשטותו לצד הימין במקורן, וזה לצד שמאל ביותר כו', אבל ענפי האילן שנקרא דקל ותמר, שהוא הנקרא לולב, הרי אנו רואים שענפיו גדלים באחדות ובאחוה זה עם זה, דהיינו שכל אחד יוצא גידולו בדבוק לחברו זה עם זה, ובהתאחדות גדולה, עד שכולם מיוחדים כגוף אחד… והוא מפני שדרתו של לולב שמגדל העלין כלפי מעלה… וכמו כן במיני הלולב, שהוא ההדס, שנקרא ענף עץ עבות, ואמרו רז"ל שענפיו חופין את עציו כו', דהיינו דוקא תלתא בחד קינא כו', ואחד עולה ומכסה על שנים, שהוא רק בחינת היחוד והחיבור להתחבר כולן יחד, שלא יהיה פירוד בין הדבקים כלל וכלל; וכמו כן הערבה, שנקרא ערבי נחל… ונקרא "אחוונא" מפני שגדלים באחוה…

נסכם:

ההדס – כל שלשה עלים שלו צריכים לצאת מקן אחד, כדי שיחשב "עבות".

הערבה – נקראת בארמית "אחוונא", כלומר "אחיות", מפני שהערבות גדלות צפופות ואולי גם מפני הרשרוש שביניהן (ונראה כי גם "ערבות" בעברית פירושן ערבוב).

הלולב – כל העלים צמודים וכפותים לשדרה (אף עץ התמר ממנו ניטל הלולב, צורת גידולו יוצאת דופן לעומת שאר העצים. מתיחד הוא בגזע אחד מרכזי ממנו צומחות כפותיו לכל עבר, ואין לו ענפים כלשאר העצים).

האתרוג – דר באילנו משנה לשנה (וגם גדל על כל מים). כלומר, אינו נמצא על העץ רק בעונה מסוימת אלא כל עונות השנה נותנות בו את אותותיהן (גם מסוגל לגדול בתנאים ובמקומות שונים[[5]](#footnote-5) ).

כעת, לאחר שהבחנו בסימני האחדות שיש בכל מין, בכל זאת לא נקפוץ לומר כי כל אחדות כזאת מבטאת ישירות את אחדות ה'. גם אין זה הולם את הפסוקים המובאים במדרש שהובא לעיל, מפני שעל ההדסים לא נרמז בפסוק כי ה' זהה איתם (בחינת "זה הקב"ה"), אלא כי עומד ביניהם, וכן על הערבות נרמז שהן מרכבה לה' ולא ה' עצמו, וכן על האתרוג נרמז כי הינו לבוש לה'. רק על הלולב נרמז כי זהה הוא עם צדיקו של עולם, כפי שעוד יתבאר בעז"ה לקמן.

לכן נתחיל להסביר את רמזי האחדות כצורות שונות של אחדות ישראל. משם נוכל אחר כך לעלות ולראות כיצד בפנימיותן מתגלה מפנים שונות אחדותו-יחידותו של אלקי ישראל, והוא הוא המייחדם (פנימיות של דבר, היינו הענין המחיה אותו, ומלכד את איבריו לכלל אורגן).

להמחיש אחדות דרך אחדות ישראל הוא הדבר המתבקש ביותר, מפני שבתודעתו של כל אחד מאיתנו קיימת המתיחות בין הזדהותו כאיש ישראל, ו"כל ישראל חברים", לבין הזדהותו עם פלג מסוים בעם – פלג המצוי במחלוקת עם אחרים. לכן גם חיה בלבו של כל אחד מאתנו התפילה לקיבוץ גלויות. אבל לעניננו, בהיותנו עוסקים בארבעת המינים, הקשר לקיבוץ פזורם של ישראל אינו רק מתבקש, אלא כמעט מפורש בחז"ל (ולא רק במדרשם הידוע על ארבע המדרגות בישראל, אלו שיש בהם תורה ואין בהם מעשים טובים וכו'), שכן חז"ל למדו[[6]](#footnote-6) היכן לנענע בארבעת המינים בהלל מן הפסוקים בדברי הימים[[7]](#footnote-7): "אז ירננו עצי היער מלפני הוי'… הודו להוי' כי טוב כי לעולם חסדו, ואמרו הושיענו אלהי ישענו…", משמע שמנענעים ב"הודו לה'" וב"אנא הושיעה נא", זו רינתם של עצי היער. ושם המשך הפסוק הוא: "וקבצנו והצילנו מן הגוים להודות לשם קדשך…". אם כך, עצי היער – הם ארבעת המינים – מרננים ומבקשים ישועה על קיבוץ גלויות.

ולגופם של דברים:

ההדס: שלשה עלים יוצאים מקן אחד. ההדס מרמז לאחדות של שרש משותף. אמנם יש התפצלויות וריבוי ופרוד, אבל ניתן להריח ולגשש ולזהות כי "בנים אתם להוי' אלהיכם"[[8]](#footnote-8), ו'אב אחד לכֻלָּנו'. נקודת היהדות המשותפת מדיפה ריח טוב, ומבצבצת מבעד למציאות השטחית המדודה במידות אנוש, זו המזדקרת לעין ממבט ראשון.

ומדוע משולה הנקודה היהודית – אשר היא בעצם הנקודה המשותפת – לריח? חוש הריח הוא המכוון כנגד חוש הגישוש, כידוע. כאשר הויה ונוכחות שהיתה, מתעלמת מן העין, ומפנה מקום להויה אחרת לבוא, נותרים בכל זאת רשמים ועקבות מן ההויה הקדמונית, הראשונית יותר. אותם רשמים, שאינם משתלטים על המציאות החדשה ואינם דוחים אותה, משולים לריח (גם בגלל שפעמים רבות נותר ריח לאחר שהמראה הברור הסתלק, וגם בגלל אופיו של הריח עצמו, שיכול שישאר ממנו מעט).

אם הרשמים הללו מושכים ורומזים להפנות אליהם תשומת לב, כאומרים: נחבאתי כדי שתחפשוני (– "הצמצום אינו כפשוטו"), הרי אפשר להמשילם לריח טוב ומושך. כך אפשר לתאר כי גם מכל יהודי נודף ריח טוב ומושך – הוא הרושם שנותר בכל בן ישראל כי נשמתו היא חלק אלוק ממעל, למעלה ממדידה והגבלה, אף כי בפועל ניצב לפנינו יצור מיצורי העולם הזה. ובמילים פשוטות יותר: כשמתסכלים על יהודי פשוט, יותר טבעי לומר עליו כי הוא מריח טוב, מאשר שהוא נראה טוב או נשמע טוב.

על כן, מפני שאחדות זאת הינה בחינת תגלית ביחס לראיה השטחית, ראוי לה להתבטא בפועל בתקון המבט והראִיה על הפרט ועל הכלל, בתקון העינים. כלומר, בעקבות הריח נמשכת העין להביט על הזולת בעין טובה ולדון אותו לכף זכות. 'מאיר לי' כי נקודת הזכות אצל הלה היא העיקר אצלו (עיקר בעברית פירושו שרש ומוצא), ונכון שתכריע ותקבע את כלל ההתיחסות אליו. מפני שההדס רומז לאחדות שמתבטאת בפועל בעינים טובות, בהן מביטים כולם בכולם, נדמו עליו לעינים, כדברי חז"ל[[9]](#footnote-9), [[10]](#footnote-10).

לאור האמור יעלה בידנו הסבר מדוע ההדס משולש. ראיה הבאה בעקבות ריח ראוי לה להיות ראיה צנועה ולא בוטה וישירה, כזו שאינה דוחקת לגלות את כל הסודות (ובזה בעצם כופרת בסוד). הריח מבטא ענינים שיפה להם חן של צניעות. המיוחד בצורת המשולש הוא בכך שאין בה מקבילים, ושום צד אינו ניצב ישירות נוכח השני (בחינת "מה טֹבוּ אֹהליך יעקב", שלא היו פתחי אהלי ישראל מכוונים זה כנגד זה[[11]](#footnote-11)). דוקא כאשר ההסתכלות אינה ישירה, בבחינת 'ראיה ריחנית', באים לטוב עין זה על זה.

הערבה: כאן האחדות מעורפלת יותר, מורגשת היא דרך הערבוביא. זו האחדות של החיים בפועל, כאשר כולם מתחככים בכולם, ומסלול החיים של כל אחד חוצה את זה של רעהו. אחדות מסוג זה נטולה טעם וריח, וכביכול אין מורגשים בתוכה שום יחידות ושום שלימות ותואם שלמעלה מריבוי. אין מורגשת הנקודה הנעלמת המחיה. אם רוצים להמתיק את הערבוב, כך שלא ירגיש היחיד את עצמו חי בתוך מערבולת מנוכרת ומסוכנת, צריך להתחיל בהידברות. חז"ל אמרו כי עלי הערבה דומים לשפתיים, וכאמור לעיל, נראה ששמותיה באו לה מפני הרשרוש והרחש בין העלים, וגם זה מזכיר דיבור.

הדיבורים הם מאמץ למצוא שפה משותפת ועניין משותף עם האחרים, ולהנצל מהבדידות וממלחמת הכל בכל. דא עקא, שאחרי כל המאמצים וכל הנסיונות לגשש אחר מכנה משותף – בין כל אלה שעל כרחם גדלים אחד ליד השני ומתחככים זה בזה ללא הרף – נשאר טעם מר בפה. מרגישים שהכל מן השפה ולחוץ. הכל ארעי וחולף, מועיל להציל את הרגע והזמן הקרוב, אבל אחר כך, אם נסמוך רק על מלט הדיבורים וההבנות וההתחשבויות, עתיד הוא להתפורר, ואתו יתפוררו כל אלו ששמו מבטחם בו. על כן ציינו חז"ל כי הערבה כמושה היא ונובלת במהרה.

הענין נראה דומה לשיחות שלום. רוצים שיחות שלום כי מאמינים שהדיבורים יגשרו על הפערים ויאפשרו לחיות זה לצידו של זה, ואפילו זה בשיתוף עם זה. אבל באמת יודעים עד כמה הענין מוגבל, עד כמה אין בכחן של השיחות הללו לרדת לשרשי המחלוקת, ולתת פתרונות מהותיים, וממילא עד כמה ההסכמות שמושגות הינן זמניות ועתידות להתפורר (והאמור כאן נכון ביחס לכל השיטה הדמוקרטית, כמובן למעיין).

אף על פי כן, בפנימיות אין להשוות בין שיחתם של ישראל, אשר באמת היא מין שיחת חולין של תלמיד חכם, ועליה אמרו חז"ל "ועלהו לא יבול"[[12]](#footnote-12), לבין שיחה בטלה של כל עם ולשון. הראשונה יונקת מאמון עיור שבאמת איננו נפרדים בשרשנו, למרות שאין לכך 'סימנים בשטח' מ'נקודת מבטה' והויתה של הערבה (וממילא גם אין שום בהירות היכן לחפש את המכנה המשותף), ואילו על השניה מרחף צל ההתנשאות וגבהות הלב של כל אחד מן המשתתפים, וטורא בטורא לא פגע. לעומת שיחת העמים שהיא מן השפה ולחוץ, שיחת ישראל הינה "שפת אמת תִּכּוֹן לעד"[[13]](#footnote-13). ובהמשך דברינו עוד נשוב לשבת על מדוכה זו[[14]](#footnote-14).

הלולב: עלי הלולב, הכפופים לשדרתו הזקופה, מרמזים לאחדות של גאוה פנימית, לחוט שדרה משותף המלכד את כולם מסביבו. מה שמלכד כאן את האנשים אינו קבלת עולן של עובדות החיים אשר עירבו את כל היחידים שכאן בסירה אחת ללא כל טעם (וריח) ברור. גם אין מדובר כאן על ביסום הריבוי הזה על ידי התגלית שאב אחד לכולנו ומשורש אחד התפצלנו. כאן מדובר כי כולם שותפים לאותו סוד טמיר, ואותו סוד הוא הוא עיקר מאוייהם וטעם חייהם, ולולא שהיתה לחייהם נגיעה כלשהי, לפחות כחודה של מחט, באותו טעם סודי, לא היו שוים בעיניהם מאומה.

יש כאן מין התנשאות והגבהה ביחס לכל האחרים, המסוגלים להסתפק בחיים הנגלים כפי שהם, ונטולי יומרה הם מלבקוע את היש הגלוי ומלערער על תוקפו. אמנם, זוהי התנשאות שממילא. כלומר, אין ההתנשאות הזאת התפארות חיצונית המחפשת את התפעלותם וקנאתם של האחרים והמתחיה מהן, אלא אדרבא, כאן מדובר על גובה אחר של נפש, אשר הזרים אינם יודעים אותו ואין להם השגה בו (מעין דוגמא לדוגמא לפער כזה הוא הפער בין מי שהתאהב פעם בחייו, לבין מי שלא בא בסודה של האהבה. ודוגמא נוספת: קבוצת אנשים השואפת וחותרת לעצמאות – למשל מחתרת – בעוד בחברה הסובבת אותה כלל אין חולמים על אפשרות כזאת, והשעבוד לזרים נראה לכולם מציאות טבעית שאין עליה עוררים)[[15]](#footnote-15).

כתוב בסה"ק כי הלולב הבולט הוא בחינת תפילין של ראש, עליהן נאמר "וראו כל עמי הארץ כי שם הוי' נקרא עליך ויראו ממך"[[16]](#footnote-16). הזדהותם של ישראל עם ה', וחדוותם לבטל כל ישות חיצונית ונבראת לטובת התנוצצות אלקות, נותנות להם תוקף שאין כיוצא בו. זהו תוקף שמטיל יראה על הזרים העומדים משתאים מבחוץ, ואינם מבינים בדיוק במה מדובר.

לפיכך אפשר לראות בצורתו של הלולב שני כיוונים הפוכים, אחד נסתר ואחד נגלה. בנסתר – כמבואר בסה"ק – דומה הוא לשרביט הזהב המושט אלינו מלמעלה, מתיר לנו לנגוע בקצהו ולבוא לתוך חדרי המלך הפנימיים. ובנגלה – כמבואר במדרשים – הריהו חרב נצחון, "דידן נצח"[[17]](#footnote-17), נצחון נצחי האחוז במה שלמעלה מהזמן, ועל כן פגעי הזמן – הממחישים היטב את מוגבלותה של הבריאה[[18]](#footnote-18) – לא יוכלו לו.

אפשר לרמוז, כי כל חג משלשת הרגלים פותח את התיבה **חג** להיות ראשי תבות לפי ענינו. **חג** הפסח הוא **חמלה גדולה** שחמל ה' על עמו הנתון במ"ט שערי טומאה, ובא וגאלם[[19]](#footnote-19). ב**חג** השבועות זכינו ל**חמדה גנוזה**, כאשר עלה משה למרום ושבה שבי. וב**חג** הסוכות אוחזים אנו ב**חרב גאוה**. גאות ה' שבנו היא חרבנו, כפי שקוראים בתורה בשמחת תורה – חיתומו ושיאו של סוכות – את חיתומם ושיאם של דברי משה: "אשריך ישראל, מי כמוך עם נושע בהוי' [בחינת הנענועים ב"אנא הוי' הושיעה נא"], ואשר חרב גַּאֲוָתֶךָ[[20]](#footnote-20)". וראה לקמן שהלולב הוא עיקר ארבעת המינים.

האתרוג: האתרוג נערך ביחס ללולב בדרך כלל ביחס של זמן לעומת נצח (כפי שיורחב להלן), של נקבה לעומת זכר, של לב לעומת ראש (כמו תפילין של יד שמאל שכנגד הלב, לעומת תפילין של ראש); ועל כן לולב ניטל בצד ימין המשפיע ואתרוג בצד שמאל הכונס אל הלב[[21]](#footnote-21). ובמילים אחרות: לולב הוא רצוא אל ה' ואל המהות שלי, אל שרשי, ואתרוג הוא שוב אל הלב, אל ה'אני לכשעצמי', אל מציאותי שבפועל. "אשיב אל לבי". על כן האתרוג דומה ללב. וככל שיש יותר זיקה אל ה"רצוא", אל הרצוי והאמיתי, כך בעת ה"שוב" מתברר עד כמה עגום המצוי, ורחוק מכל זה בפועל. לפי ערך **הגאות**, כך מידת **השפל**. חושבנא דדֵין כחושבנא דדֵין[[22]](#footnote-22).

לפיכך, אם תארנו את אחדות הלולב כאחדות של גאוה פנימית משותפת, של חוט שדרה סמוי, נדמה כעת את האתרוג לאחדות של שפלות פנימית משותפת, של סבל משותף.

לעיל התבאר כי האחדות המרומזת באתרוג היא יכולתו לספוג את כל עונות השנה ותמורותיהן. רבות מדובר בספרים על מידת ההשתוות[[23]](#footnote-23), על היכולת לקבל בשויון את הטוב ואת הרע, אבל יש להבחין בין שויון נפש שלילי להשתוות מתוקנת. לפעמים היכולת של האדם שלא להנזק מפגעי הזמן, ולעבור בשלום את הצרות העטות עליו, היא בעצם טיפוח של אדישות, של זלזול וביטול חשיבות ביחס לכל מה שמחוך לעולמו הפנימי שבינו לבין עצמו, ולפיכך אין זו אלא גאוה.

(ואכן גם בזה תיתכן נקודה של אמת, כפי שדובר לעיל על הלולב, אך אדישות ובטול כאלו הינם ראויים רק כאשר הגישה ההיא 'לולבית', כאשר האדם חותר בתוקף ועוז לקראת ה', בלא לפנות לאחור ולצדדים, רק המטרה לנגד עיניו ורק היא ממלאת אותו. אז יש מקום לבטל בלבו את כל המונעים. אבל כאשר הגישה היא 'אתרוגית', כאשר מביט על הכל אליבא דנפשיה, ואז אינו באמצע דרך אלא במרכז המעגל, ה'אני' שלו הוא העומד במרכז, מנין יוכל לשאוב כח אמיתי לזלזול ברע המגיח אליו ותוקף אותו?! מנין הבטחון שהאדם כפי שהוא אדם (במציאותו ולא במהותו), יותר נצחי ומנצח מן הלוחמים בו?! אין זו אלא גאוה צרת מוחין וטומנת ראשה בחול. יותר נכון לו אז לצייר את מצבו ואת מרכזיותו כמי שיושב בתחתית הקונוס ולא בראש הפירמידה.)

אבל כאן אין מדובר בשויון נפש המצליח להתעלם מן הצרות. כאן מדובר להיפך, בהשתוות שמתוך שפלות פנימית, המשוה את כל העיתים לטובה. "כל מה דעביד רחמנא לטב עביד"[[24]](#footnote-24). מי שנמצא בשפלות פנימית מקבל את כל היסורים באהבה, כי יודע הוא שנזקק לתקון. מי שלבו חלל בקרבו, ואינו "חי הנושא את עצמו" בשאננות, ודאי שאינו מבטל את המציאות הסובבת אותו. רגיש הוא לכל התמורות, וכל מגע שלו עם החוץ מותיר בו את רישומיו וחורץ בו את חריציו, אלא שמפני הכרתו את עומק צרת נפשו והיותה גולה מעל שולחן אביה, מהנהן הוא לכל הגלים שמתגלגלים ובאים עליו. יודע הוא לפרש אותם כתשומת לב מפורטת מן ה' כדי לתקנו ולהטיבו באחריתו. כל צרה מתפרשת אז כמתקוממת על בליטת יתר, וכל טובה כחסד חינם למי שאינו ראוי לו. והלב הרך סופג את כל אלה ופתוח לכל אלה, ומתמלא שקערוריות של שפלות ובליטות של הכרת תודה.

ובכן, עלה בידנו כי היכולת לאחד את התמורות פירושה היכולת לארוג את כל התפקודים והתגובות שביחס לתמורות הללו לכלל מלבוש הולם ללב נשבר. לבוש כזה, עם כל מתינותו ורכותו, ודוקא בגללה, יפה הוא עד מאד. מצאנו בספר משלי שני פסוקים שמתבקש לעשות ביניהם גזרה שוה: "אשת חן תתמֹך כבוד"[[25]](#footnote-25), "ושפל רוח יתמֹך כבוד"[[26]](#footnote-26), ללמדך שעיקר חִנה של האשה הוא שפלות רוחה ונכונותה לקבל ולהענות. נמיכות הרוח מייפה הן מפני שמתנוצצת איזושהי התאמה לנשגב דרך היכולת להבחין ולהודות בו, והן מפני שנרמזים בה הזמנה ופיתוי, וכבר אפשר לדמיין כי הנכונות להענות תהיה כלי מחזיק ברכות עד אין סוף. הריהי כמראה מלוטשת שהכל משתקף בה, ואפילו כאבן טובה שמייפה את האור לאין ערוך לעומת מוצאו [פירוש: כאמור לעיל, השפלות היא תולדה של השתיכות אמיתית למעלה רמה, אשר לא באה עדיין לכלל מימוש. על כן, כאשר השפלות מתעוררת, מלבד מה שמאירה בה בסתר עצם המעלה הרמה, כהפך המעיד על הפכו (ובזה היא בבחינת ראי), מתווסף לזה גם יופי מיוחד מפני שהצמאון וההשתוקקות להשלמה תופסים אותה כחידוש. מזיווג האור בכלי נולד אור יקרות כהתנוצצות אבן טובה].

דרושי החסידות האריכו לבאר, כי דוקא החוחים הסובבים את השושנה ופוצעים אותה מעוררים אצלה את כל היופי והריח הטוב. גם על האתרוג, הדומה ללב, אפשר לומר כי מוליד הוא את ריחותיו וטעמיו בעקבות התקופות הקשות שעוברות עליו, ולבו גם פתוח כפתחו של אולם לקלוט את כל גווני הטוב שפוגש בהם בדרכו הארוכה. מי שיודע לפתוראת כל השינויים לטובה, בזה גופא תופר את מגוון תגובותיו לכל ארוע וארוע לכלל מלבוש אחד. על כן ריחו וטעמו מתונים, כיון שממוזגים וממוצעים הם מקשת רחבה של השפעות, והוא עצמו ניחא לו בכל.

יתרה מזאת, מפני שמרגיש מרוחק, בעלמא דפירודא, בו יש לחלק ולתלוש 'מקום של כבוד', נכון הוא להרגיש את האחדות דוקא דרך הצטרפות כל הקטעים הסובבים אותו לכלל מסכת אחת. האחדות ששגבה מאתו, יורדת להשתקף לו לפי מושגיו ב'מכנה המשותף' המבצבץ מבעד לעושר הגוונים (על כן 'מסכים' האתרוג לגדול על כל מים, גם בחו"ל – שם עיקר ההרפתקאות והריכוך של הלב – אבל המים נמשכים לו כביכול מארץ ישראל להביא את טהרתה; הרי חז"ל אמרו[[27]](#footnote-27) שאף כי השכינה אינה שורה בחו"ל, בכל זאת התנבאו יחזקאל ודניאל על הנהרות, כיוון שהללו ניצולים מטומאת ארץ העמים[[28]](#footnote-28)).

אולם, ישאל השואל, מה לאחדות התמורות הזאת עם אחדות ישראל? הן עד כה השתדלנו לבאר צורות שונות של התלכדות האומה, ואילו כאן מדובר בליכוד הסובב אותה? ובכן התשובה פשוטה: הסבל המשותף הוא המלכד. כלומר: כל בני אברהם יצחק ויעקב שותפים בהרגשה שעולם זה לא ניתן כדי לשרת את מאוייהם ולספק את יצריהם ולחזק את גאותם, ולכן אינם מופתעים ואינם מאבדים ידיהם ורגליהם כשגלי הזמן והתמורות שוטפים עוברים עליהם. יש בלב כולם הסכמה פנימית לעבור תיקונים מתיקונים שונים, כי יודעים הם גם את ריחוקם מהתכלית הרצויה, וגם את שאיפתם העזה אליה בכל מחיר.

על כן, ממילא כל אחד גם פתוח לחוש בסבל המיוחד לחברו, הן מפני שיודע כי לא נפלאת ולא רחוקה היא שעליו גופא היתה מתרגשת הצרה הזאת, שהרי כולם באותה בעיה מצויים; והן מפני שיודע כי חברו 'מוציא אותו ידי חובה' בצרותיו, ומה שחברו 'ירוויח' ויתקן בעקבות סבלו, יזרום לקופת הכלל להטיבו כולו באחריתו – "כל ישראל ערבים זה בזה"[[29]](#footnote-29).

[לעומת התכונה הישראלית הזאת, מי שאין לו שפלות פנימית, כאשר רואה צרת חברו, אומר לעצמו: "לי זה לא יקרה", ומוחו מתמלא סברות בלתי רציונליות (כשם שעצם הגאוה אינה רציונלית) להסביר החילוק ולשים חייץ בינו לבין חברו. עליו אמר הכתוב: "בעמל [=בסבל] אנוש אֵינֵמו ועם אדם לא ינֻגָּעוּ. לכן עֲנָקַתְמוֹ [=עטרה אותם כענק לצווארם] גאוה…"[[30]](#footnote-30).]

אלא שכאמור, ישראל אינם רק מתלכדים בינם לבין עצמם סביב הסבל המשותף, כי אם מלכדים הם (בתודעתם, ובעומק יותר – גם בפועל) את כל היש סביבם. אפשר לצייר כי העמים ללא ישראל דומים למים זורמים להם בסתמיות ללא כיוון מוגדר, ואילו העמים שישראל בתוכם דומים למערבולת הנעה בתנועה צנטרפוגלית מסביב לחור ריק. המרכז החלול מחולל סביבו מחול סוער.

**עבר הוה עתיד וכללות הזמן**

כדי להבהיר ולסדר טוב יותר את סוגי האחדות שהתבארו כאן, אפשר יהיה לסדרם כנקודות בתוך תודעת הזמן שלנו. האחדות של ההדס – טוּב העין מתוך זיהוי המוצא המשותף אצל היחיד האמיתי – מורגשת לנו כהתיחסות לעבר. בעבר היינו צרורים כאחד, ועדיין אפשר להריח רושם מאותו עבר מפואר. האחדות של הערבה – הערבוב שבפועל והדיבורים העמלים להמתיק ולהנעים אותו, זמנית לפחות – הינה כמובן האחדות של ההוה, המתעקש לקיים את עצמו עם כל מה שלא מחוור לו מפני מה יש סכוי שהאחדות התלושה הזאת תתקיים לאורך זמן.

האחדות של הלולב היא אחדות לקראת העתיד. הגאוה הטועמת את "שעשועי המלך בעצמותו", את ה"אור המאיר לעצמו", המסוגלת להזדהות עם ה' שלא באמצעות בריאתו המוגבלת, אינה חיה בתוכנו בפועל בדרך כלל; כשם שהלולב עצמו אין לו טעם ורק רומז הוא לפרי המתוק שיבשיל בעתיד. אבל עצם התקווה לעתיד הזה, והבטחון כי חייב הוא לבוא, והתנוצצות הרחוקה מאותו עתיד ברגעים נדירים שאין יקרים מהם, הם ההופכים את ההוה להוה בתנועה, חותר בכח לקראת עתידו. שדרת הלולב דומה לחץ אשר כל העלים כופתים עצמם אליו ללכת בעקבותיו, ואפשר אף לראותו ככיוון כח, כ'וקטור'[[31]](#footnote-31).

ההדס דומה לאנשים שיצאו מבית מדרש אחד, זה פנה לכה וזה לכה, זה רב וזה רופא וכו', והנה אם בית המדרש הוא בעל אופי, הרי טוב ונעים לראות כיצד הטביע חותמו על כל התפזורת המגוונת הזאת. הלולב דומה לחבורה של אנשים שאפשר לראות כי למדו ממקורות השפעה שונים (כמו עלי לולב שיוצא כל אחד מהם מגובה אחר בשדרה), אבל מטרתם משותפת, והיא נותנת להם כח ומגבשת להם בית מדרש חדש.

לעומת אלה, הערבה מייצגת את ההוה במערומיו, את אלו המצויים זה לצד זה לכאורה רק מתוקף נסיבות מזדמנות, כ'שכנים טובים' ולא כ'חברים טובים'[[32]](#footnote-32), ללא תמיכת העבר והעתיד. ודוקא ההוה שבפועל הוא המזמין והמעורר את הפועל, את הפעולה והעיסוק בעבודת האיחוי לכשעצמה, אחדות לשם אחדות, בעוד ההדס והלולב גם שניהם נסמכים ונתמכים על ענף מרכזי המלכד אותם ובוטחים בו ואינם מוטרדים לעסוק זה עם זה ללא הרף[[33]](#footnote-33).

ואפשר להביא המחשה רחבה יותר: ההדס הוא תודעה של בית אב משותף, ואילו הלולב הוא תודעה של חתירה להמלכת מלך. ממליכים מישהו, ונכונים להתבטל בפניו, ואפילו לוותר על מאמצים לגשר ולמצוא שפה משותפת בין דעות, כאשר חשים שבנפשו חי הסוד יותר מאשר אצל אחרים, ושהיוודעותו האינטימית אל הסוד נותנת לו בטחון וכח להוליך[[34]](#footnote-34). לפי זה, הערבה המייצגת את ההוה, מייצגת את הדמוקרטיה (או האנרכיה), את המצב בו האחים התייתמו, ועדיין לא מצאו (או לא נמצא להם הכח) להמליך מי מביניהם ולשימו בראשם (השוה לברכות יצחק ליעקב ויעקב ליהודה[[35]](#footnote-35)).

אמור מעתה: חשיפת העבר ממתיקה את ההוה ומעדנת אותו, אבל חשיפת העתיד הופכת אותו לצאת מגדרו ולהתגבש לכח החותר ומתמסר אל אותו עתיד.

אמנם גם העבר וגם העתיד שצוינו כאן הינם בעצם נקודות שיא המשפיעות על המכלול וצובעות אותו, ואף ההוה, כשמתרכזים בו (בהרף עין שבין העבר לעתיד), הריהו שיא בריקות ובמתח שחשים דרכו. כלומר, לעולם המוצא המשותף (אחדות ההדס) שורה עלינו ללא הרף. גם העתיד אליו רומז הלולב אינו רק בעתיד, אלא לעולם מפעפע בנו במסתרים תוקף נורא המלכד אותנו להיות חפשיים מן המציאות ואחוזים באור עליון ממנה. ואף ההוה, המיוצג על ידי הערבה, פועל בכל המכלול על ידי העצמת נקודת האמונה החשוכה כתוצאה מאותה התפוררות בעצם שמציג בפנינו.

לעומת כל אלו, האתרוג הינו חוית הזמן בעצמה, החויה שדברים משמעותיים חודרים עמוק לנפש האדם כאשר הם מתמשכים על פני זמן[[36]](#footnote-36). האתרוג – שהוא מציאותנו כפי שהיא, בתוך הזמן – אינו מייצג נקודה מוחלטת הנכונה תמיד בלא שים לב למאורעות המתגוונים ומתחלפים, אלא אדרבא, חש הוא את האחדות דוקא דרך ריבוי התמורות ומורכבות התהליכים. התמורות הפועלות בו כולן לטובה ומעצבות את פנימיותו היחידית כך שתוכל להגיע לביטוי וללבוש נאות (כלומר, כזה שאינו מעלים את יחידותה) גם בעולם הריבוי, ממחישות לו את האחדות העליונה. כדי שזו תיקלט בתוך מושגי עולם הריבוי, בלא לשנות את העולם הזה מכל וכל, צריך ה' האחד להיות מורגש כה' הטוב. כשהכל לטובה, כולל מה שנראה ממבט ראשון כהפך הטוב, נעשה מושג האחדות חי ונוגע. **אחד** בחילוף אותיות אטב"ח: **טוב** (לעומת זה, האחדות אליה חותר הלולב אינה מורגשת ככללות הכל אלא להיפך: אין כיוצא בו. בתוך עולם הריבוי אין בכלל את מי שאני מחפש, ודוק).

**אעלה בתמר**

בברכה על ארבעת המינים מברכים אנו: "וציונו על נטילת לולב". לפי האמור לעיל ניתן להבין היטב מדוע הלולב הוא המין העיקרי:

חג האסיף, כידוע מנבואת זכריה[[37]](#footnote-37), הוא החג של העתיד לבוא, של השראת שכינה תדירית ושל גילוי אלוקות בכל העולם (בעוד פסח אוחז כמובן בנקודת המוצא, וחג השבועות הוא זמן מתן תורה, קיום ההוה וחיבורו לה', ואכהמ"ל. יצויין רק שלוחות ראשונים נשברו, וסוכות שבא מיד לאחר מתן לוחות שניים נערך ביחס לשבועות כעתיד ביחס להוה). ככל שמדובר יותר על העתיד, מדובר על התגלות טעמי תורה לעומת מצוות התורה המעשיות שכבר ניתנו לנו בשבועות, וציפיה להרגיש את ה' ואת שעשועיו, "כי מלאה הארץ דעה את הוי' כמים לים מכסים"[[38]](#footnote-38).

בעולם הזה, הזיקה האמתית לאלקות מורגשת בעיקר בבינת ריח. נוגע ואינו נוגע. כאמור לעיל אין בכחו של הריח להפקיע מכל וכל את המציאות הגלויה והשתלטנית. לכן הריח ניכר דוקא במעשה המצוות, ובעיקר במעשה שיש בו חריגה והתנערות מטבע ההרגל והיצר ומן התבונה המציאותית (וראש לכל ניכר הריח במעשה של מסירות נפש שחורג לגמרי מטעם ודעת). המעשה מדלג מעל הטעם והדעת לחבור אל מי שלמעלה מטעם ודעת, ומי שפועל בתנועה של מסירות נפש מריחים אצלו כי שייך הוא לדבר שלמעלה מן השכל. לכן אמרו חז"ל כי ההדסים אלו בעלי מצוות ומעשים טובים בלא תורה.

אבל בעולם הבא יהיה העיקר הטעם. הבנת דבר וקליטתו לאשורו נקראת טעם, כשם שגם נקראת השגה (ואילו הריח רומז לחמקמקות). לעתיד לבוא הטעם יגאל, שוב לא תהיה הדעת חיץ בין האדם לאין סוף, אלא אדרבא, "כולם ידעו אותי"[[39]](#footnote-39) ויושג הבלתי מושג. כאשר יש השגה ממשית במה שלמעלה מן המציאות אזי באמת מתערער תוקף המציאות, והאפשרות היחידה שלה להתקיים היא חזרתה בתשובה והפיכתה למציאות אחרת. מה שעכשו הינו בבחינת "מטי ולא מטי", ודרושה יגיעה עצומה כדי שלא יחמוק מאתנו, נזכה לטעום בעתיד בפה מלא ובישוב הדעת.

על כן אמרו בתיקונים[[40]](#footnote-40): "אעלה בתמר – **א**תרוג **ע**רבה **ל**ולב ו**ה**דס", כל ארבעת המינים, כולם עולים עם הלולב האחד. הלולב הוא ה'וקטור' של כולם, ובעצם ממנו כולם מתחיים.

טעמים רבים נאמרו מדוע פרי החג (בקרבן מוסף) הולכים ופוחתים. מן הגמרא משמע שהפחתה זו אינה לגריעותא ולהקלשת השמחה, שכן הגמרא נימקה אמירת הלל כל יום מחדש בכך שכל יום קרבנותיו שונים מחברו[[41]](#footnote-41). לדברינו יתבאר שהקרבנות פוחתים בכיוון ולקראת "מצוות בטלות לעתיד לבוא"[[42]](#footnote-42). מצוות הינן עבודת הבירורים, לברר הטוב שבעולם החמרי מפסלתו, ובקרבנות עניין זה בולט במיוחד, כי זובחים את הבהמיות לשחרר ניצוץ קדוש לריח ניחוח לה'. אבל לעתיד לבוא העיקר יהיה עבודת היחודים. לא לדחות רע, אלא ליחד טוב אחד במשנהו, ועבודה זאת בעיקרה היא עבודה שבלב, והשגה בסתרי תורה. על כן בסוכות, בו שולט טעם הלולב, מורגש כי קרבנות עתידים להבטל לעתיד לבוא[[43]](#footnote-43).

ארבעה מיני יופי

כעת נשוב למדרש כי כל אחד מארבעת המינים רומז לקב"ה (ותחילה יצויין כי מדרש זה אמרו ר' עקיבא – כך מובא בילקוט שמעוני – ור' עקיבא סובר כי נוטלים אתרוג אחד ולולב אחד והדס אחד וערבה אחת, ולשיטתו יותר מכוון לראות בכל מין את הקב"ה. אמנם כאן יתבארו הדברים בצורה יותר מתאימה לשיטתנו לפיה לוקחים שתי ערבות ושלשה הדסים או יותר).

כאשר יש אחדות ותואם, יש יופי, וחז"ל אכן הקישו את כל ארבעת המינים להדר[[44]](#footnote-44). בכלל הצורה הפשוטה ביותר לפרש את תוכן הציווי ליטול מינים שונים של צמחים, היא לפרש כי מדובר כאן בענינים של יופי. השמחה קשורה בהרחבת הדעת – בדברים נאים. יופי עניינו 'שאר רוח', ה'ממד' בו כל היצור מבטא כי אין פניו רק לתכליתיות, רק לקיום לשם קיום. הנאה מכך שדברים מתאימים זה לזה ומעשירים זה את זה פירושה הנאה מהופעת האחד בתוך העולם והשפה של הרבים, ומהתגלותו אל אלו שחיים את חייהם כרסיסים (כך מלמטה למעלה, ואילו מלמעלה למטה, היחיד מוצא ענין ברבים דרך היופי שרואה בהם ובהשתלבותם. כך הם משקפים אותו ו'מזכירים לו את עצמו' בתוך עולם ש'ממבט ראשון' כאילו חסום מלהכירו).

כאשר מבחינים בארבעת המינים סוגים שונים של אחדות ויופי, מרגישים אז את ה', המחיה אחדות זו, בצורות שונות. בעצם מרגישים בצורות שונות של התאחדות ה' עם עולמו, ולעת עתה עם עם קרובו, המתמסרים בשמחה להיות כלי מבטא לה'. לכן עסקנו עד כה באחדות ישראל, "שכינתא לא שריא אלא באתר שלים"[[45]](#footnote-45) דוקא, היכן שיש נכונות וחשק להתאחד.

וכעת נפרט:

הדס – כתוב בו: והוא עומד בין ההדסים. יופיו של ההדס הוא קודם כל היופי במובנו הבסיסי ביותר. יש בו תואם והרמוניה, שלשה עלים יוצאים סימטרית מאותה נקודה, וצורתם כעינים (אשר גם הן מזכירות שלמות של יופי – "כלה שעיניה יפות, אין כל גופה צריך בדיקה"[[46]](#footnote-46)). פירוש הדבר שבתוך עולם שנראה גדוש בכל כך הרבה אי-סדר, מוצאת הנפש מרגוע באיים של תואם, הללו קורעים לה צהר, ומזכירים לה את האחד הנחבא ומציץ מבעד למעשה ידיו.

זה באשר להדס כפי שהוא, וגם אם יהיה בודד. אבל אצלנו יפי ההדס נשקף גם מהיותנו נוטלים הדסים רבים (לפחות שלשה), מה שמתאים לדברי המדרש כי ה' מתגלה כאן כ"עֹמד בין ההדסים". חז"ל דרשו כי אלה חנניה מישאל ועזריה שמסרו נפשם על קידוש ה'. אם אמרנו כי ריח ההדס מזכיר לנו כי הצמצום אינו כפשוטו, ועדיין ה' מלוא כל הארץ כבודו, הרי כאן רואים את הצד השני של המטבע. אלו שיודעים שה' בכל והוא העיקר, מעוררים אצל ה' רצון לבחור דוקא בהם ולהיות דוקא ביניהם, כביכול במקום מסוים דוקא. בחינת "צמצם שכינתו בין שני בדי הארון". יש כאן יופי של בית וסביבה, יופי של ציר מרכזי והתפשטות, כי אלו הקשורים לשרשם מהוים את הבית לה'[[47]](#footnote-47) (לכן בשעה שמיחדים את ה' מציינים כי הוא אלקינו – אכן הוא בעל הכוחות כולם[[48]](#footnote-48), אבל כל זה מורגש בישראל, שם מובחן כי הכוחות הרבים שממנו, חותרים בכח ואליות אליו, ודוק).

פירוש: כשם שבית אינו רק מתיפה מתכולתו אלא מייפה אותה, על ידי אפשרות לסדר את הדברים במרחקים מתאימים וכו', כך ישראל הם הארמון בו מתפשטת מלכותו של ה'. דרכם מורגש היחס שיש לה' אל ריחוק וקירוב, וכי חפץ הוא במיקומים שונים (מבחינת גודל המרחק ומבחינת הכיוון) ביחס אליו, בעוד שבלעדיהם, ובלעדי מקום למלכותו של ה', היה הכל נערך ביחס בינארי של או-או: או שהנך ה', או שהנך ההפך ממנו, ואז סופך להתבטל. מציאות הסביבה הריחנית היא המאפשרת שהזולת ישאר זולת ובכל זאת יהיה קשור לעיקרו, והיא המולידה את יפי משחק הקירוב-ריחוק.

מפני שמדובר בסביבה, יש נוהגים לעטר את הלולב ברבוי עצום ועיבוי של הדסים. הלולב – כפי שיתבאר – הוא הקב"ה בעצמו. נוהגים ליטול הדסים כמנין **לולב** דוקא (למרות שבפשטות נראה שהיה מתאים יותר ליטול כמנין **הדס**, ולשם זה היה צורך להוסיף רק הדס אחד), כי רוצים לחבר אותם אל הציר, בחינת "אעלה בתמר" שהתבארה לעיל, ותתבאר לקמן.

ערבה – כתוב בה: רוכב בערבות, ונפרש כי כאן האחדות מתגלה ב"מרכבה לשכינה", כמו איברי הגוף שבטלים לאחדות חיותו, בחינת ביטול המרכבה לרוכבה. יש יופי לפיו הדברים מופעלים על ידי יד נעלמה בלא יודעין, זו שמחת ההפתעה על כך שבניגוד לראייתי הצרה הנני חלק מהרמוניה שלמה ומתוכננת.

הענין מזכיר קצת יופי של תמונה מודרנית, אשר במבט ראשון הכל נראה בה מעורבב וצורם וחסר משמעות, אבל בעיון מעמיק רואים כיצד כל התפזורת הזאת מתגבשת לאחדות אחת, ואדרבא אותה אחדות מפתיעה מופיעה אז כעשירה מאוד.

כשישראל באחדות עיוורת, בלא שמאירה להם הנקודה המיחדת אותם, אומרים עליהם חז"ל: "חבור עצבים אפרים, הנח לו" – אפילו אם יש ביניהם עבודה זרה, כיון שהם בחבורה, הקב"ה מעלים עיניו מרעתם, ויורדים למלחמה ונוצחים[[49]](#footnote-49). ההתלכדות העקשנית נטולת חוית המשמעות, כאינסטינקט בהמי, היא היא שמזמינה את ה' לבוא ולרכב עליה, לרתום אליה את גלגלי ההיסטוריה הדוהרים לקראת תכליתם הנעלמה.

אתרוג – כתוב בו: הוד והדר לבשת. כאן מדובר על אחדות המלבוש ועל יופיו. לעיל דיברנו על יופיו של האתרוג כעל לבושה של כנסת ישראל, וכאן מדבר הכתוב על לבושו של ה'. אמנם יש קשר בין הדברים: כשם שהכלה מרגישה כלפי עצמה כי לית לה מגרמא כלום, וזקוקה ליִפוי וקישוט – להתעטר ביופי מבחוץ – וחִנה הוא ביכולתה להתאחד ו'לזרום איתו' עד שיפיק ממנה יופי נסתר, כך מרגישה היא גם כלפי עצמותו של החתן, כי לפני שמכהן פאר בלבושיו הריהו בלתי נודע.

ההודאה בריקנות שלך מולידה הודאה בכך שאינך מסוגל לדעת 'בנחת' ובפשיטות מתוכך את מי שהנך חפץ בו, והכרה זו, יחד עם החוש שמתפתח אצל הדל להעזר בתמיכה של לבושים, מולידים את ההודאה כי עצם הזולת רִיק ו"אַין" הוא כלפיך, וזקוק אתה ללבושיו כדי לפגשו ולהתמך על ידו. נקודת המפגש בין שני העצמים החשוכים תימצא בהתקשטותם זה בפני זה. לכן המלבוש של הכלה מזמין את המלבוש של החתן.

כלומר, הרחוק מודה ומבין כי יש לה' להחצין עצמו כדי להתקרב אליו, כי צריך ה' לתרגם ולפרוט עצמו למוחין הקטנים של עולם הריבוי כדי שיחושו בטובו. ועצם ההודאה הזו גופא, וחן שפלותה, הן מזמינות את ה' לטרוח ולצמצם את יופיו הפנימי והעצמי לכלל יופי שיד כולם ממשמשת בו.

ביופי של מלבוש יש השגה גם לזר, לגוי. בכחו לכבד את לובשו ולהעלות את חִנו גם היכן שהלה אינו מוכר. כמו העת בה המלך יוצא מארמונו, מה סימן מלכות נותר עליו בחוץ, כשעזב את מקומו וכס מלכותו? – הוה אומר לבוש מלכותו! כך ישראל, כאשר גולים ופזורים הם על כל מימות שבעולם, זקוקים הם אז לה' כמי שיודע להתלבש בכל מה שממלא את חללו של עולם.

לולב – כתוב בו: צדיק כתמר יפרח. זהו יופיו של ה' בעצמו. הלולב מורה באצבע כי יש יכולת ליהנות מאחדות ה' כפי שהוא עם עצמו, אלא שזהו סוד נעלם שאינו ממש מורגש כעת. לכן היופי כאן הוא יופי של הפשטה, קו פשוט מיתמר. אמנם רמוז ביופי המופשט הזה כי צפוי הוא להיות מוחשי ועשיר, שעל כן עלי הלולב כפותים עדיין ומכוונים כלפי מעלה, נוגעים ואינם נוגעים (וכן שאר המינים חוברים אליהם לטפס אל התכלית הזאת בה "האור המאיר לעצמו" יתגלה לכולם והנה הוא "האור כי טוב", טוב במובן של יפה – "כי טובת מראה היא". לכן "אעלה בתמר", כדלעיל). מורגש כי לעתיד לבוא יפרח התמר. העץ שבו מורגשת ביותר האחדות, בגלל שיש לו גזע שאינו מתפצל, וכל ענפיו יוצאים בנקודה אחת, יפרח ויפתח, ויורגש ריבוי הגוונים הכלול באחדות היחידה.

סכום כל הפסוקים הללו ביחד, דהיינו: "**ולקחתם** **לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפֹת תמרים וענף עץ עבֹת וערבי נחל**","**הוד והדר לבשת**", "**צדיק כתמר יפרח**", "**והוא עֹמד בין ההדסים**", "**סֹלו לרכב בערבות, בי-ה שמו**", עולה **יעקב** פעמים **אדם** (ו**יעקב** עולה שבע פעמים **הוי**'). "שופריה (יופיו) דיעקב אבינו מעין שופריה דאדם הראשון"[[50]](#footnote-50). ואדם הראשון שופריה הוא צלם אלקים.

ארבעה מיני עמידה בנסיון

נטילת ונשיאת הלולב הינה בחינת נס להתנוסס בו, דגל של בטחון בנצחון – "דידן נצח"[[51]](#footnote-51). נצחון אמיתי מתגלה בנפש לאחר עמידה בנסיון. כדברי הרמב"ם בהל' תשובה: "ומה היא תשובה, הוא שיעזוב החוטא חטאו… ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם"[[52]](#footnote-52). ושם: "איזו היא תשובה גמורה, זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו, ופירש ולא עשה מפני התשובה…"[[53]](#footnote-53).

יום כפורים הוא בחינת "יעיד עליו יודע תעלומות" ששוב לא יחטא, וסוכות הוא בחינת "תשובה גמורה" לאחר עמידה בנסיון בפועל ממש. כלומר אף אם לא הזדמן לו בימי החול שבינתים לעמוד בנסיון, יש בסוכות הארה של בטחון בה' כי יגמור בעדו ויעזור לו להביא את ההחלטות הטובות של יום הכפורים לכלל ביצוע. לכן בשעת הנענועים מושכים את האור והתוקף האלקי שמתגלים בארבעת המינים ("זה הקב"ה") אל הלב שהוכה באגרוף ונשבר תוקף גסותו בוידויו של יום הכפורים.

ארבעת המינים, אשר לעיל ראינו כי מייצגים הם ארבעה סוגי אחדות, מייצגים גם ארבעה סוגי נסיונות ועמידה בהם. העמידה בנסיון היא המוודאת כי אותה הארה של אחדות שהובחנה בכל מין ומין אכן נאחזה ונקלטה בנפש, ואכן נודע לנפשו מי ומה הוא זה שמחיה ומקיים את אותה אחדות (דעת אינה רק השכלה, אלא התקשרות והזדהות עם אותה השכלה, בחינת "והאדם ידע את חוה אשתו"[[54]](#footnote-54)).

חז"ל אמרו כי לולב היבש פסול כיון ש"לא המתים יהללו י-ה"[[55]](#footnote-55), וכן בגלל ש"זה אלי ואנוהו – אתנאה לפניו במצוות"[[56]](#footnote-56), ולולב יבש אינו נאה. כאשר אוחזים צמח רענן חשים עד כמה יופיו – ויופי פירושו תואם וגוון מסוים של אחדות – תלוי בחיותו הנסתרת (ולפי זה שני ההסברים עולים בקנה אחד). לפי האמור, הפנמת מקור החיים הזה נעשית בשעת עמידה בנסיון. זהו רגע של התעצמות עם תוקף אלקי נסתר. "כי מנסה הוי' אלהיכם אתכם לדעת הֲיִשְכֶם אֹהבים את ה'…"[[57]](#footnote-57) – כלומר מנסה אתכם כדי שאתם תדעו (אדמו"ר הזקן[[58]](#footnote-58)). האחדות עליה דיברנו כה רבות, עוברת בשעת נסיון מציור יציב ו'ממילאי' לחיי נפש פעילים, מסטטיות לדינמיות.

וכעת נבוא לפרט:

הדס: ההדס, שיש לו ריח, מייצג התחיות מנכונות למסירות נפש (כמובן כל מסירות נפש הינה עמידה בנסיון, כפי שחז"ל דרשו על הפסוק "והוא עֹמד בין ההדסים" כי אלו חנניה מישאל ועזריה שעמדו בנסיון והושלכו אל כבשן האש).

מסירות נפש הינה המצב שבו האדם מתעורר להזכר במקור חייו האמיתי, במהותו, ופועל לפיה בניגוד למה שרוצה ונדחף לפי מציאותו הפשוטה. מציאותו הפשוטה מורה להאחז ולהשתלב ביש הגלוי, ולפעול לפי קצבו וגבולותיו, אבל נשמתו מלמדת להיפך. מתדפקת היא על חדרי לבו וקוראת לו להיות נאמן לצור מחצבתו, לפעול לא באופן מדוד וחלקי, אלא להתמסר ולבטל ישותו הגסה, והוא מאזין ונענה לה.

ואמנם נדיר שתזדמן מסירות נפש כפשוטה, שיהיה האדם נקרא לוותר על חייו ולמסרם לגבוה, אבל יש מסירות במעשים שבכל יום. בכל פעם שאדם הורס את החלוקה הנואלת שקבע בתוכו, בין מה שלפי דעתו מוטל עליו לעשות כדי לרצות את ה', לבין מה שעושה ככל העולה על רוחו, ומוסר נתח משלו (של תאוה או זמן וכיוצא בזה) לרשות גבוה, הריהו שובר בזה את גבולות הטבע וה'אני'. עמידה בנסיון ממחישה את ממשותו של כח המסירות ומולידה שכנוע פנימי עמוק כי עיקר הויתנו אינה מציאותנו השטחית שבפועל.

והנה, רגע מסירות הנפש עצמו הוא רגע של ראיית ה' והתגלות; אבל כללות הזיקה אליו, וההזכרות בו, והיכולת להבחין נכונות בסיסית למסירות נפש אצל השני, כל זה הוא בחינת ריח, כיון ששגרת היום יום אינה מתאימה לזה. הריח, כאמור לעיל, הוא המחיה את העין הטובה כלפי כולם. לענייננו, פירושו של דבר הוא כי למרות הפיצול וחילוקי הדעות ביננו, הנכונות שאני מוצא בך למסור נפשך ולצאת לגמרי מכל האחזות בגבול ובדעה מסוימת, מלמדת אותי לראות שההפרש בינינו אינו מהותי כל כך. הרי כשיוצאים מהמגבלות מתאחדים ההפכים.

ובניסוח נוסף: אחרי שמתגלה לאדם כח המסירות שבו, מבין הוא מעתה כי יהודים אינם מתווכחים באמת על 'מה כדאי', אלא 'על מה כדאי למסור את הנפש'. איפוא – אם נטיח את הראש בקיר ונפעל למעלה ממדידה והגבלה – יפתח פתח למשיח לכנוס בו, וד"ל.

הערבה: הערבה שאין לה טעם וריח מייצגת יכולת לעמוד בנסיונות של אמונה. ברגעים גדולים ומיוחדים, כאשר רוצים לנתק את היהודי מה' לגמרי, בנקל מתעורר ומתקומם חלק האלוק שבאדם, והנשמה מפיצה ריח טוב כ"צלוחית של פלייטון (שם בושם)" שניערוה. אבל בחיי היום יום, בעיקר כאשר תשומת הלב מופנית כלפי מטה, כלפי עצם הקיום וצרכיו, מוצא האדם את עצמו לעתים ללא שום חוויה אלוקית. אז צריכים להוליד בנפש עיקשות של אמונה, לא על סמך שום חוויה ותענוג, ולהמשיך לדבוק בה'.

אם נתבונן עמוק יותר, נשים לב כי נסיון האמונה הוא הנסיון האם להודות בכלל שיש כאן נסיון, או ח"ו להתכחש לכך. במובן מסוים יש כאן פיתוי שאין כיוצא בו, מפני שאם תיכשל בנסיון לא תצטרך להשאר בתחושת כשלון, כי הרי כפרת בכך שהיה פה אתגר.

אמנם, כדי להעמיק יותר מהו הכלי בנפש לאמונה זאת, נפנה תשומת לבנו לכך שלא רק חוסר הטעם והריח, אלא גם הערבוב וההמולה של בדי הערבה רומזים לנסיון האמונה: היכולת לטעון שה' נמצא כאן גם בלא שאפשר להצביע איך דבר זה מתבטא, היא הנותנת כח להתעקש ולהאמין כי בתוך כל התערובת הלא-מסודרת מסתתרת אחדות. אמנם, כשם שהריבוי מבלבל כך הוא גם תומך: דוקא תחושת התלישות והבדידות של מי שהאמונה אינה מאירה לו גורמת לו לחפש בכל מחיר מישהו ולתנות לפניו צרתו, בחינת "דאגה בלב איש ישיחנה לאחרים"[[59]](#footnote-59). שהרי אינו מוכן להתייאש וליטוש את עצם האמונה, רק מחפש הוא שגם תאיר לו. והדיבורים המשותפים החושפים כי כולם אחים לאותה צרה וכולם מרגישים עצמם עזובים, הם גופם ערבים לנפש ותומכים אותה כי תמצא את אשר היא מבקשת. כאשר "אני עניתי מאד" אזי ממשיכים אמונה על ידי דיבורים – "האמנתי כי אדבר".

וכיצד מסייעים הרבים לאמונה לשכון בלב? האמונה נמשכת לא רק מפני שעצם הצורך באמונה גם הוא עדות על אמיתתה, ולפיכך, כשרבים צריכים לה, נעשית העדות יותר אובייקטיבית, אלא מפני שהכשרון והתענוג לדבר ולהתבטא החוצה, הוא החש ביותר כי גם רצון ה' הוא שימצאו אותו הכי בחוץ, שיחושו בו תוך כדי מאמץ לגבור על פער. מה שנותן את החיות והחשק לדיבורים המחזקים שבין הזרים, הוא האמונה העיוורת הכופרת בעצם הזרות, ואמונה זו אין לה פירוש אחר מאשר האמונה בה' אחד.

אכן, נסיון האמונה אינו מסתכם בנכונות להכיר בקיומו של ה', והוא אף מתחדד כאשר צריך להאמין ביהודי. להאמין בה' באמת, פירושו להאמין במי שה' מאמין בו, וה' האמין ומאמין תמיד באיש ישראל, ורואה בו יהודי אף אם יפול לאן שיפול. ובכללות, אותו קושי שיש באמונה ביהודי יותר מבה', יש גם בכל התיחסות להווה הממשי, שכן, יותר קל לחוש את נוכחות ה' כשהנפש בתנועה של הסתלקות אל השורש, מאשר כשהעינים פקוחות אל המציאות הנראית אטומה (אלא שכשעולים למעלה נשלחים משם למטה לחיות ולפעול דוקא היכן שאין אלקותו ית' נגלית, ולגלות שם אלקות, במקום שכביכול אינו שייך לזה).

והדרך להצליח במשימה כזאת היא, כאמור, לעורר את האמונה נטולת הטעם והריח. אין ה' נמצא דוקא במקום ובצורה שאנו מרגישים כהולמים אותו – רוחני, מופשט וכל כיו"ב, אלא נעלה מעל כל ההגדרות וההשגות והתחושות הללו, ובוחר לו דירה בתחתונים דוקא. כשאוחזים כך בה' אפשר להאמין שכל יהודי שייך לכללות ישראל, ואדרבא דוקא היהודים הפשוטים ביותר קשורים בפשטות לפשיטות העצמות, ואפשר אף להאמין שהיש הנברא משקף את היש האמתי.

הלולב: הלולב שיש לו טעם מייצג יכולת לעמוד בנסיון התאוות, נסיון היצר כפשוטו. לעיל הארכנו כי הלולב מיצג את הגאוה הפנימית על כך שיש לנו 'טעם חיים אחר', בידנו לטעום ולראות בטוב ה'. מה שמעמיד במבחן את הגאוה הזאת הוא כבישת היצר. כל זמן שהיצר אינו כבוש, והחיים זורמים בתוך אוירה של כניעה לפיתויים, אות הוא כי מוצאים הם את טעמם בעיקר בבהמיות. ההברקות של טעם עליון הפוקדות לפרקים נתפסות להם אז כאפיזודות, ולא כחוט שדרה וכמשהו שהאישיות כולה מתגייסת סביבו וחותרת אליו. אבל כבישת היצר מעידה על תגבורת של טעמי תורה וסודותיה. הללו יש בכחם לדחוק ולדחות את היצר, ולהפנות את טרדת האדם אליהם ביגיעת בשר (בחינת דרכו של הבעש"ט: סור מרע על ידי עשה טוב).

ולא רק הוכחה יש כאן, אלא פתיחת מצב חדש. הלב שכבש תאוותו מפנה מקום למוח להחדיר אליו טעם אחר (בבחינת סור מרע ובעקבות זה עשה טוב). מעתה ההשגה באלקות נהפכת לחוויה ממשית המחיה מחדש ורותמת אליה את כל מידות הלב. הנה כי כן, טעמי תורה שבמח, שעסקו בתחילה בשליטה על הלב ובכבישתו, שבים כעת להחיות אותו חיים גמורים.

אתרוג: האתרוג, שהתברך גם בטעם וגם בריח, מייצג את העמידה בנסיון הגאוה. מי שמודה שכל הטוב (הטעם והריח) בא לו מבחוץ, שהכל מתנת חינם, והוא כשלעצמו אינו כדאי, שפלותו זאת היא המחיה ונותנת את הטעם גם לכל הסבל שעובר עליו. העמידה בנסיון הגאוה משכנעת להודות שכל הסבל לטובה ולהיות חבר של כל הסובלים. צרתו צרתם וברפואתם ירווח גם לו. ולא רק הסבל מתחיה ומקבל פרשנות נכונה מן השפלות, אלא גם הטוב כפשוטו, זה שהושפע מבחוץ, מקבל מן השפלות חיים חדשים. השפלות המסתתרת בתוך כל הטוב מרככת אותו ועושה אותו מתון וממוזג. בזכותה כל חוויה של טוב מלווה במודעות שכל ערכו של טוב מוגבל הוא, ויש לו 'זכות קיום' רק בזכרו את מוגבלותו, וביודעו כי רק רומז הוא למי שטוב שמו ולו נאה להודות.

כתוב בספר "פנים יפות": "**אתרג** – **א**ל **ת**בואני **ר**גל **ג**אוה"[[60]](#footnote-60).

ארבעת המינים והסוכה

בחז"ל מצאנו דעה – אמנם דחויה מן ההלכה – כי "אין סוכה נוהגת אלא בד' מינים שבלולב"[[61]](#footnote-61), כלומר, צריך לסכך בארבעה מינים דוקא[[62]](#footnote-62). אפשר להסיק מכאן שיש קשר ושייכות בין מצות סוכה לנטילת לולב, כמנהג חסידים ואנשי מעשה (לפי האריז"ל) ליטול ד' מינים בתוך הסוכה דוקא.

בסה"ק מבואר כי דפנות הסוכה הינן בבחינת "וימינו תחבקני" – "שתי דפנות ושלישית אפילו טפח", כמו שני פרקי הזרוע וכף היד. סכך הסוכה – שהוא עיקרה – הוא עוד למעלה מזה, בצילו מסתתר אור פני ה' עצמם.

פירוש: בימים נוראים מאירות י"ג מידות הרחמים. מידות הרחמים משולות לשערות הזקן. הזקן הוא המשכה של אור הפנים למטה, "זקן אהרן שיֹרד על פי מִדותיו". אצל ה' יש כביכול התעוררות גדולה להיטיב, אבל האדם שקוע בחטאיו וטרוד בנפילתו, ואין לו כלי ויכולת לקלוט את אור ה', אור זה זר לו מדי. לכן ה' מרחם ומצמצם את אורו כמו שהחיות מצטמצמת מאוד בשערות, כדי שהאדם יוכל להרגיש בו. משל לחכם שצריך לצמצם מאד חכמתו אם רוצה להסביר משהו לילד קטן. אבל אחרי המחילה של יום הכפורים, זוכים בסוכות למשהו מאור הפנים עצמו, מחלק הפנים שאינו מכוסה בזקן (אלו "תרין תפוחין קדישין" של הלחיים).

עשרת ימי תשובה הם ימי הדין, פעולתה של שמאל ה', ו"שמאלו תחת לראשי" להרים את ראשי, "ויגבה הוי' צבאות במשפט". הדין מוליד מתיחות ומעורר להרים את הראש ולגלות כי מצפים ממני (וממילא כי אני שייך) לחיות לפני ה', ולא חיי אנוש טרודים בעצמם. ואם לפני המחילה תשומת הלב היתה מופנית עדיין לעצמי, לשם ביקורת על רקע הציפיות, הרי כעת הגיעה העת למימושן. כלומר, אין מרגישים את ה' כעוסק בבעיות ובצרות שלנו, אלא זוכים להרגיש שייכות לאלקות בעצם, לראות את האור כי טוב, בלא לפרוט מה צרכי האנושיים יכולים להרויח ממנו[[63]](#footnote-63). סימן לדבר: בסוכות מתפללים על האומות כי תבוא להן טובת הנאה[[64]](#footnote-64), ואם אפשר להפנות את תשומת הלב לטובתן של אומות, אין זה אלא שישראל עצמם כבר התפנו מזה, ואינם טרודים בטובות הנאה, אלא רצונם רק לראות את מלכם.

כיון שמדובר באור גדול מאוד, במה שלא לפי מידת אנוש, אין בפשטות יכולת לקלוט ממש את האור הזה. הריהו מקיף ומרחף מלמעלה, ומסתתר בתוך הסכך (הסוכה כנגד ענני הכבוד – וענן וערפל הרי הם מקום מסתור): 'היכונו לגילוי אלקות', הנה יופיע ה', ויראה לעין כל מה באמת חשוב וטוב, מה באמת אמתי ומאיר.

ארבעת המינים שהלולב בראשם נועדו להמשיך כל פעם ניצוץ מן האור המקיף הזה פנימה, לאחוז בו ולקחת אותו אל הלב (בחינת "ולקחתם לכם – משלכם"[[65]](#footnote-65), אחיזה בדבר, וזו תחושה הפוכה מן התחושה הפשוטה שיש בסוכה, כאשר אתה מוקף מסביבך ואוחזים בך). ואל לו ללולב לנגוע ממש בסכך, אלא רק לקרוב אליו, פן יקרה 'קצר'. היינו שזהו אור חזק מדי כפי שהוא, ויש לשמור על רווח ביננו ובינו. אז דוקא, כשמודים בפער שביננו, וחיים בתודעה של מגורים בתוך חלל חלול מאלקות, זוכים להמשיך ניצוץ מן האור פנימה.

לאור האמור, נוכל לחפש כעת את שרשי ארבעת המינים בסוכה עצמה:

הדס – חז"ל פירשו[[66]](#footnote-66) שעצי ההדס, שציוה עזרא לקחת[[67]](#footnote-67), היו עצי הדס שוטה ונועדו לסכך. לפיכך יש לנו לראות את ההדס כהמשכת והמחשת הסכך. בסה"ק מבואר כי הסכך של סוכות הוא ההמשכה וההשבה למטה של ענן הקטורת שהעלה הכהן הגדול ביום הכפורים (כידוע ענני הכבוד שהסוכה מכוונת אליהם היו בזכות אהרון), וגם זה הולם את ההדס הריחני.

לעיל הוסבר שהשראת ריח פירושה שיש כאן עקבות ורושם מהויה קודמת שהתעלמה מן העין כדי לפנות מקום לישות חדשה, ושאותה הויה מושכת וקוראת לאתר אותה. זו אכן התחושה בחלל הסוכה, מכח הסכך, כי איננו לבדנו פה, וה' אתנו.

צורת העינים של עלי ההדס מזכירה את ההשגחה הפרטית. בדרך כלל השגחה פרטית פירושה שה' מקיים את המציאות כפי שהיא, לפי מושגיה שלה. כלומר, חיים בתוך תודעה של שכר ועונש לאדם הנתבע לוותר על חלקים מישותו לטובת 'מישהו אחר'. אמנם כאן מתבשמת הקשיות של תודעת 'מגיע או לא מגיע' (= שכר ועונש), בהתנוצצות שהכל אלקות, והכל לטובה (כמדובר לעיל על הראיה המושפעת מן הריח). כשהכל אלקות, מחד גיסא אין 'מגיע' שום דבר למי שמחוץ לה', כיון שהכל מכחו, ומאידך גיסא אפשר לתת הכל בלא שום הגבלה, כמידתו של הכל-יכול. ממילא מתפרשת גם ההשגחה רק לטובה, וכולה חינוך והדרכה לאדם 'לפתוח את הראש' והלב, ולהבין שמצפים ממנו לא להיות כל כך 'רק בן אדם', אלא לחרוג מגבולותיו ולהפתח אל ה'.

לעיל כבר הוזכר כי הסוכה עצמה היא בחינת "וימינו תחבקני" של החתן, לפי ציור זה יש לראות בסכך את החופה שמעל החתן והכלה גם יחד. החיבוק יש בו רוך והתחשבות – ראה לקמן על האתרוג – והוא היחס התומך של החתן את הכלה. אבל החופה עצמה היא כבר השראת מה שמעל לפער שביניהם. לא עיקר אז ההטבה של החתן לכלה, אלא שם הכלה והחתן כאחד. שם מתנוצץ שהכלה היא שלמות החתן.

אתרוג – פרי עץ הדר כנגד נוי סוכה, ובהכללה יותר – כנגד דפנותיה. זה הצד האנושי שבסוכה, המתחשב באדם השפל בעיני עצמו ותומך ומטפח אותו כפי כחו. זוהי בחינת קן ציפור המגדל את הביצים והאפרוחים. בשירת האזינו מתוארת דאגת ה' לבני ישראל במדבר: "הלא הוא אביך **קֳּנֶך**[[68]](#footnote-68)… ימצָאהו בארץ מדבר… יסבֲבֶנהוּ יבונֲנֵהוּ יצְּרֶנהוּ כאישון עינו. כנשר יעיר קִנו… ישאהו על אברתו", ובפועל התבטאה דאגת ה' לבני ישראל במדבר בסוכות: "כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים".

"וימינו תחבקני" היינו שבעקבות השפלות אוסף ה' את חרפתנו, כמי שחובק מישהו אליו ואוחזו באחוריו. הריהו כאומר לו: כולך, כפי שהנך, רצוי אצלי. אחרי הכניעה בפני הדין מקבלים אותך כפי שהנך, ומתחילים לעסוק בתיקונך ממקומך.

מי ששפל בעיני עצמו נצרך גם ל"ימינו תחבקני" וגם להרבה יפוי והדר, כדרכה של אשה. לכן המשכת הסוכה ונויה הן באתרוג, כפי שבארנו שאתרוג הוא הלב החלול המבין שכל הסובב אותו הוא לטובתו, ובעקבות זה הולך ומתמלא בטעמים וריחות טובים.

לולב – הוא כנגד האכילה בסוכה. לולב כנגד אלו שיש בהם טעם, כידוע, וכשם שמכל המינים מזכירים את הלולב דוקא בשעת הברכה עליהם, כך מכל מעשי האדם בסוכה מברכים דוקא על האכילה (אמנם בלולב יש רק טעם, ואין בו ריח, אבל טעמו גדוש יותר מטעמו המתון של האתרוג. כל ענינו הוא הטעם). היכולת לישב בסוכה פירושה שאיננו נבהלים ומפוחדים מהתגלות ה' המזומנת לבוא, אלא אדרבא, מיישבים דעתנו לקראתה, ומחזקים את כלי גופנו, כי סוף סוף הענין מתאים לנו בעצם. הלולב הוא כבר ממש עצם האחיזה בניצוץ מאור ה' עצמו. הוא הגאוה בה', כפי שהארכנו לעיל, על כן הוא המימוש של הציפיה בישוב הדעת להפנים את גילוי האלקות, שנמצא בתחילה רק בבינת ריח מקיף בסכך.

ערבה – כנגד שינה בסוכה, בחינת "ושכבת וערבה שנתך". הארת האמונה הפשוטה כי ה' איתנו גם כשאצלנו הסתלקות מוחין ואין אנו מצידנו מרגישים בו כלל. אמונה זו ממשיכים עם עצי הערבה נטולי הטעם והריח, אלו המיצגים את ההוה במערומיו ללא הרגשת המוצא המשותף, והעתיד האלקי, והעמלים לשבר את הניכור שמצויים בו (כפי שהתבאר לעיל).

מי שאינו ישן בסוכה, אצלו ממשיכה הערבה את שיחת החולין שבסוכה, בחינת "יערב עליו שיחי". הלה רוצה להמשיך אלקות למצב של הסתלקות מוחין דוקא באופן אקטיבי.

כאמור לעיל אינה דומה שיחת חולין של תלמיד חכם, ובהכללה יותר, של כל ישראל, לשיחות שלום של שקר. הראשונה היא "שפת אמת תִּכּוֹן לעד", והאחרונות אינן אלא מן השפה ולחוץ וכל רוח אין בקרבן. כעת, הציור של שיחה בסוכה יעזור לנו להמחיש את ההבדל: שיחת חולין שבסוכה היא ישראלית יותר. זוהי שיחה בצִלא דמהימנותא (בצל האמונה, כלשון הזהר[[69]](#footnote-69) על הסוכה). עם כל כמה שיהיה בשיחה מן ההתחבטות והמבוכה, מה שנראה כסימן לזרות, בכל זאת יש בה גם מן ההסתודדות. "אשר יַחְדָּו נמתיק סוד, בבית אלהים נהלך בְּרָגֶש (ברוב עם – רש"י)".

ראויים כל ישראל לישב בסוכה אחת. וכיצד מצטיירת לנו אותה ישיבה? קשה לצייר את כולם יושבים ועוסקים בתורה. עיסוק בדברי תורה בדרך כלל מבדיל ומציב מחיצות בין תלמידי חכמים לעמי הארצות ומותיר את רב עם הארץ מחוץ לכתלי בית המדרש. ואמנם הסוכה עצמה אינה בית מתאים להעמקה בדברי תורה, כדברי חז"ל שסוגיה זקוקה לצלילות הדעת, וזו אינה נמצאת בסוכה, ולכן יכול לצאת מסוכתו כדי לעיין בדברי תורה בביתו[[70]](#footnote-70). אבל קל ומתאים ונעים לצייר את כל ישראל נועדים בסוכה ועוסקים בשיחת חולין, וכל עצמה של אותה שיחת חולין אינה אלא חיפוש של כל אחד במה חברו ערב עליו, ובמה יכול להמתיק את תלישותו שלו, ושמחה של כל אחד לגלות כי העריבות הפנימית של כולם היא דוקא נקודת האמונה הסמויה שבכל אחד ואחד, וממנה בא לו כל חינו. שכן, נקודה זו באמת לכולם יש חלק בה. צל האמונה הסוכך מלמעלה הופך את המפגש ההמוני הסתמי להמתקת סוד מלאת רעות, וראויים כל ישראל לישב בסוכה אחת כערבות צפופות ורוחשות.

1. . תהלים קד, א. [↑](#footnote-ref-1)
2. . שם צב, יג. [↑](#footnote-ref-2)
3. . זכריה א, ח. [↑](#footnote-ref-3)
4. . תהלים סח, ה. [↑](#footnote-ref-4)
5. . ראה תור"י לקידושין דף ג. [↑](#footnote-ref-5)
6. . ראה תוס' במסכת סוכה, לז, ב, ד"ה בהודו [↑](#footnote-ref-6)
7. . א, טז, לג-לה [↑](#footnote-ref-7)
8. . דברים יד, א. [↑](#footnote-ref-8)
9. . ראה בויק"ר ל, וביל"ש רמז תרנא, את רשימת הדימויים שבקשר לארבעת המינים, כי מפעם לפעם ישולבו דברים משם תוך כדי הסברת הדימוי שהתרכזנו בו – הדימוי לקב"ה. [↑](#footnote-ref-9)
10. . כאמור לעיל, עומק אותה אחדות – הוא המוצא של כלם מנקודה אחת, מן היחיד האמתי – מורגש בריחו של ההדס ורמז ליחס בין מה שמריחים לבין מה שרואים: באריז"ל ההדס מכוון כנגד אות **י** שבשם הוי', לכן נכון לראות בעלה (הדומה, כאמור, גם לעין) צורה של **י**, ובקוצו המחובר לקינו – קוצו של **י**, המורה באצבע אל ה"אין" ממנו יונקת ההכרה הרואה, וממנו בא לה ריחה. [↑](#footnote-ref-10)
11. . רש"י במדבר כד, ב. [↑](#footnote-ref-11)
12. . תהלים א, ג. [↑](#footnote-ref-12)
13. . משלי יב, יט. [↑](#footnote-ref-13)
14. . שרש כל הדוגמאות הללו הוא מגדל בבל, שנולד מ"כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים", וסופו שקרס. אמנם גם בנבואת העתיד, עיקר הציפיה לאחדות בעולם הגויי הנה ברמה הזאת דוקא: "כי אז אהפֹּך אל עמים שפה ברורה לקרוא כֻלם בשם הוי' לעבדו שכם אחד" (צפניה ג, ט). אבל אינו דומה עולם בלי ישראל, השואף ל"נעשה לנו שם", לעולם עם ציר ישראל בתוכו: "ואגדלה שמך ונברכו בך כל משפחֹת האדמה". גאוות האדם מתפצלת לגאוות רבות ומסוסכות, ואילו גאוות ה' מביאה לביטול ולהצטרפות; כאשר ידובר לקמן על הלולב. [↑](#footnote-ref-14)
15. . נבהיר עוד: כאן אין מדובר בסוד אשר מסתירים אותו באופן מלאכותי מפני האחרים, כדי ליצור מעמד עילית של חרטומים וכיוצא בזה, אלא בסוד בעצם, בסוד שאין מצליחים לגלותו. מחולל הבריאה שבראה ברצון חופשי, ואינו כפוף לכל המגבלות והחוקים שטבע בה, הריהו סוד גמור בעיניה. מה דמות תוכל לערוך לו, וכיצד תוכל להקיש ממנה עליו? הרי רואה היא שאינה דומה לו ואינה יכולה להיות בוראת וחפשית כמותו. תהום מפרידה בין מי שחולל לבין מה שהתחולל. על כן בדרך כלל מחוללים ונעים להם הנבראים במעגלים סגורים, מסתפקים בהויתם המוגבלת, בלא להִוודע אל מקור התהוותם. אמת כי מי שנחון בתבונה (ואולי לא רק הוא) יודע שלא ברא את עצמו, ומבין שיש בורא נעלם בעל יכולת נפלאה. אבל מה מזה אליו יהלוך? מבחינתו אותו בורא הינו מי שבידו לטפח או לערער את קיומו שלו, ועל כן פונה הוא אל בוראו (ואפשר אף מתאמץ לא להמרות רצונו), כדי שהלה יתמוך את מציאותו שלו, המוכרת הקרובה והמוחשית. בקיצור: אפשר שיהיה אדם עסוק כל היום כולו בתפילות ובציות לאלקים, ועדיין אין בחייו מאומה מן הסוד, כל שאיפותיו הינן בתחום הנגלה, מעוקרות מכמיהה אל מי שעִמו מקור החיים.

    אבל ישראל קדושים, חלק ה' עמו, יודעים במסתרים את ה' כמו שהחלק יודע את השלם אליו הוא שייך. לא הבריאה עיקר אצלם, ולא ההצלחה הפשוטה להאחז בה ולהיות מקובלים אצל שאר היצורים היא חדוותם. ממילא הנכון הוא שגם אין הבורא כביכול עיקר אצלם. התפעלותם מן ה' אינה מסתמכת ואינה מתמצית בהכרתם אותו כבורא, כסיבה לכל הטוב הפשוט הגלוי לעינים. כביכול גם כאשר ה' משתעשע עם עצמו לפני ולפנים, ואינו מחצין ומוריד עצמו לעסוק עם המרוחקים ממנו מאד, שם בחדריו הפנימיים נמצאים ישראל אתו. אין שעשועיו זרים להם, וממילא אין הם כזרים שפלשו לרשות היחיד. ישראל – כדברי הזהר (ראה ח"א לח, וח"ב קלד) – מסתכלים ביקרא דמלכא ולא עוד. וכדי לקרב ולהסביר ענין זה יותר צריך אריכות דברים יתרה. וראה בספר על ישראל גאוותו, פרק א. [↑](#footnote-ref-15)
16. . דברים כח, י; ברכות ו, א. [↑](#footnote-ref-16)
17. . ויק"ר כד. [↑](#footnote-ref-17)
18. . ראה קללת המות על אדם הראשון שחשב להיות כאלקים. [↑](#footnote-ref-18)
19. . וראה יחזקאל פרק טז. רש"י פירש (שמות יב, יג): "'ופסחתי' – וחמלתי". גם הגדולה שייכת לפסח ביחוד, כפי שמכוונים את הרגל הראשון כנגד אברהם – האדם הגדול בענקים. [↑](#footnote-ref-19)
20. . דברים לג, כט. [↑](#footnote-ref-20)
21. . או מגן עליו, ומבודד בשעת הצורך את אותו הלב הפגיע, ועל כן "שמאל דוחה" ואכהמ"ל. [↑](#footnote-ref-21)
22. . וראה במאמר "מלך ככל הגויים", בהערה הראשונה לפרק ה. לעת עתה הופיע המאמר כנספח בספר פני לבנה, ועתיד להופיע, אי"ה, בספר מלך ביופיו. [↑](#footnote-ref-22)
23. . ראה בספר צוואת ריב"ש, ב, כיצד פירש הבעש"ט את הכתוב "שויתי הוי' לנגדי תמיד". [↑](#footnote-ref-23)
24. . ברכות ס, ב. [↑](#footnote-ref-24)
25. . משלי יא, טז. [↑](#footnote-ref-25)
26. . משלי כט, כג. [↑](#footnote-ref-26)
27. . מכילתא בא, א. [↑](#footnote-ref-27)
28. . לאור האמור יומתק מנהג חב"ד ליטול אתרוגי חו"ל דוקא, ודוק. [↑](#footnote-ref-28)
29. . שבועות לט, א. [↑](#footnote-ref-29)
30. . תהילים עג, ה. [↑](#footnote-ref-30)
31. . יושם לב: אין הלולב חותר להבלע שוב בנקודת המוצא ובפשטות לסגור מעגל. הלולב חותר לטעם, לטעמי תורה וסודותיה, למצב בו העניין האלקי יתיישב בתוכנו כמו שהאוכל מתיישב במעיו של אדם. אז נהיה עם ה' בלא להמחק מהוויתנו שלנו מכל וכל. חוית הטעם מציינת שאפשר למשהו שיש לו ממשות משלו כביכול, להזדהות עם ה'. ואילו ההדס – כאמור ליל – משדר בריחו רושם של נוכחות, אשר לוּ היתה כאן בפועל לא היה מקום לנו. [↑](#footnote-ref-31)
32. . עיין מסכת אבות ב, ט. [↑](#footnote-ref-32)
33. . אם כי ברור שבלולב – בו יש פעילות ממשית מלוכדת לקראת מטרה – בהכרח שיהיו העלים דבוקים זה בזה (וראה בספר על ישראל גאוותו, עמ' נד, מבט נוסף על דבקותם של המסתודדים זה בזה). אמנם גם ההדס צריך להיות עבות ומחופה, ועליו נוגעים זה בזה, כנראה מפני שהרגשת המוצא המשותף מתעבה ומתחזקת ככל שיש יותר פגישות בין בני אותו מוצא. [↑](#footnote-ref-33)
34. . צורתו של התמר, המיתמר בלא להסתעף ולהתפצל, כולה אומרת מלכות. בשבעת המינים, התמר, השביעי, הוא כנגד ספירת המלכות, ושלש הנשים ששמן תמר שייכות לשושלת המלוכה. [↑](#footnote-ref-34)
35. . בראשית כז, כט; מט, ח. [↑](#footnote-ref-35)
36. . הנפש, שאחת היא במהותה, "יחידה ליחדך", יורדת להופיע ולהתבטא בתוך העולם-המקום אשר שם הכל מחולק ומפורד, ולכאורה אין שם שום כלי שיאפשר לה לבטא אחדות. לשם כך בא הזמן, זו ההזדמנות של האחד לבטא את ההפכים הכלולים בו, להתיחס אל החלקיות שבו בלא להתנתק מאחדותו (ואמנם, כאשר אין זכרון, ואין 'החזקת ראש' במכלול, מביאה השכחה להפרת ברית, כפשוט). התיקונים בנפש נעשים דוקא כאשר הצדדים השונים שבה – הנראים סותרים זה את זה – יוצאים מן ההעלם אל הגילוי, ומתיחסים זה לזה ומשפיעים זה על זה, עד שמתקבצת היא שוב להיות אחת על רקע כל המורכבות הזאת. [↑](#footnote-ref-36)
37. . יד. [↑](#footnote-ref-37)
38. . ישעיה יא, ט. [↑](#footnote-ref-38)
39. . ירמיהו לא, לג. [↑](#footnote-ref-39)
40. . תקונא תליסר, כט, א. [↑](#footnote-ref-40)
41. . ערכין י, א. [↑](#footnote-ref-41)
42. . נדה סא, ב. [↑](#footnote-ref-42)
43. . יל"ש אמור, רמז תרמג. בקרבנות בפרט מורגשת עבודת הבירורים, בגלל שענינם להעלות ריח הניחוח בעקבות שרפת הבהמיות, ודוק. [↑](#footnote-ref-43)
44. . סוכה לא, א. [↑](#footnote-ref-44)
45. . זהר ח"א, רטז, ב. [↑](#footnote-ref-45)
46. . תענית כד, א. [↑](#footnote-ref-46)
47. . וראה על כך בסוף המאמר "צלא דמהימנותא". [↑](#footnote-ref-47)
48. . ראה שו"ע או"ח ה. [↑](#footnote-ref-48)
49. . ספרי במדבר מב, ירושלמי פאה א, א. [↑](#footnote-ref-49)
50. . ב"מ פד, א, תיקו"ז, תיקונא שיתין ותשע דף קיב ע"א. [↑](#footnote-ref-50)
51. . ויק"ר כד. [↑](#footnote-ref-51)
52. . ב, ג. [↑](#footnote-ref-52)
53. . שם א, עיין שם. [↑](#footnote-ref-53)
54. . בראשית ד, א. [↑](#footnote-ref-54)
55. . תהלים קטו, יז. [↑](#footnote-ref-55)
56. . נזיר ב, ב. [↑](#footnote-ref-56)
57. . דברים יג, ד. [↑](#footnote-ref-57)
58. . לקו"ת פר' ראה ד"ה אחרי. [↑](#footnote-ref-58)
59. . יומא עה, א. [↑](#footnote-ref-59)
60. . נסיון הגאוה שייך במיוחד לסוכות, כדברי הרשב"ם: "ומפני הטעם הזה קבע הקב"ה את חג הסוכות בזמן אסיפת גורן ויקב, לבלתי רום לבבם על בתיהם מלאים כל טוב" (ויקרא כג, מג). זהו הפן המשלים את פן הבטחון בה' עליו דובר בתחילת הפרק – כציטוט הרשב"ם עצמו בהמשך: "ואמרת בלבבך כֹחי ועֹצם ידי עשה לי את החיל הזה, וזכרת את הוי' אלקיך כי הוא הנֹתן לך כח לעשות חיל". דוק: אכן אתה עושה את החיל בכחך – אינך תלוש, תלותי וחסר בטחון – אבל ה' הוא הנותן לך את הכח. [↑](#footnote-ref-60)
61. . סוכה לו, ב. [↑](#footnote-ref-61)
62. . ועיין נחמיה פרק ח ובמלבי"ם שם. [↑](#footnote-ref-62)
63. . וראה בהרחבה במאמר "צלא דמהימנותא". [↑](#footnote-ref-63)
64. . במ"ר כא. [↑](#footnote-ref-64)
65. . ספרא אמור יב, טז. [↑](#footnote-ref-65)
66. . סוכה יב, א. [↑](#footnote-ref-66)
67. . ראה נחמיה ח, טו. [↑](#footnote-ref-67)
68. . דברים לב ו. הכינוי לה' כקונה – שמשמעותו עושה, כמו "קֹנֵה שמים וארץ" – נראה כמכוון לא להיותו עושה יש מאין, אלא להיותו מטפח, כמו קן צפור. זהו תאור מכוון לסוכה שהיא בחינת אמא, ראה במאמר "צלא דמהימנותא". [↑](#footnote-ref-68)
69. . ח"ג כג, א. [↑](#footnote-ref-69)
70. . סוכה כח, ב. [↑](#footnote-ref-70)