### טעם סוכה בפשטי המקראות

הטעם המפורש בתורה למצות ישיבה בסוכה הוא "למען ידעו דֹרֹתיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוצאי אותם מארץ מצרים"[[1]](#footnote-1). אמנם, כבר העיר על כך הרב ברויאר[[2]](#footnote-2) שאין הדברים פשוטים כל כך, שהרי בפרשת ראה, שלא כביחס לחג המצות[[3]](#footnote-3), אין התורה מוצאת לנכון להסביר מדוע החג הוא חג של סכות, ומציינת רק "באספך…"[[4]](#footnote-4). ליתר דיוק, קריאה רהוטה של הכתוב מזמינה להבין שהסכות קשורות באסיף; ואכן, הרשב"ם מתיחס לכך בפירושו לויקרא:

פשוטו כדברי האומרים במסכת סוכה[[5]](#footnote-5) "סוכה ממש". וזה טעמו של דבר: "חג הסוכות תעשה לך באוספך מגרנך ומיקבך", באוספך את תבואת הארץ ובתיכם מלאים כל טוב דגן ותירוש ויצהר, למען תזכרו "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל" במדבר ארבעים שנה, בלא ישוב ונחלה, ומתוך כך תתנו הודאה למי שנתן לכם נחלה, ובתיכם מלאים כל טוב, ואל תאמרו בלבבכם "כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה". וכסדר הזה נמצא בפרשת עקב תשמעון: "וזכרת את כל הדרך אשר הוליכך הוי' אלהיך זה ארבעים שנה וגו' ויאכילך את המן וגו''[[6]](#footnote-6); ולמה אני מצוה לך לעשות זאת? –"כי הוי' אלהיך מביאך אל ארץ טובה וגו' ואכלת ושבעת וגו' ורם לבבך ושכחת את הוי' וגו' ואמרת בלבבך כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה, וזכרת את הוי' אלהיך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל"[[7]](#footnote-7). ולכך יוצאים מבתים מלאים כל טוב בזמן אסיפה, ויושבין בסוכות, לזכרון שלא היה להם נחלה במדבר, ולא בתים לשבת. ומפני הטעם הזה קבע הקב"ה את חג הסוכות בזמן אסיפת גורן ויקב – לבלתי רום לבבם על בתיהם מלאים כל טוב, פן יאמרו ידינו עשו לנו את החיל הזה.

ובכל זאת, אחרי כל ההסבר הזה על הקשר שבין האסיף לבין סוכות המדבר, יוצא שהעיקר חסר מן הספר בספר דברים. ועוד: כשמתואר עצם הארוע בו אכלו מצות ביציאת מצרים, תואר הוא בבירור, ומובאת בסמוך לו המצוה לאכול מצות[[8]](#footnote-8), ואילו לישיבת ישראל בסכות לא הופנתה תשומת לב מיוחדת תוך כדי ספור היציאה, ורק יכולה היא להלמד מכך שהתחנה הראשונה במסעם נקראה סכות[[9]](#footnote-9), ומסתבר שהיה זה על שם סוכותיהם.

על כן מעלה הרב ברויאר הסבר, שאם כי קרוב הוא מאד לרשב"ם בתכנו הפנימי, אבל הפוך הוא ממנו מבחינה פרשנית. לדרכו, אין זה בניגוד לטבע לצאת בעונה זו מן הבית לסוכה אלא להפך. במשך העונה שמתחילת הקציר ועד סיום האסיף וההכנסה הביתה מצויים העובדים בשדה מחוץ לבתיהם וישנים בסוכות בתוך שדותיהם ומטעיהם, כדי לשמור על היבול (כלשון הכתוב: "ונותרה בת ציון כסֻכה בכרם, כמלונה במקשה"[[10]](#footnote-10)); לפיכך, אך טבעי הוא שאת חגיגת הסיום וההודאה על כל הטוב שגמל ה' עמם יחגגו שם בשדות בתוך הסוכות בהן ליוו את כל התהליך, החל מ"ברנה יקצֹרו"[[11]](#footnote-11). אף חז"ל לימדו כי כל העונה הזאת היא המשך אחד של שמחה: "מעצרת ועד החג מביא [ביכורים] וקורא [פרשת ביכורים], מן החג ועד חנוכה מביא ואינו קורא"[[12]](#footnote-12) לפי שנאמר בפרשת הביכורים "וענית ואמרת לפני הוי' אלהיך… ושמחת בכל הטוב"[[13]](#footnote-13), וזמן השמחה הוא מעצרת ועד החג.

לפי זה, חג הסוכות נקרא כך גם ללא המצוה לעשות סוכות, והרי זה כמו הביטויים חג הקציר וחג האסיף, שאינם באים לצוות על קציר ואסיף אלא לתאר מצב. על גבי המציאות הטבעית הזאת באה התורה ומצווה להזכר בסוכות שה' הושיב בהן את בני ישראל בהוציאו אותם מארץ מצרים, והופכת על ידי כך את הסוכות עצמן ממצב למצוה. כך תובן היטב השיטה שבמצוות סוכה המודעות לטעם – "למען ידעו דורותיכם" – היא חיוב[[14]](#footnote-14), ואין זה כמו בשאר מצוות, שעיקר הכוונה בהן הוא מעין "רחמנא אמר תקעו"[[15]](#footnote-15), תהיינה סיבותיו של הרחום המצווה אשר תהיינה. כאן, ללא המודעות אנו נשארים בסוכה טבעית, ועיקר המצוה אינו על העשיה אלא על פרשנות מפתיעה שלה.

עולה לפי זה שהתורה מצוה כאן על הדמיה[[16]](#footnote-16). אדם יושב בתוך סוכתו שבתוך שדהו המבורך והשופע הצלחה, ועליו לדמות כי הנה לא שדה סביבו אלא מדבר, וכי סוכתו זו אינה סוכתם של העובדים בשדה אלא של הנודדים במדבר, ותפקידה להגן מפני פגעיו, ועל ידי זכרון זה בא הוא לכל המבואר לעיל על ידי הרשב"ם, וגאוותו נשברת. מעתה ברור לו מה מקור השפע בתוכו הוא שרוי, ומתעורר הוא לשים לב לכך שכל הברכה הזאת מותנית בנאמנותו לה' שהוציאו ממצרים.

הראִיה את סכות כחג הביאה לארץ מאוששת מכיוונים נוספים. בתור זכר ליציאת מצרים עצמה היה הולם לחוגגו בחודש האביב, בהתאם למסופר בתורה כי התחנה הראשונה שבמסעי בני ישראל נקראה סכות, ומסתבר שהיה זה על שם הסוכות שעשו להם בחנייתם. לעומת זאת חגיגתו בחודש השביעי, ה'שבתי', בחיתום המועדים שבתורה (כאשר חג השבועות נטול תאריך 'חודשי', וראש השנה ויום הכפורים באים כנראה כהכנה לסוכות[[17]](#footnote-17)), מכוֵנת לראות אותו כמבטא את הגעת יציאת מצרים ליעדה. כך גם יובן מדוע סיום המועדים אינו חופף את סוף השנה. סוף יציאת מצרים והכניסה לארץ אינם סגירת מעגל, אלא פתיחה והכנה למצב המתמשך, ה'נורמלי' והמתון, של ישיבה בארץ[[18]](#footnote-18).

ראה בדברי הרשב"ם שלעיל כי זכרון ההתהלכות הממושכת שבמדבר צריך ללוות את האחיזה המתמשכת שבארץ, ולשמור אותה מנפילה לשכחת זה שנותן לנו את הכוח לעשות חיל (ויפה העיר הרב ברויאר שסמוך ולפני לפסוקים שהביא הרשב"ם מפרשת עקב, יש אזהרה ועידוד של התורה שלא לקבל פיק רגליים בכיבוש הארץ, וזאת על ידי זכירת נסי יציאת מצרים עצמה. כלומר, כדי לתת כח לכבוש מזכירים את יציאת מצרים, וכדי שלא לבוא אחר כך לטעות – בעקבות היציבות וההצלחה המתמשכת – כי כחנו ועוצם ידינו עשו לנו את החיל, מזכירים את הליווי המתמשך שבמדבר. וראה גם במאמר על שני השעירים[[19]](#footnote-19) על ההבדל בין כשלון הרפיון שבתחילת המעשה לכשלון הגאוה שבסופו).

כך גם יובן מדוע חנוכת בית המקדש הראשון היתה בסוכות, שכן זה הזמן המתאים לחגוג את שלמות הכניסה לארץ, את הביאה אל המנוחה ואל הנחלה, אשר זהו המצב המזמין את ה' לזהות את המקום אשר יבחר[[20]](#footnote-20), ולמצוא לו משכן של קבע בתוכֵנו.

עולה לנו, אם כן, שחג הסוכות הוא על רקע השמחה בכל הטוב שנתן לנו ה' אלקינו, אבל בעיקרו אינו בא לבטא שביעות רצון פשוטה, ואפילו לא רק הודאה עליה, אלא תפקידו להזכיר כי כל היציבות הזאת אינה יציבה כל כך כפי שהיא נראית, ואין מקום לשאננות יתר, אלא הכל מותנה והכל תלוי בהיצמדות ליעדים שלשמם הוציאנו ה' ממצרים. הרי זה מעין הנבואה לשלמה בזמן בנית בית המקדש שהוזכרה לעיל. מסופר שם[[21]](#footnote-21) כי באמצע הבניה, לאחר שהושלם שלד הבנין שנראה חזק ויציב כל כך, בא נביא והזהיר והסביר כי מה שיבטיח את יציבות הבית יהיה רק הנאמנות לה' וליעדי יציאת מצרים.

בהקשר זה יש להזכיר את דברי מביא הביכורים: "הגדתי היום להוי' אלהיך כי באתי אל הארץ אשר נשבעת לאבֹתינו"[[22]](#footnote-22). דברים אלו נאמרים אף על ידי זה שיושב מדורי דורות בנחלת אבותיו ונהנה מברכתה. עליו לזכור שאין המציאות הזאת מובנת מאליה ו'נורמלית', אלא שכשם שבכל דור חייב אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, כך חייב הוא אף לראות עצמו כאילו זה עתה בא לארץ. אמנם למצות ביכורים אין תאריך מדויק, לפי שנוהגת מעצרת עד לחג (כדלעיל), אבל מסתבר שחלק גדול מן הביכורים היו מובאים בסוכות דוקא, שהרי בעצרת רוב המינים עדיין אינם מבשילים ביכורים, ואחר כך לא לכל אחד מזדמן לעלות למקדש מחוץ לעלית הרגלים, בפרט לא בעונה ה'בוערת' של הקציר הקטיף והאסיף.

אף השמחה בארבעת המינים אינה שמחתו של עובד האדמה ביבולו, שכן הללו אינם המינים המבטאים את כל הטוב שהשביענו ה' אלקינו בו בהוציאו אותנו מן המדבר ובהביאו אותנו אל נחלת שדה וכרם, ויותר נראה שהשמחה בהם מבטאת שותפות עם הטבע לא כמועיל לאדם, אלא כמתרונן לקראת בוראו וכצמא לישועתו (שהרי אלו מינים הזקוקים למים). ההתחברות אל הצומח כפי שהוא מולידה פשטות ושפלות ולא בטחון עצמי מופרז, ומסתבר שזהו גם סוד ניסוך המים בשמחה, כמו שמצאנו ששמואל ניסך מים כשישראל שבו בתשובה[[23]](#footnote-23).

### הסוכה מערערת על היציבות

כיוון שבאנו לכך, שוב יכולים אנו להתבונן בסוכה לא רק מצד הזכרונות הכרוכים בה – היותה משכנם של יוצאי מצרים התלויים בחסדי ה' – אלא גם מצד אופיה. הריהי בית רעוע, "שתי דפנות ושלישית אפילו טפח"[[24]](#footnote-24), שעליהן סכך מפסולת גורן ויקב וכיוצא בזה[[25]](#footnote-25), וישיבה בתוכה אינה אמורה בפשטות להעניק תחושה של יציבות והגנה; על כן להרגיש שם מוגן יכול רק מי שסומך על זה שצווהו לישב בסוכה, ומי שמאמין כי את הסוכה הדלה עוטפים ענני כבוד[[26]](#footnote-26).

נחלקו קדמונים מדוע בשבת אומרים במקום "שומר עמו ישראל לעד" "הפורש סוכת שלום". יש אומרים[[27]](#footnote-27) כי שבת זוקקת שמירה יתרה, שהרי מזיקים מצויים בלילות שבת, ואי אפשר ללכת בחשכה עם אבוקה ביד, ויש אומרים[[28]](#footnote-28) שאדרבה, שבת אינה צריכה שמירה כלל. העולה מדברי הבאים בסוד ה' הוא[[29]](#footnote-29) כי מחוץ לסוכתו של ה', כאשר אין חוסים תחת כנפיו, מצד טבע העולם שבת מסוכנת יותר, אבל שומרי שביעי הבאים לחסות בצלו של ה' פטורים מן הדאגה הזאת, כיוון שסוכתו של ה' מנתקת אותם מן החוץ המאיים[[30]](#footnote-30). הרי לנו שסוכה, בגלל היותה עלובה מצד החפצא שלה, הינה ביטוי והפניית תשומת לב לגברא עצמו הפורש אותה עלינו.

לפי זה, לא רק תזכורת למצב הסטורי מסוים – לדור המדבר – יש בסוכה, ולפיכך גם המצב אותו באה לתקן, ואת יציבותו המדומה באה לערער, אינו רק המצב ההסטורי המסויים של התיישנות הישיבה בארץ המביאה להסתאבות, אלא מבטאת היא הסוכה מצב קיומי שונה, ורוצה להפריך באופן עצמי כל יציבות באשר היא יציבות. תהיה היציבות כשרה ככל שתהיה, באשר היא יציבות יש בה אחיזה ודבקות במוגבל, ושכחת ה'. זכרון המדבר, הממחיש לבאי הארץ כי הקרקע שתחת רגליהם אינה מובנת מאליה, הוא בעצם השתקפות של מעלת העראי על היציב, ומעלת הגר על האזרח – "כל האזרח בישראל ישבו בסֻכֻת" (זוהי גם מעלת הבל רועה הצאן על קין עובד האדמה, ובסוכות קוראים את מגילת קהלת המהבילה את כל קניני העולם, ויש לומר שיש בזה נקמת הבל בקין, ועוד נשוב לזה בהמשך).

ענין זה, שכוחה של הסוכה הוא בעראיותה, אשר בזה היא מבטאת כי המבטח האמתי אינו בדבר מנבראי העולם, יכול להסביר כיצד רמזו בסוכה ענינים רבים כל כך, אשר בפשטות סותרים זה את זה (כאשר הרמזים סותרים, מתעוררת קושיא, שאם רמז אחד סותר את משנהו, הרי שהם כאילו מנטרלים זה את זה, והדבר המרמז מאבד את כח הרמיזה והאיתות שבו). מחוץ למפורש בתורה על סוכותיהם של יוצאי מצרים, מוצאים בראשונים[[31]](#footnote-31) כי הסוכות מרמזות לסוכותיהם של כובשי הארץ, שכן דרך החיילים לישב בסוכות. עוד נמצא שהסוכה היא בחינת גלות (כמוזכר ב"יהי רצון" שאומרים רבים בכניסה לסוכה), ושהיא רמז לבית המקדש[[32]](#footnote-32) (וראה לעיל שחנוכת בית המקדש נחגגה בסוכות), ולחופות שזוכים להן הצדיקים בעולם הבא ובתחית המתים[[33]](#footnote-33). לדרכנו, המשותף לכל הסוכות הללו הוא היותן עראיות. תהיה הנפילה לאן שתהיה ותהיה העליה לאן שתהיה, לעולם, כל הגדרה וציור סופם לחדול. כשם שאין השהיה הממושכת במדבר סוף דבר, כך אין הישיבה בארץ סוף דבר ביחס לשלמות העתידה, ואפילו לא בית המקדש, ואפילו לא זה השלישי אשר אחר בנינו אין חורבן, כמבואר שעבודת הקרבנות, הנותנת לו את צביונו המוכר לנו, תיבטל[[34]](#footnote-34). אף תחית המתים, שיקומו לחיים נצחיים, נאמר עליה שתימשך נ' אלפי יובלות ותו לא[[35]](#footnote-35). אף פסוקים רבים במקרא מעידים על כך שהבריאה חולפת היא[[36]](#footnote-36), ופרוש הדבר שכל דבר שנכנס לתוך אופק ראייתנו ונתפס על ידה סופו לחלוף ולפנות את מקומו. הכל עראי ביחס לה'.

כל שאמרנו כאן על אופיה של הסוכה כמעט מפורש ברש"י לתהלים[[37]](#footnote-37), ודבריו שם אף יגלגלו אותנו להעמיק בענין יותר:

"טוב לחסות בהוי' מבטוח באדם" – חסיון זה אינו אלא לשון חסיון צל, ודבר מועט הוא. מבטח – דבר בריא ודבר חזק. ואף על פי כן לחסות בה' טוב מהבטחות בני אדם.

הקשר לסוכות אמנם לא נאמר במפורש כאן, אבל הוא לגמרי מתבקש כאשר רואים מלשונו של רש"י כי לנגד עיניו עמד הכתוב[[38]](#footnote-38) "וסכה תהיה לצל יומם מחרב, ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר", כתוב אשר הגמרא לומדת ממנו בפתיחת מסכת סוכה[[39]](#footnote-39) להגדיר אופיה ומהותה של הסוכה ("משמע אין סכך אלא העשוי לצל" – לשון רש"י שם).

אפשר ללמוד את רש"י באופן שהכתוב רק בא ללעוג ליכולתו המוגבלת של האדם באשר הוא אדם, ולומר כי על הבטחתו המפורשת ניתן לסמוך פחות מאשר על אמירה מעורפלת של ה', ואם זהו הפירוש, אזי הכי טוב הוא כאשר יש הבטחה של ה', כאן פשיטא ופשיטא שעדיפה היא על הבטחת האדם, ודבר שאין צריך לאמרו הוא. אמנם יותר נראה שנאמר פה דבר עמוק ומהותי הרבה יותר: ה' באשר הוא ה' אינו מספק מבטח אלא חסיון, וההשענות עליו לעולם היא בדרך של חסיה בצלו, ובכל זאת – למרות שנראה כי מפני זה עדיף לפנות לאדם, באשר אצלו נדמה שאפשר לזכות בבטחון – טוב לחסות בה'.

### ה' מופיע דרך העראי

פירוש הדברים שההזדקקות לה' היא עליה על מסלול שהולך ומנתק מבטחון, ומעביר את החיים למין עמימות, ולמרבה הפלא, עמימות זו גופא – טובה היא. הסוכה, שקודם לכן הובחנה לנו כבית רעוע הבא להמחיש לאדם שאל לו לבטוח בחומותיו הגבוהות והבצורות[[40]](#footnote-40), מתגלה לנו עתה בפנים חדשות: הצל שלה – שהוא עיקרה, כדלעיל – הוא ביטוי לנוכחות ה', ואינו רק המחשה עד כמה אין לסמוך על חוזק התקרה האנושית. ה', שהתגלותו נתפסת לנו בדרך כלל בדימויים של אור, מתגלה לנו כאן דוקא דרך הצל והעמימות.

אור היינו התגלות, והתגלות לעולם יש בה מן הויתור, מעזיבת ה' את עצמו כפי שידוע הוא לעצמו בלבד, ומהתלבשות במושגי האדם ובמה שמעורר את התפעלותו. ככל שהדבר ברור יותר, כך הוא אנושי יותר, ולדוגמא, ככל שמערכת השכר והעונש של ה' ברורה יותר, ופועלת לפי קריטריונים ברורים, כך ההישגים שלה שטחיים וחיצוניים יותר, ואינם קשורים לתיקון הנפש הפנימי, אשר מי יוכל לשער מבחוץ את הצפיות ממנו, ומי יוכל למדוד את השינויים הקורים בו[[41]](#footnote-41).

כאשר חשים כי ה' נמצא בצל, אין זה זהה להמצאותו בחשכת הבלתי נודע ("בצלו חמדתי וישבתי"[[42]](#footnote-42) זהו דימוי הפוך מן הדימוי בו "ישת חשך סתרו"[[43]](#footnote-43), ודוק), אלא חשים כי הנה תכף יגיח מן הצל ויופיע. זאת לפי שההסתתרות בצל היא הסתתרות קלושה, מה עוד שהצל מלווה בתחושה של זמן וזמניות, כיוון שהוא זז כל הזמן (כאשר רוצים להכניס לתמונה דינמיות, ולהוציאה מקפאון, מציירים בה היטלים של צל). ובצורה קצת אחרת: הצל הוא בחינת "ושכֹתי כפי עליך עד עברי"[[44]](#footnote-44), שם, היכן שצריך להסתיר (ובמושגים של אליהו שזוכה למעמד דומה: היכן שמשתתקים הקולות ומשתררת דומיה[[45]](#footnote-45)), "ודאי השתא אתי מלכא"[[46]](#footnote-46), שם בא המלך בעצמו, זה שכל האורות והצלצולים אינם אלא הקדמה לו. מיד לאחר עברי אסיר את כפי הסוככת, ואז תזכה לראות את זהרורי האור מאחורי[[47]](#footnote-47), כשם שדרך צל הסכך זוכים לראות את הכוכבים הרחוקים. הכוכבים הם משל נאות למדובר, שכן, גדולים ועצומים הם גם מן השמש, אבל לנו מתאפשר לראותם רק כרחוקים מאד וקטנים מאד, שאלמלא זה המרחק העצום לא היינו יכולים לעמוד במחיצתם. לדרכנו, הצל הוא הרקע להם, הוא המזמין את ההתבוננות בהם מרחוק.

לעיל הוסבר כי הסוכה מבלה את הכל, בחינת "ימיו כצל עובר"[[48]](#footnote-48), וכעת מתפרש כי הצל נושא עמו מטען חיובי. השלילה ששללה הסוכה כל מבנה וכל ציור היתה בעצם עליה ממדרגה למדרגה על מנת לחוש את מי ש"השמים כסאי והארץ הדֹם רגלי, אי זה בית אשר תבנו לי ואי זה מקום מנוחתי"[[49]](#footnote-49). נראה היה שאין לו שום בית, אבל הנה בביתו של הדל, בביתו של זה החש כי רחוק הוא מה' ואינו יכול לצפות אלא לאחיזה קלושה בו, בחינת צל ודבר מועט, שם מרוכז מבטו של ה' המביט אליו כביכול מבעד לצל – "ואל זה אביט, אל עני ונכה רוח וחרד על דברי"[[50]](#footnote-50).

### שלשה רגלים – שלש עליות של האמונה

שלשה[[51]](#footnote-51) רגלים הם שלש הארות של האמונה – "מיכלא דמיהמנותא", "רזא דמיהמנותא" ו"צלא דמיהמנותא" (מאכל האמונה, סוד האמונה וצל האמונה) – שלש עליות שלה. בפסח האמונה מולידה אהבה, בשבועות מולידה יראה, ובסוכות מולידה אמת.

האהבה היא מתוך חמלת[[52]](#footnote-52) ה' עלינו וירידתו וקירובו עצמו לטפל בנו, "אין התינוק יודע לקרוא אבא עד שטועם טעם דגן"[[53]](#footnote-53), וישראל זוכים ביציאת מצרים להאמין שאינם תלושים ובודדים בעולם, ושיש מענה לאותם צרכים מיוחדים שלהם שאף אחד אחר אינו מבין אותם, לכמיהתם להש"י; כמתואר בספר יחזקאל[[54]](#footnote-54) שביציאת מצרים עבר ה' על פני הבת הנטושה שגדלה כצמח בר, מושלכת ועזובה מהחברה האנושית הרגילה, חשף עצמו בפניה ונטלה.

בשבועות האמונה מולידה יראה – "אל תראו, כי לבעבור נסות אתכם בא האלהים, ולבעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו"[[55]](#footnote-55). "תורה מפי הגבורה נתנה"[[56]](#footnote-56). בפסח ה' טיפל בנו, אבל במתן תורה הננו יוצאים לקראתו, להשתתף ב"תכלית הכוונה" שלשמה נברא העולם, להשתתף כביכול בעולמו הפנימי, בחפצו ומגמותיו. כשמתקרבים ועומדים נוכח, מה שמתגבר הוא היראה, שכן כעת שמים לב יותר ויותר ל'אלקיותו' של האלוק, והאנושי מאבד את יציבותו ובטחונו העצמי. "כי מי כל בשר אשר שמע קול אלהים חיים מדבר מתוך האש כמֹנו ויחי"[[57]](#footnote-57).

בסוכות האמונה מולידה אמת. פירוש: כל כמה שתהיה ההעזה להתקרב גדולה, וכל כמה שיחד עם זה תגדל היראה, בסופו של דבר היראה-ראיה קשורה בהתגלות, וה' הוא למעלה למעלה מכל ההתגלות המיראת הזו[[58]](#footnote-58). בסוכות זוכים לטעום מן האמת שמעבר לכל ההתגלות המפילה יראה. היחס לאמת הנסתרת הזאת הוא לא יחס של עמידה פנים מול פנים, אלא התחושה היא שהאמת סובבת סביב כאקלים, תומך אבל בלתי נחשף ובלתי מזדהה[[59]](#footnote-59).

בעצם יש כאן חזרה אל האהבה שקדמה ליראה, אלא שכעת, תחת לבוא אלי ולהאכילני (עד שנדמה כאילו "קדוש שרוי בתוך מעיו"[[60]](#footnote-60)), אוסף הוא אותי אליו. בלא אהבה אי אפשר לצייר התקרבות של ה' המטעימה לאדם מה שלא לפי ערכו, שכן רק האהבה גורמת לגבור על פערים (בחינת "אהבה דוחקת את הבשר"[[61]](#footnote-61)), אלא שבאהבה שקודם היראה מודגש ומורגש הויתור, הזהירות שלא למוטט את האדם, וריבוי ההתחשבות במצבו, ואילו באהבה שלאחר המפגש המלא יראה מודגשת ומורגשת פלאיותו של האוהב, שכן כעת כבר ברור שזה בעיקר מה שאוהבים בו (עולה אם כן שהאמת כאן היא הקו האמצעי שבין האהבה ליראה). שמאלו תחת לראשי בימים נוראים, שמאלו מרימה אז את ראשי להסתכל בפניו, ובעקבות זה ימינו תחבקני בסוכות – בחינת שתי דפנות ושלישית אפילו טפח (כנגד שני חלקי הזרוע וכף היד). החיבוק בא מאחור, ועוטף מסביב, וכאילו כולל אותי בו מבלי משים[[62]](#footnote-62). כעת אינני נתבע להתכוונות מתוחה, כיוון שזו, אף אם תמתח ככל שתוכל, לא תוכל לצאת לגמרי מעצמה ולהבלע מיזמתה בזולת.

### אמת ואמונה

יוצא שהחסיון בצלו של ה' זו הזכות להתיחס לאמתו כפי שהיא ולהתבשם ממנה, בעוד שבטחון ברור בו פונה אל נכונותו להנהיג את האדם כפי שהוא במצבו ובמקומו (בחינת האהבה שבפסח). הדבקות באמתו של ה' אינה מתגלה כמבטח פשוט, שכן אין בהירות אנושית ביחס לטוב האמתי, אשר צפון הוא במהותו (בהכללה אפשר לומר כי בטוחים אנו שה' מוציא מבית עבדים ומואס ברע, בחינת פסח, אבל אין אתנו יודע עד מה לאן כל זה מוביל, בחינת סוכות, אף כי יודעים אנו איזו הדרך הנכונה ללכת בה, בחינת שבועות)[[63]](#footnote-63).

באמרנו שבסוכות האמונה מולידה אמת, כוונתנו שהאחיזה הכאילו-רופפת הזאת במה שלמעלה מתפיסה והגדרה – נהפכת לנקודת היציבות שלנו (כידוע, לשקר אין רגליים, אבל אותיות ה**אמת** יושבות כל אחת על שתי רגליים[[64]](#footnote-64)). מאיר לנו שדוקא הסתום והפלאי הוא עיקר המציאות והוא מחויב המציאות[[65]](#footnote-65), וכל מה שאינו אחוז בו אינו אלא אחיזת עיניים, וטוב לחסות בו מבטוח בנבראים שאינם אלא אפשרי המציאות (דוגמא לזה מן המדע, אם מישהו יתעקש להצמד לעובדות קשות ומדידות, ולא ירצה להתקדם אל השערות מופשטות, יוותר רק ברובד החיצוני של החומר בלא להיוודע לסודותיו, וסוף שהחומר יפתיע אותו, יחרוג מצפיותיו ויותיר אותו בפני שוקת שבורה[[66]](#footnote-66)).

המחשה לצלו זה של ה' שחופה עלינו בסוכות תבוא מדברי חז"ל כי בשמחת בית השואבה שואבים רוח הקדש[[67]](#footnote-67). אמרנו כי בסוכות זוכים לאמת, והנה בענין הנבואה העיקר הוא הבירור בין אמת לשקר. נדמה שכאשר מדברים על נביאי אמת ונביאי שקר מדובר רק בתופעה ובזיוף שלה, כמו היחס בין תכלת לקלא אילן[[68]](#footnote-68), אבל באמת אין זה כך. האמת והשקר אינם רק תוארי לוואי הבאים להגדיר אם יש או אין כאן זיוף והטעיה, אלא עצם הנבואה היא פרי התעצמות עם האמת, ועצם נבואת השקר היא פרי התעצמות עם השקר. נבואת השקר אינה בהכרח נוכלות במובן הזול של המילה, אלא מאמץ לזכות בחוויה רוחנית ובהתגלות, וזהו מאמץ שעל פניו אמנם נושא פרי, כפי שיורחב בנספח. לעומתה נבואת האמת מתחילה במקום בו האדם רוצה להיות קשוב לה' עצמו, בין אם ינעם לו הדבר ובין אם לא, ונכון להיות מיובש מכל לחלוחית ובלבד שלא ליזון מן השקר. כשיש מסירות כזאת, והבנה שאלקות ואמת הם היינו הך, ואין הדת מין פוזה מענינת המעשירה את החיים, וגם לא צורה של סנטימנטליות ועושר רגשות שהבורא זיכה בהם את ברואיו, נהיה הלב כלי לדבר ה' בכל מוראו ובכל סתימותו.

### הסוכה כאמא

אמנם, הסוכה אינה רק מציגה בפני היושב בה את האמת על רפיפותו של העולם הזה, הנראה תקיף ואובייקטיבי כל כך, ואת הא-ל המסתתר בצלה, הסוכה גם מגדלת ומקרבת את האדם אל האמיתות הללו, כמבואר בתקוני זהר[[69]](#footnote-69) כי היא אם המסוככת על גוזליה.

לכן נתבונן בסוכה כאמא מצד שתי הבחינות (או שני הצדדים) הללו של השלילה והחיוב, כלומר, גם מצד היותה מטפחת את ההגדרה ואת ההיבדלות מטבע העולם ומהתאזרחות בו, וגם מצד היותה מבשילה ומגדלת את האדם מעט מעט לראות מה מציץ מהצל. לשם שתי ההתבוננויות הללו (אשר – כפי שנראה לקמן – אינן מנותקות זו מזו) נעזר בתורותיו של מוהר"ן מברסלב, שיום הסתלקותו הוא בחוה"מ סוכות, ביום האושפיז של משה רבינו[[70]](#footnote-70).

דע שמיתות בהמות וחיות בלא זמנן הוא על ידי שאינן נזהרין במצות סוכה כראוי, כי סוכה בחי' "אמא דמסככא על בנִין", בחי' "אם לבינה תקרא"[[71]](#footnote-71). וזהו בחי' ההבדל שבין גדר אדם לגדר בהמה, כמו שאמרו רז"ל[[72]](#footnote-72): "'ברכי נפשי את הוי' ואל תשכחי כל גמוליו' – שעשה לה דדים במקום בינה", אבל הבהמה יונקת מדדי בהמה למטה

[כלומר, רק אצל האשה השדיים במקום הלב, ואילו בעלי החיים מניקים מסמוך למקום הערוה. הגמרא אומרת שם שדוד דר בחמישה עולמים ואמר בכל אחד מהם שירת ברכי נפשי המתאימה לו: דר במעי אמו, יצא לאויר העולם וראה כוכבים ומזלות, ינק משדי אמו, ראה במפלתן של רשעים, נסתכל ביום המיתה. המובא כאן זו שירתו בעולם השלישי].

וזהו ההפרש שבין גדר אדם לבהמה – שהאדם יונק מדדי אדם שהוא במקום בינה, בחי' "אם לבינה תקרא", בחי' סוכה; אבל הבהמה יונקת מדדי בהמה שהם למטה. ועל כן, כשפוגם במצות סוכה, אזי נופל מבחי' דדי אדם שהם במקום בינה, בחי' סוכה, ואזי נופל לבחי' דדי בהמה ויונק משם. נמצא שיונק משפע של הבהמה, ועל כן יונק את חיותם, ועל ידי זה הם מתים, על ידי שנוטל מהם את השפעתם. ולפי הפגם שפגם בסוכה כן הוא נפילתו, וכן נוטל את השפע של הבהמות, וכמו כן גורם מיתות הבהמות והחיות. וזהו בחי' "ולמקנהו עשה סכות" – כי הסוכה הוא בשביל מקנהו, כנ"ל[[73]](#footnote-73).

יש נטיה טבעית לקנא בבהמה, ולרצות לינוק את החיות המיועדת לה, כשם שיש נטיה לנפש האלקית לקנא בנפש הבהמית, שהרי "רב תבואות בכח שור"[[74]](#footnote-74), ונראה כי הטבע הראשוני, המתפרץ והלא-מעודן, הוא החזק והחי יותר. מלמד כאן ר' נחמן כי אם האדם יסרב למלא את תפקידו להיות אדם, ולממש את נבדלותו מן הבהמה, גם הבהמה שלו וגם הבהמה שבו לא תזכינה בחלקן, וכל הבריאות והממשות שחיפש ימותו (דוגמא לדבר: ההיגררות אחרי תאוות אכילה אינה גורמת לאדם לאכול כבהמה, אלא מחפש הוא שפע מעדנים ושפע גרויים, כפי שרק התבונה האנושית יודעת להנות מאוכל, וסוף שאכילתו הורסת את בריאותו). יוצא לפי זה כי ענינה של האם הוא להגדיר את בנה, לעצב את זהותו, ולאסוף אותו אל הרחם ואל החוג הסגור המגינים עליו מהטמעות, כמו שמצאנו בהלכה כי מיהו יהודי קובעים לפי האם[[75]](#footnote-75).

לפי זה הסוכה היא בחינת שרה, האם היהודיה הראשונה, שאמרה: "גרש את האמה הזאת ואת בנה, כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק"[[76]](#footnote-76). שרה נקראה גם יסכה[[77]](#footnote-77), בחינת סוכה, וענינה לתקן את נפילתה של חוה שהיתה אם כל חי. חוה נבראה לאחר שהתברר כי בעלי החיים אינם יכולים לשמש עזר כנגדו של האדם, אבל כשלונה – התפתותה לנחש, שהיה ערום מכל חית השדה, כמבואר לעיל אודות 'יתרונה' של הנפש הבהמית ה'אינטלגנטית' על הבהמה הפשוטה – העיד כי הטבעי שבאדם בינתיים אינו משמש כל כך כעזר, ויש להבדל מן האם הזאת.

הקורא אולי ירים גבה, שהרי ידוע כי הסוכה היא תיקון הגשמיות, ואוספת אליה את האכילה והשינה, וכיצד מבואר כאן שענינה להפריד את האדם מן הבהמה. אכן היא הנותנת, כאשר האדם נכון להיות אדם, ולרדות בבהמה, להיות סמכותי ומלכותי ולא משתתף שוה, אזי באמת באה היא על תיקונה ובידה לסייעו. בסוכות מקריבים שבעים פרים כדי להביא שפע לשבעים האומות (בני חוה)[[78]](#footnote-78), אבל פועלים זאת על ידי שהולכים וממעטים אותם. דוקא המיעוט מביא ברכה, ומעמידם על תיקונם ותקינותם[[79]](#footnote-79).

בסוכות קוראים את מגילת קהלת, זאת המגילה המהבילה בשיטתיות וביסודיות את כל הקנינים וההישגים האנושיים, בסקרה אותם זה אחר זה, ובחרצה משפטם כי גם זה הבל. זוהי בחינת נקמת הבל בקין, כמבואר בחז"ל[[80]](#footnote-80) שרציחתו של הבל היתה תהליך ממושך, וקין פצע את כל גופו עד שהגיע לצוארו ומצא שמשם ניטלת הנשמה. אפשר ללמוד מסיפור קין והבל ומן המגילה כי הבהמיות לכשעצמה אינה פגומה, פגומות האחיזה וההיתלות בה ויניקת הכח ממנה, בחינת הקנין שבה. יבל – שהיה אבי יושב אהל ומקנה – נולד מקין דוקא. אמנם הבל הוא הרועה הראשון, אבל אצלו הבהמות אינן נתפסות כמקנה, הדבר קורה דוקא בהשתלשלות מקין ששאב כחו מן האדמה, מנכסי דלא ניידי, כמבואר בכתוב שעונשו ותיקונו היו ההנתקות ממקור הכח הזה, והיציאה לחיי נדודים.

אכן, אם נברר היטב את היחס לקין הנאחז בקניני העולם הזה (אשר לפי דרכנו זוהי היניקה מחיות הבהמה), לא נוכל להסתפק בשלילה ובהִגדרות ממנה, כפי שהתבאר לעיל שאין ענינו של צל הסוכה רק לשלול ולהפוך הכל לחולף, וכפי שברור שאין הקשר לה' יכול להיווסד רק על התארים השליליים שדבק בהם הרמב"ם. תיקון שלם אמור לכלול גם את הרצון לקנין ובעלות, והעובדה כי "גרים ותושבים אתם עמדי כי לי כל הארץ"[[81]](#footnote-81), בסופו של דבר דוקא מחזקת ומנציחה את בעלותו של האדם על נחלתו, בשובו אליה ביובל. הביטול מאפשר זיכוך[[82]](#footnote-82), וההליכה במדבר – הבונה זכרון של ה' אלקיך הנותן לך כח לעשות חיל – מאפשרת לעשות בארץ ישראל חיל וקנין. רמז בדבר, מספר הפעמים שמוזכר ההבל במגילה הוא שלשים ושמונה, ולא כפי שהיה מתבקש שיעלה המנין כמנין הבל – שלשים ושבע; ללמדך שעם כל התגברות הבל על קין, בסופו של דבר גם אותו עצמו צריך לההביל – "שת לי אלהים זרע אחר"[[83]](#footnote-83) – וממנו דוקא הושתת העולם. אמנם, כאמור, התנאי לכל זה הוא הקדמת ההיבדלות של האדם מן הבהמה – "סטרא דקדושה שרי בפרודא וסיים בחיבורא"[[84]](#footnote-84), ומכח ההתכנסות בסוכות באים לתקן את "מקנהו".

לכן יש לראות את האם לא רק כמגדירה, כמולידה לתוך אומה מסוימת, אלא גם כמניקה ומגדלת, כמבואר לעיל שבסוכות שואבים רוח הקדש, ויונה בן אמתי זכה אז לההפך לנביא. שני הדדים, אותם הזכיר ר' נחמן בתורה שהובאה לעיל, הם בחינת אלדד ומידד המתנבאים במחנה (**מידד** עצמו הוא צרוף אותיות **דדים**).

אומר ר' נחמן במקום אחר[[85]](#footnote-85):

לפעמים הגדול הולך ונוסע להקטן, ולפעמים להיפך. דהיינו, שלפעמים הצדיק נוסע על המדינה, ומאיר להתלמידים, ולפעמים התלמידים באים אצלו. ודע, שזאת הבחינה היא גדולה, דהיינו שהגדול נוסע להקטן זאת הבחינה היא גדולה ביותר. כי זה פשוט שהקטן צריך לבוא להגדול, כי הוא צריך לקבל ממנו. אך לפעמים אורו של הגדול הוא גדול מאד מאד, עד שאי אפשר להקטן לקבל מן הגדול במקומו, מחמת ריבוי האור הגדול מאד. על כן מוכרח הגדול להוריד ולהכניע עצמו אצל הקטן, ולילך אליו, כדי שעל ידי זה יתמעט ויתגשם האור קצת, כדי שיוכל הקטן לקבלו. נמצא, כשהגדול צריך לילך להקטן, זהו מגודל עוצם מעלתו מאד, כנ"ל. ומשה רבינו, עליו השלום, היה גדול במעלה כל כך עד שאפילו לפני גדולים היה צריך להקטין עצמו, ולהראות הכנעה נגדם. כמו שכתוב "והאיש משה עניו מאד מכל האדם" וכו'[[86]](#footnote-86), היינו, אף על פי שגם הם היו גדולים מאד, כגון יהושע ואהרן, עם כל זה היה משה רבינו עליו השלום במעלה גדולה ועצומה מאד, עד שהוכרח להקטין עצמו ולהכניע עצמו נגדם, כדי שיוכלו לקבל אורו, כנ"ל. וזה בחי' "בכל מקום שאתה מוצא גדולתו שם אתה מוצא ענוותנותו"[[87]](#footnote-87), שבכל מקום שיש גדלות ביותר, שם צריך ענוה וקטנות, כדי שיוכלו לקבל האור, כנ"ל.

והנה, כשהקטן בא לפני הגדול כדי לקבל ממנו, ואזי הגדול מאיר בו. ועיקר הדבר לעשות ממוחין דקטנות מוחין דגדלות, דהיינו להאיר בהקטן להגדיל דעתו, שיתגדל מקטנותו ויהיה נעשה גדול. דהיינו שיבוא למוחין דגדלות שזהו בחי' המתקה. ולפעמים מאיר בו על ידי הארת פנים ונחמות, שמאיר לו פניו בפנים שוחקות – אנפין נהירין ; ולפעמים אינו יכול לקבל על ידי זה, והוא בבחי' אעא דלא דליק מבטשין ליה[[88]](#footnote-88), שצריך להאיר בו על ידי יסורין, שצריך לייסרו ולבזותו, כדי לבטל אותו שיוכל לקבל. ודע, כי אף על פי שהגדול צריך להוריד עצמו, ולבטל עצמו קצת מגדולתו, כדי שיוכל הקטן לקבל, אף על פי כן אין נחשב זה הגרעון של הגדול – שצריך לבטל אורו לפי שעה – כנגד התיקון שנעשה בהקטן – שהוא מתקנו ומגדילו – כי ביטול וקטנות הגדול הוא רק לפי שעה, ואחר כך חוזר למעלתו, והוא מתקן ומגדיל הקטן לגמרי, כנ"ל.

ידוע פתגם אדמו"ר הזקן שבאלול המלך בשדה[[89]](#footnote-89), יוצא אלינו למקומנו, ובימים נוראים נורא הוד הוא בארמונו, ומה בסוכות? יש לומר כי בסוכות אנו יוצאים מביתנו לקראתו, ואז בא הוא לשכון בסוכותינו. בסוכות מצפים שיבוא אלינו בתנועה של אהבה וקירוב, אבל יציאתנו שלנו מזכירה לנו כי איננו רוצים אותו מכווץ לתוך עולמנו שלנו, מדוד לפי מידותינו, אלא מקווים שיטעימנו ממופלאותו, היא זאת שתשמח אותנו באמת. ואכן, מבואר כאן שהליכת הגדול אל הקטן זמנית היא, במטרה לשנות את הקטן ולהוציאו מקטנותו עד שיוכל לבוא אל הגדול, והרי זה כמבואר לעיל על זמניותו של הצל, על כך שבסוכה חשים כי מסתתר פה משהו שמעבר לגלוי, כי "יותר ממה שקראתי לפניכם יש כאן".

הבינה שבלב, שאליו צמודים הדדים, היא היכולת לקרב אל הלב את ההשגות הגבוהות שבמח, למצות מהן מה שמעורר התרגשות ולהזין בזה את הרגש. את הרגש יכולים להזין דוקא עם הרגשה חיובית, עם התנוצצות שכל שלילה של לבוש כלשהו רק ממחישה עד כמה הקשר העצמי הוא אל מה שמעבר ללבוש, אל מי שהתלבש בלבוש. כאשר זו הוודאות, אזי יש בטחון שה' עצמו הוא גם זה שמתלבש בתוך הלבושים עצמם, קולו הוא זה שבא בתוך כל הניסוחים הנובעים ממנו, ואין נופלים אז להגדיר אותו בסד של התגלויותיו[[90]](#footnote-90).

אכן, בזה שהסוכה היא אם המגדלת את הבנים – אלו הרגשות והמידות הטבעיים שטרם ניטעה בהם הדעת, ושיש לבגרם, להטעימם ולהטעינם, כדי שלא ידמו לבהמה, ושלא ימדדו את הטוב ואת הרע ואת המועיל ואת המזיק בקריטריונים האנוכיים והגסים של הבהמה – הריהי גם אם החוֹפָה ושומרת על הבנים ("שמור לנוקבא"[[91]](#footnote-91)), על ידי הצמדתם אליה.

פירוש: כתוב בתורה פח:

"המכסה שמים בעבים, המכין לארץ מטר"[[92]](#footnote-92) – הנה ידוע כי ההשפעות והברכות אי אפשר להם לבוא לעולם אלא על ידי הצדיק. כי הצדיק יש לו ידים במה לקבלם, דהיינו אהבה ויראה [בחינת "שמאל דוחה וימין מקרבת"[[93]](#footnote-93)], כי הם הידים לקבל בהם כל ההשפעות וכל הברכות [נראה לפרש כוונתו, שבלא הצדיק המגיב באהבה ויראה, כל השפע שיבוא מלמעלה לא יתפרש נכון, כי מצד אחד לא ישימו לב שיש פה פניה מלאה חסד של ה', שמתאים להענות לה באהבה, ומצד שני יקבלו את החסד כמובן מאליו, ויחשבו כי 'מגיע להם', ולא יעמדו ביראה מול הפלא. רק צדיק מביא לפרשנות נכונה של השפע, ובזה הוא מאפשר ומזמין אותו]. וצריך הצדיק כזה לגנוז האהבה והיראה, כדי שלא יקטרגו המקטרגים עליו, ויגזלו ממנו ההשפעות. וזהו "המכסה שמים בעבים", היינו אש ומים [כך פירש רש"י בשם חז"ל את המילה שמים[[94]](#footnote-94)]. היינו כשהצדיק יכול לכסות שמים, היינו אש ומים, היינו האהבה והיראה שלו, אזי – "המכין לארץ מטר" – היינו שיכול להמשיך כל הברכות, שהם בחינת מטר.

אך כשהצדיק הוא מפורסם גדול, אזי המקטרגים יודעים ומשגיחים עליו היטב, ואינם מניחים לו להוריד השפע. והקב"ה נותן בלב צדיק אחר להחזיק עליו במחלוקת כדי לכסותו, ושיוכל להוריד השפע [כלומר, היות שמפורסם הוא, אין האהבה והיראה שלו גנוזות כראוי, ואז באה המחלוקת ומכסה אותן]. וזהו "מחלוקת שהוא לשם שמים"[[95]](#footnote-95) – היינו לשם צדיק שהוא מכונה בשם שמים, מחמת שיש לו אהבה ויראה [שהן אש ומים, כדלעיל]. היינו לשם שמים, האהבה ויראה. וכדי להכין לארץ מטר, שהוא בחינת השפעות וברכות.

האמור כאן אינו עוסק בפירוש בסוכות, אבל הקשר מתבקש, כי התאפשרות השפע היא מפני העבים, והללו מתקשרים יפה לענני הכבוד שהסוכה משקפת אותם.

מה פירוש מידות מוצנעות ומכוסות? פירושן מידות שאינן בולטות ומורגשות כיוון שאינן מודעות לעצמן, ואין הן מודעות לעצמן מפני ריבוי המוחין שבהן. כאשר מתענינים במשהו היטב, ומעמיקים להתבונן בו, אזי נמשכים אליו יותר ויותר, ונולד רגש אהבה, אלא שמפני ריבוי הענין אין מודעים לו. האוהב לא נעצר למשש את עצמו ולהתפעל מעצמו – 'הנה אני אוהב, ואשרי וטוב לי' – אלא שקוע כל כולו במושא אהבתו. במצב כזה האהבה אכן פחות מוחצנת, ונכון לתאר אותה כטבולה בתוך ריבוי הענין, התגליות והחידושים. כאמור לעיל, הסוכה היא השראת מוחין ובינה, והכניסה אליה שומרת את המידות על ידי זה גופא שמגדלת אותן, וגורמת לאהבה וליראה להתיחס אל ה' כפי שהוא ברוממותו המציצה שם מן הצל[[96]](#footnote-96).

אמנם יש צדיק שנוטל על עצמו להיות מוחצן, כדי להדביק את הרואים – שאינם יכולים להיות שותפים לתגליות שבעולמו הפנימי – באהבתו ויראתו. מגמת פניו להמחיש שהענין האלקי 'אטרקטיבי' וחודר באדם מנפש ועד בשר. דא עקא, שכיוון שנעשה מודע לעצמו, ולכך שידיו שלו הן שמורידות את השפע, שוב אינו טבול כל כולו בענין, ושוב אין הוא צנור מפולש לה', וכלי השפע – אהבתו ויראתו – כבר אינם כלי קיבול פתוחים כל כך[[97]](#footnote-97).

תקנתו של צדיק זה היא במחלוקת שה' מעורר עליו, ולא בסתם מחלוקת, אלא דוקא במחלוקת של צדיק אחר[[98]](#footnote-98). במקום אחר[[99]](#footnote-99) מליץ ר' נחמן טוב על החולקים עליו, היות שהללו אינם חולקים עליו כפי שהוא באמת, אלא על דמות דמיונית שציירו להם אודותיו, ועל אותה דמות שִקרית אכן ראוי לחלוק. נראה שכאן מדובר בהתיחסות פנימית יותר, שנותנת יותר משקל של ממש לדברי החולקים, שאלמלא כן קשה להבין איך יש תוצאות של ממש מן המחלוקת הזאת. נראה שכאן הצדיק מפנים את דברי הבקורת עליו, ומאמין באמת שבהם, והפנמה זאת גורמת לו לשפלות פנימית, ומזככת את ההחצנה שלו מתערובת של נגיעות אישיות ושל תרגומים ועיבודים פגומים, שהאישיות הפרטית נוטה לעוות בהם את האהבה והיראה הטהורות.

לכשנדייק, נמצא שאותה התיחסות פנימית יותר לדברי החולקים אינה שונה במהותה מההתיחסות הראשונה, הדוחה אותם מכל וכל, מפני שהניתוח את התיחסותם הוא אותו ניתוח, אלא שבמקום להדוף את ההתיחסות הזאת אל דמות שלא היתה ולא נבראה, נוהג הצדיק פיצול אישיות בתוך עצמו. בזכות המחלוקת מבחין הוא כי יש בתוכו דמות פגומה, אבל יודע את טוהר לבבו שבעצם, ועל כן במקום להשבר ולהתייאש מעצמו – אם אכן הללו צודקים בביקורתם – מנתח הוא ומשיל מעצמו את סרח העודף, ושב להיות כלי טהור ראוי לקבל ברכת ה'.

לפי דברינו לעיל, שצל הסוכה הוא השראת האמת ההולכת ושוללת כל מדרגה מקובעת, יש לומר שזהו הקשר בין העבים לבין המחלוקת העוטפת את הצדיק. בלא יודעין, החולקים הם הכלי להשראת האמת העליונה, ההולכת ומזככת, ומביאה שפע חדש דוקא בעקבות הזיכוך הזה. בדברים הללו בעצם מפגישים אנו את שתי הבחינות שהבחנו: השלילה והבקורת הן עצמן הגידול וההצמחה, וכל צעד של התנתקות מן הבהמה הוא צעד נוסף בהתבגרות האדם (כפי שרואים, שרק במשך שנות ההתפתחות ניכר יותר ויותר כי האדם הוא ענין בפני עצמו, עם צרכים שונים מהותית, ולא רק בעל חיים מתוחכם ומוצלח יותר, אבל התפתחות זו היא על רקע ההבחנה הראשונית החד-משמעית כי אדם לפנינו, וכי נגדל אותו ככזה מן ההתחלה).

את הקשר בין האמת שמשרה הסוכה לבין גידול והעלאה מקטנות לגדלות אפשר לראות יפה בתורה נוספת בלקו"מ[[100]](#footnote-100):

בענין ההכנעה, טועים העולם הרבה. כי הלא כמה אנו מייגעין עצמנו בעבודות ובתפילה כדי לצאת ממוחין דקטנות למוחין דגדלות. ואם כן אי אפשר שיהיה ההכנעה בפשיטות, כי אם כן, הוא נכנס לקטנות. ועל כן בהכרח שיש בזה דעת, ועל כן לאו כל אדם יכול להיות עניו כראוי [כי בשביל הכנעה וענוה ראויה צריך דעת], רק משה רבינו, עליו השלום, הוא היה עניו מכל האדם אשר על פני האדמה[[101]](#footnote-101). ורז"ל קראו לענוה שאינו כראוי – חנופה. כמו שאמרו רז"ל[[102]](#footnote-102) על ירמיה הנביא, שהיה עניו נגד נביא השקר חנניה, ואמר לו [ירמיהו] בהכנעה "אמן כן יעשה ה'", ואמרו רז"ל על זה: "כל המחניף וכו' [לחבירו, וגירסת העין יעקב: לרשע] לסוף נופל [בידו, ואם אינו נופל בידו, נופל] ביד בנו וכו' [ואם אינו נופל ביד בניו, נופל ביד בן בנו]".

הרי לנו שהזיקה לאמת, כשם שמגדירה מן השקר, ומפקיעה מן החנופה, כך מרוממת היא לצאת מן ההכנעה, והרי זה ממש כלשונם של חז"ל על נביאי האמת[[103]](#footnote-103):

אמר ר' יהושע בן לוי: למה נקרא שמן אנשי כנסת הגדולה? – שהחזירו עטרה ליושנה. בא משה, אמר: "האל הגדול הגבור והנורא"[[104]](#footnote-104); בא ירמיהו ואמר: נכרים מקרקרין בהיכלו, איה נוראותיו? לא אמר נורא[[105]](#footnote-105). בא דניאל, אמר: נכרים משתעבדים בבניו, איה גבורותיו? לא אמר גבור[[106]](#footnote-106). באו הם [אנשי כנסת הגדולה] ואמרו: אדרבה, זוהי גבורת גבורתו, שכובש את יצרו, שנותן ארך אפים לרשעים; ואלו הן נוראותיו, שאלמלא מוראו של הקב"ה היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות. ורבותינו [ – ירמיהו ודניאל (רש"י)], איך עשו כך ועקרו תקנה שתיקן משה? אמר רבי אלעזר: מתוך שיודעין בהקב"ה שאמתי הוא, לפיכך לא כיזבו בו.

כיוון שבאנו לדברי חז"ל הללו, נשוב ונתבונן בהם, שכן נראה כי עולים הם בקנה אחד עם המוסבר לעיל על אמיתו של ה' שמצויה בצל, ומוסיפים לענין נופך הסטורי. הנה הנביאים צִפו להנהגה גלויה וברורה של ה', וכשזו לא באה, והתיחסותו ה'נפשית' וה'פנימית' של ה' לא השתקפה במאורעות הגלויים, התאכזבו והתעטפו בשתיקה. באו כנגדם אנשי כנסת הגדולה ופירשו כי הנהגה זו של ה' – "שכובש את יצרו, שנותן ארך אפיים לרשעים" – היא "גבורת גבורתו", בדומה לאמור במשנה כי "איזהו גבור הכובש את יצרו, שנאמר 'טוב ארך רוח מגבור ומושל ברוחו מלוכד עיר'[[107]](#footnote-107)". יש לומר שהשינוי בהנהגת ה' – אשר לאורך ההסטוריה מאז יציאת מצרים ניכר דרך פעולותיו הגדולות, כניכר לאורך התנ"ך כי הנו ספר פעולה, ספר פעולת ה' כמובן[[108]](#footnote-108) – מכוון לשנות את הנהגת האדם את עצמו, ומגמתו לשים מעתה את הדגש על ציפיות שונות מאלו שהובלטו עד כה.

מעתה גם אצל האדם העיקר והמבוקש יהיה פנימיותו, וכבר אין די בכניעתו החיצונית בפני העובדות הקשות, ולעומת זה כבר יש די בטחון בקשר, עד שגלוי וידוע לפניו ית' שחסרון המשובים הברורים והמדידים לא יביא להתנתקות, ועל כן אדרבה, דוקא על ידי הפרת התלות של התקשרותנו לה' בתוצאות מוחשיות תבוא העצמת והעמקת ההתקשרות, ותבוא ההתעוררות לטהר גם את לבנו:

וְאַתָּה צַדִּיק עַל כָּל הַבָּא עָלֵינוּ כִּי אֱמֶת עָשִׂיתָ וַאֲנַחְנוּ הִרְשָׁעְנוּ: וְאֶת מְלָכֵינוּ שָׂרֵינוּ כֹּהֲנֵינוּ וַאֲבֹתֵינוּ לֹא עָשׂוּ תּוֹרָתֶךָ וְלֹא הִקְשִׁיבוּ אֶל מִצְוֹתֶיךָ וּלְעֵדְוֹתֶיךָ אֲשֶׁר הַעִידֹתָ בָּהֶם: וְהֵם בְּמַלְכוּתָם וּבְטוּבְךָ הָרָב אֲשֶׁר נָתַתָּ לָהֶם וּבְאֶרֶץ הָרְחָבָה וְהַשְּׁמֵנָה אֲשֶׁר נָתַתָּ לִפְנֵיהֶם לֹא עֲבָדוּךָ וְלֹא שָׁבוּ מִמַּעַלְלֵיהֶם הָרָעִים: הִנֵּה אֲנַחְנוּ הַיּוֹם עֲבָדִים וְהָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתָּה לַאֲבֹתֵינוּ לֶאֱכֹל אֶת פִּרְיָהּ וְאֶת טוּבָהּ הִנֵּה אֲנַחְנוּ עֲבָדִים עָלֶיהָ: וּתְבוּאָתָהּ מַרְבָּה לַמְּלָכִים אֲשֶׁר נָתַתָּה עָלֵינוּ בְּחַטֹּאותֵינוּ וְעַל גְּוִיֹּתֵינוּ מֹשְׁלִים וּבִבְהֶמְתֵּנוּ כִּרְצוֹנָם וּבְצָרָה גְדוֹלָה אֲנָחְנוּ:

**בְכָל זֹאת** אֲנַחְנוּ כֹּרְתִים אֲמָנָה וְכֹתְבִים וְעַל הֶחָתוּם שָׂרֵינוּ לְוִיֵּנוּ כֹּהֲנֵינוּ: …וּבָאִים בְּאָלָה וּבִשְׁבוּעָה לָלֶכֶת בְּתוֹרַת הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר נִתְּנָה בְּיַד מֹשֶׁה עֶבֶד הָאֱלֹהִים וְלִשְׁמוֹר וְלַעֲשׂוֹת אֶת כָּל מִצְוֹת הוי' אֲדֹנֵינוּ וּמִשְׁפָּטָיו וְחֻקָּיו:[[109]](#footnote-109)

ה' מוכן להבליג על חילול ה' חיצוני לטובת טיפוח קידוש ה' פנימי, לטובת זיכוך ישראל בגלות, והתעצמותם עם יחודם ונבדלותם (האנטישמיות המודעת, הממוקדת ביהודים באשר הם יהודים, מתחילה בגלות בבל[[110]](#footnote-110)). כעת, כשמתחילים להאבק על העמקת ההתקשרות למופלא, מותר להודות שלמפרע אפשר להסתכל על ההתקשרות שעד כה, שטופחה על ידי עובדות מוחשיות, ועל ידי תוצאות ברורות של שכר ועונש, כעל כפויה ומלאכותית משהו: "ויתיצבו בתחתית ההר" – אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא: מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה – מוטב, ואם לאו – שם תהא קבורתכם. אמר רב אחא בר יעקב: מכאן מודעא רבה לאורייתא. אמר רבא: אף על פי כן, הדור [חזרו ו] קבלוה בימי אחשורוש. דכתיב "קימו וקבלו היהודים" – קיימו מה שקיבלו כבר[[111]](#footnote-111) (כידוע, הישגים כפויים עלולים לפעול בפנימיות בדיוק את התוצאות ההפוכות, שכן הנפש מטפחת בחשאי דחיה הולכת וגוברת[[112]](#footnote-112)).

הרי זה כדברינו כאן באורך, שהיות שה' נמצא בצל, לא תיתכן ודאות פשוטה כיצד לבוא עדיו, ולעתים דוקא מה שפוגע במפגש החיצוני הוא המביא למפגש הפנימי.

וטוב לנו לסיים ענין זה בדברי התניא[[113]](#footnote-113):

"כשם שמברך על הטובה" כו' [כך מברך על הרעה][[114]](#footnote-114), ופירשו בגמרא: "לקבולי בשמחה", כמו שמחת הטובה הנגלית ונראית כי גם זו לטובה, רק שאינה נגלית ונראית לעיני בשר, כי היא מעלמא דאתכסיא שלמעלה מעלמא דאתגליא, שהוא ו"ה משם הוי"ה ב"ה, ועלמא דאתכסיא הוא י"ה, וזה שכתוב "אשרי הגבר אשר תיסרנו י"ה וגו'", ולכן אמרו רז"ל[[115]](#footnote-115) כי השמחים ביסורים עליהם הכתוב אומר "ואֹהביו כצאת השמש בגבֻרתו"[[116]](#footnote-116), כי השמחה היא מאהבתו קרבת ה' יותר מכל חיי העולם הזה, כדכתיב "כי טוב חסדך מחיים וגו'"[[117]](#footnote-117). וקרבת ה' היא ביתר שאת ומעלה לאין קץ בעלמא דאתכסיא, כי שם חביון עוזו, ויושב בסתר עליון, ועל כן זוכה לצאת השמש בגבורתו לעתיד לבוא, שהיא יציאת חמה מנרתקה שהיא מכוסה בו בעולם הזה, ולעתיד תתגלה מכסויה, דהיינו שאז יתגלה עלמא דאתכסיא, ויזרח ויאיר בגילוי רב ועצום לכל החוסים בו בעולם הזה ומסתופפים בצלו – צל החכמה, שהוא בחינת צל ולא אורה וטובה נראית, וד"ל[[118]](#footnote-118).

### לא זז מחבבה עד שקראה אמי

אמנם לזיקה של הסוכה אל האמא יש ממד נוסף, נעלם יותר. לעיל הוזכר כי הסוכה קשורה למקדש – "ויהי בשלם סֻכו ומעונתו בציון" – וכי חנוכת המקדש היתה בסוכות, והנה למדונו חז"ל כי המקדש מבטא בחינה אמהית:

צְאֶינָה וּרְאֶינָה בְּנוֹת צִיּוֹן בַּמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה בָּעֲטָרָה שֶׁעִטְּרָה לּוֹ אִמּוֹ בְּיוֹם חֲתֻנָּתוֹ וּבְיוֹם שִׂמְחַת לִבּוֹ[[119]](#footnote-119).

"ביום חתונתו" זה אהל מועד, "וביום שמחת לבו" זה בית העולמים. ומנין לאהל מועד שחיתונין היו? דכתיב "ביום כלות משה להקים את המשכן" **כלת** כתיב, ביומא דעלת כלתא לגננא [ביום שנכנסת הכלה לבית חופתה].

בעטרה שעטרה לו אמו, אמר רבי יוחנן שאל רשב"י את רבי אלעזר ברבי יוסי, אמר לו: אפשר ששמעת מאביך מהו "בעטרה שעטרה לו אמו"? אמר לו הן, אמר לו: היאך? אמר לו: [משל] למלך שהיתה לו בת יחידה והיה מחבבה יותר מדאי, והיה קורא אותה בתי, ולא זז מחבבה עד שקרא אותה אחותי, ולא זז מחבבה עד שקרא אותה אמי, כך היה מחבב יותר מדאי הקב"ה לישראל וקראן בתי, הה"ד [הדא הוא דכתיב, זהו שכתוב] "שמעי בת וראי"[[120]](#footnote-120), ולא זז מחבבן עד שקראן אחותי, שנאמר "פתחי לי אחותי רעיתי"[[121]](#footnote-121), ולא זז מחבבן עד שקראן אמי, שנאמר "הקשיבו אלי עמי ולאומי אלי האזינו"[[122]](#footnote-122), ולאמי כתיב. עמד רשב"י ונשקו על ראשו ואמר: אלו לא באתי אלא לשמוע מפיך הטעם הזה דיי.[[123]](#footnote-123)

אלא שכאן הדימוי שונה מהדימוי שעסקנו בו עד כה, כאן אנחנו כביכול האמא, וה' כאילו חוסה בצלנו, וצריך להבין את פשר הדבר. לעיל התבוננו בשלשת הרגלים כשלש הופעות של האמונה – באופן של אהבה, של יראה ושל התנוצצות האמת – וכעת, לאור המדרש שהבאנו, נוכל להתבונן בזה שוב, ולראות כי בפסח מתייחס אלינו ה' כבתו, בשבועות מרומם אותנו להיות גם אחותו, ולבסוף, בסוכות, מגלה לנו כי קשור הוא אלינו אפילו כבן לאמו.

בפסח, כאמור כבר לעיל, התקשורת עם ה' היא דרך הצרכים והמצוקות שלנו, אשר רק הוא יודע את לבם של ישראל, ורק הוא יכול להיענות לו ולתת להם מחסורם, כאב הנענה לבנו, שעל כן מתגלה האמונה בחג זה דרך "מיכלא דמהימנותא" שהוא גם "מיכלא דאסוותא"[[124]](#footnote-124), ועל כן רומזים על המצות: "אין התינוק יודע לקרות אבא ואמא עד שיטעום טעם דגן"[[125]](#footnote-125).

בשבועות התקשורת עם ה' היא דרך היכולת להתמסר ולהיות בני ברית, כאשה המוסרת עצמה לבעלה. מחד גיסא יש כאן מעין השתוות, הנה מצופה מאתנו להיות שותפים לחזון, לפעול עם א-ל ולהצליח את שאיפותיו, ומאידך גיסא, דוקא מפני הקפיצה, מפני ההצטרפות למה שלא נתפס כמקומנו הטבעי אלא כחידוש מפתיע, חדורה הכניסה הזאת לשותפות ביראה גדולה.

ואילו בסוכות, ההתקשרות הופנמה והתייצבה עד שבידנו לספק 'סביבה תומכת'. פירוש, עד אז ה' כאילו זר בעולם, יש לו בנים בהם הוא תולה תקוות, ואף יש לו מי שיפעל אתו לשנות את העולם, אבל סוף סוף אין לו זירה ואין לו דירה בהן יכול הוא להופיע בנינוחות. כל עוד הסביבה תופסת אותו כזר, עליו לעסוק בהתאמת עצמו אל מושגיה, בהסברת עליונותו ונבדלותו בשפתה, ואין הוא כפי שהוא באמת.

האמור כאן יוסבר אם נשים לב להבדל העצום בין שפתו של הרמב"ם בבואו להסביר אלקות, לבין שפתה של החכמה הפנימית – "חכמת האמת". שפת סתרי תורה היא שפה חיה ואינטימית, גדושה בעושר של ציורים, ואי-אפשר להשתמש בשפה כזאת כל עוד אין בטחון שהמשתמשים בה יודעים במה ובמי המדובר, כל עוד יש חשש שהמופלא יעלם תחת מעטה המשלים. כל עוד יש צורך להסביר כי מדובר במי שאינו ממין הנבראים, אזי צריך לדבר 'רמב"מית', צריך לעסוק בהפשטות, ובעקבות זה, ריבוי הענין של ה' בנו, וריבוי התקשרותו אלינו, נדחקים ומיטשטשים.

מכאן יקל עלינו לראות את המקדש כבית שבנינו לה', ואפשרנו לו בזה להופיע כחפצו. לעיל, הערה נ, צוין שסוכה היא מקום מרוכז בו אפשר לסוכך על העין ולִסכות-לראות בחדות דברים שנעלמים מן העין הרגילה. כעת יובנו הדברים יותר. בצל המקדש נמצאת מערכת שלמה של ציורים חיים אודות ה': הנה השולחן ועליו לחם, והנה המנורה מאירה, והנה המזבח מפיץ ריח טוב, והנה לפני ולפנים, במחשך, מצוי חדר המיטות, וכל אלו נמצאים דוקא בפנים, בסתר; שהרי מזבח החיצון מעלה לריח ניחוח רק על ידי כילוי ושרפה, ואין בו מן ההגשמה שבפנים[[126]](#footnote-126). בסתר, היכן שאין הזרים מציצים, והיכן שאנו עצמנו רגועים דיינו ואיננו נלחצים מהם, שם ה' מופיע עצמו 'בחופשיות', על ידי תארים חיוביים שהנשמה נאחזת בהם בפנותה אליו, ולא רק על ידי תארים שליליים שהשכל מוכן לאשר אותם.

יש לומר כי גם הסוכה שכל ישראל יושבים בה היא כזאת. זו סוכה מוגנת ונסתרת מן החיצוניים, ובני ישראל מסתודדים בה בצל א-ל, ומדברים על ה' ויודעים את ה' בחופשיות ובקרוב דעת, בלא חשש שריבוי האהבה יגיס את לבם. לפי הסברנו עד כה הדבר אפשרי לפי שהכל שם מוצל, הכל מורגש באופן של נוגע-לא-נוגע, ואז כל יש נתפס כמרמז למה שמעבר לו; וכעת אנו מוסיפים שאנו עצמנו מעניקים את הצל הזה, את הסביבה הבטוחה מעין זרים והרגועה בהתקשרותה עם ה', וה' נענה לנו ומשרה שכינתו בבטחון ביננו, ביודעו את טוהר לבנו.

הנה, במה שפתחנו אנו מסיימים – בכך שבחג הסוכות מגיע הלאום אל מנוחתו ונחלתו, אלא שבתחילה באה הסוכה לערער את השלוה הנינוחה ואת שביעות הרצון, ולבסוף, אחרי שהצל זיכך והצליל את הגסות שבזה, נהפך הלאום עצמו לאם המאפשרת לכל הסודות העמומים להציץ ולהופיע.

נספח

## על נביאי השקר ועלינו

בגוף המאמר דובר על היות הנבואה משתלשלת מדבקות באמת, ועל היות נבואת השקר התפתות להרפות מזה, ואין לראותה כהתחזות פשוטה. נבוא כאן להרחיב בענין, כי נראה היה לנו שהכרת הנבואה כפי שתוצג כאן היא הממחישה ביותר את רוח הקדש שמשרה הסוכה, את 'דמותו' של ה' המסתתר בצלה. בירור זה גם יסייע לנו להתייחס נכון יותר לריבוי התופעות הרוחניות המציף אותנו כעת, וממלא חללו של עולם.

ראה המסופר אצל מיכיהו בן ימלה, לאחר שנביאי השקר ניבאו לאחאב את אשר ציפה מהם:

וַיֹּאמֶר לָכֵן שְׁמַע דְּבַר הוי' רָאִיתִי אֶת הוי' יֹשֵׁב עַל כִּסְאוֹ וְכָל צְבָא הַשָּׁמַיִם עֹמֵד עָלָיו מִימִינוֹ וּמִשְּׂמֹאלוֹ: וַיֹּאמֶר הוי' מִי יְפַתֶּה אֶת אַחְאָב וְיַעַל וְיִפֹּל בְּרָמֹת גִּלְעָד וַיֹּאמֶר זֶה בְּכֹה וְזֶה אֹמֵר בְּכֹה: וַיֵּצֵא הָרוּחַ וַיַּעֲמֹד לִפְנֵי הוי' וַיֹּאמֶר אֲנִי אֲפַתֶּנּוּ וַיֹּאמֶר הוי' אֵלָיו בַּמָּה: וַיֹּאמֶר אֵצֵא וְהָיִיתִי רוּחַ שֶׁקֶר בְּפִי כָּל נְבִיאָיו וַיֹּאמֶר תְּפַתֶּה וְגַם תּוּכָל צֵא וַעֲשֵׂה כֵן: וְעַתָּה הִנֵּה נָתַן הוי' רוּחַ שֶׁקֶר בְּפִי כָּל נְבִיאֶיךָ אֵלֶּה וַהוי' דִּבֶּר עָלֶיךָ רָעָה:[[127]](#footnote-127)

הנה כי כן, מדובר בחוויה רוחנית פנימית שמגיעה מן השמים, ובכל זאת זהו שקר המופעל על ידי רוח שנשלחה מאת ה'. ואם תשאל, כיצד יש להתגונן מפני שקר זה, תהיה תשובתך שאלו נביאי השקר עשו עצמם כלי לרוח המרמה הזאת בתאוותם לזכות בנבואה חיובית לאחאב (כפי שהמליץ הנער שנשלח להביא את מיכה: "הנה נא דברי הנביאים פה אחד טוב אל המלך, יהי נא דברך כדבר אחד מהם ודברת טוב"[[128]](#footnote-128). במילים שלנו היינו אומרים: 'תיכנס לראש טוב'; או אפילו 'תחשוב טוב – יתנבא לך טוב'; בעוד שלפי האמת הכלי לנבואה הוא ביטול גמור לה', אשר הוא הטוב באמת).

להבנת הענין טוב יותר נפנה להתבונן במאבקו המר של ירמיהו עם נביאי השקר:

שָׁמַעְתִּי אֵת אֲשֶׁר אָמְרוּ הַנְּבִאִים הַנִּבְּאִים בִּשְׁמִי שֶׁקֶר לֵאמֹר חָלַמְתִּי חָלָמְתִּי: עַד מָתַי הֲיֵשׁ בְּלֵב הַנְּבִאִים נִבְּאֵי הַשָּׁקֶר וּנְבִיאֵי תַּרְמִת לִבָּם: הַחֹשְׁבִים לְהַשְׁכִּיחַ אֶת עַמִּי שְׁמִי בַּחֲלוֹמֹתָם אֲשֶׁר יְסַפְּרוּ אִישׁ לְרֵעֵהוּ כַּאֲשֶׁר שָׁכְחוּ אֲבוֹתָם אֶת שְׁמִי בַּבָּעַל: הַנָּבִיא אֲשֶׁר אִתּוֹ חֲלוֹם יְסַפֵּר חֲלוֹם וַאֲשֶׁר דְּבָרִי אִתּוֹ יְדַבֵּר דְּבָרִי אֱמֶת מַה לַתֶּבֶן אֶת הַבָּר נְאֻם הוי': הֲלוֹא כֹה דְבָרִי כָּאֵשׁ נְאֻם הוי' וּכְפַטִּישׁ יְפֹצֵץ סָלַע: ס

לָכֵן הִנְנִי עַל הַנְּבִאִים נְאֻם הוי' מְגַנְּבֵי דְבָרַי אִישׁ מֵאֵת רֵעֵהוּ: הִנְנִי עַל הַנְּבִיאִם נְאֻם הוי' הַלֹּקְחִים לְשׁוֹנָם וַיִּנְאֲמוּ נְאֻם: הִנְנִי עַל נִבְּאֵי חֲלֹמוֹת שֶׁקֶר נְאֻם הוי' וַיְסַפְּרוּם וַיַּתְעוּ אֶת עַמִּי בְּשִׁקְרֵיהֶם וּבְפַחֲזוּתָם וְאָנֹכִי לֹא שְׁלַחְתִּים וְלֹא צִוִּיתִים וְהוֹעֵיל לֹא יוֹעִילוּ לָעָם הַזֶּה נְאֻם הוי':[[129]](#footnote-129)

הנביאים הללו אינם ניבאים בבעל, כנביאי השקר קודמיהם בממלכת ישראל, אבל מסתבר שגם הם וגם קודמיהם עסקו בפעילות רוחנית אינטנסיבית, ולא בהונאה בקנה מידה ממלכתי. כך ניכר מהתנהגותם של נביאי הבעל בהר הכרמל, הללו באמת התאמצו עד הצהריים להפיק משהו מאלילם, וכנראה שהיו אמונים על טכניקות המעוררות חוויות מסטיות, וקיוו שהללו יועילו אף לחולל נסים. לעומתם, הנביאים שבזמן ירמיהו אמנם מנבאים בשם ה', אבל הוא חורץ משפט כי אין הבדל מהותי בינם לבין קודמיהם, באשר הללו מרמים את עצמם – "נביאי תרמית לבם" – וממילא, במקום דבר ה' מתגלה להם חפץ לבבם האישי, ואין כאן אלא פולחן עצמי. נראה שבתארו את דרכם לספר חלומותיהם איש לרעהו ולגנוב דברים איש מרעהו אין כוונתו לתאר כיצד עושים יד אחת לרמות את ההמון, אלא כיצד מלבים הם את דמיונותיהם על ידי אשליה שדבריהם וחלומותיהם מתאימים זה לזה, ועל ידי כך מחזקים את בטחונם העצמי כי נגלתה להם אמת ממקור אובייקטיבי.

נראה שברוח זו ניתן לפרש את הפסוקים המוקשים האמורים לפני ואחרי הדברים שצוטטו פה. לפנֵי נאמר:

הַאֱלֹהֵי מִקָּרֹב אָנִי נְאֻם הוי' וְלֹא אֱלֹהֵי מֵרָחֹק: אִם יִסָּתֵר אִישׁ בַּמִּסְתָּרִים וַאֲנִי לֹא אֶרְאֶנּוּ נְאֻם הוי' הֲלוֹא אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֲנִי מָלֵא נְאֻם הוי':[[130]](#footnote-130)

בפשטות קשה להבין מדוע הדברים הללו נאמרים באמצע התוכחה לנביאי השקר, וכי הם חוטאים בסתר, הלא בפומבי הם מפרסמים את שקריהם, וה' שיודע שלא ניבא אותם אינו צריך לחדור למסתרים כדי לאתר שם חטא. אמנם לדרכנו יתכן שסגנון הכתוב כאן מאד מודרני, וכוונתו לאמר: האם איני מצוי במסתרים כדי לזהות שאותם 'חלומות נבואיים' שנחזו לכם אינם אלא תוצאה של רוח שמשכתם על עצמכם, הרי אני יודע גם את התת-מודע, ויודע אני לפיכך שכל אותו עולם רוחני שכאילו נגלה לפניכם אינו אלא תוצאה מלאכותית של הזמנה ושל אונס שמנסים אתם לאנוס את הרוח אל צפיותיכם.

ואחרֵי נאמר:

וְכִי יִשְׁאָלְךָ הָעָם הַזֶּה אוֹ הַנָּבִיא אוֹ כֹהֵן לֵאמֹר מַה מַשָּׂא הוי' וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם אֶת מַה מַשָּׂא וְנָטַשְׁתִּי אֶתְכֶם נְאֻם הוי': וְהַנָּבִיא וְהַכֹּהֵן וְהָעָם אֲשֶׁר יֹאמַר מַשָּׂא הוי' וּפָקַדְתִּי עַל הָאִישׁ הַהוּא וְעַל בֵּיתוֹ: כֹּה תֹאמְרוּ אִישׁ עַל רֵעֵהוּ וְאִישׁ אֶל אָחִיו מֶה עָנָה הוי' וּמַה דִּבֶּר הוי': וּמַשָּׂא הוי' לֹא תִזְכְּרוּ עוֹד כִּי הַמַּשָּׂא יִהְיֶה לְאִישׁ דְּבָרוֹ וַהֲפַכְתֶּם אֶת דִּבְרֵי אֱלֹהִים חַיִּים הוי' צְבָאוֹת אֱלֹהֵינוּ:[[131]](#footnote-131)

הדברים סתומים, לא ברור מה רע בהתענינות במשא ה', הלא זו לשון מצויה בנבואות רבות. רש"י פירש בפירושו השלישי כך: והיה הנביא השקר שואל לנביא האמת לאמר לו את דבר הקב"ה בלשון שבא הסגנון אליו, והסגנון לא היה מפרש הדיבור כל כך, והיה הנביא השקר מהפך הפירוש לצד אחר, והיה מדבר בדוגמת נביא האמת כדי שיאמינו בו. לאור דברינו אפשר לקחת את המובא ברש"י לפגם דק יותר: בכחו של הדיבור הנמלץ והמפואר לעורר את הלב, וכאשר הלב משתפך בשירה והמלים נובעות וזורמות, יכול המדבר לדמות כי רוח של מעלה מדברת בו. ואכן לא לחינם נקרא הנביא נביא, ביטוי זה הוא על שם תנובת השפתיים, שכן, כאשר רוח ה' ממלאת את הנביא אזי דבורו זורם בגודש, פרה ורבה. דא עקא, שבתקופתו של ירמיהו נאחזו בסימן חיצוני זה לברוא להם חוויה פנימית, והסימן נהפך לסיבה, או לראיה נצחת (כדברי היוונים שבת השיר היא בת השמים, וכמקובל אצל רבים בזמננו לראות בשירה גדולה נבואה קטנה). לכן מורה ה' לנביא שלא לשתף פעולה עם הענין הרב שמגלים בתפארת המליצה ובריבוי המשמעויות הרמוז בה, אלא לדבר דברים ברורים שאינם משתמעים לשתי פנים.

אמנם ירמיהו אינו רק מתמרמר על חוסר הכנות הפנימי שמוליד את נבואות השקר, אלא גם ממחיש שיש מזה תוצאות הניתנות במידה רבה לבדיקה חיצונית: נבואת האמת תובעת מן האדם להשתנות, שומעת היא את אש רתיחתו של ה' שאינה מוכנה להשלים עם הרע, וכל כולה התגייסות לצאת חוצץ ולנער את שומעיה, על כן לרוב מאיימת היא בפורענות. לעומתה נביא השקר אומר לאדם את אשר הוא חפץ לשמוע, ומשאיר אותו על ידי כך שקוע בתוך רעתו. גם בזה משתווים נביאי השקר של דורו לנביאי הבעל:

וּבִנְבִיאֵי שֹׁמְרוֹן רָאִיתִי תִפְלָה הִנַּבְּאוּ בַבַּעַל וַיַּתְעוּ אֶת עַמִּי אֶת יִשְׂרָאֵל: ס וּבִנְבִאֵי יְרוּשָׁלִַם רָאִיתִי שַׁעֲרוּרָה נָאוֹף וְהָלֹךְ בַּשֶּׁקֶר וְחִזְּקוּ יְדֵי מְרֵעִים לְבִלְתִּי שָׁבוּ אִישׁ מֵרָעָתוֹ הָיוּ לִי כֻלָּם כִּסְדֹם וְיֹשְׁבֶיהָ כַּעֲמֹרָה: ס לָכֵן כֹּה אָמַר הוי' צְבָאוֹת עַל הַנְּבִאִים הִנְנִי מַאֲכִיל אוֹתָם לַעֲנָה וְהִשְׁקִתִים מֵי רֹאשׁ כִּי מֵאֵת נְבִיאֵי יְרוּשָׁלִַם יָצְאָה חֲנֻפָּה לְכָל הָאָרֶץ:

כֹּה אָמַר הוי' צְבָאוֹת אַל תִּשְׁמְעוּ עַל דִּבְרֵי הַנְּבִאִים הַנִּבְּאִים לָכֶם מַהְבִּלִים הֵמָּה אֶתְכֶם חֲזוֹן לִבָּם יְדַבֵּרוּ לֹא מִפִּי הוי': אֹמְרִים אָמוֹר לִמְנַאֲצַי דִּבֶּר הוי' שָׁלוֹם יִהְיֶה לָכֶם וְכֹל הֹלֵךְ בִּשְׁרִרוּת לִבּוֹ אָמְרוּ לֹא תָבוֹא עֲלֵיכֶם רָעָה: כִּי מִי עָמַד בְּסוֹד הוי' וְיֵרֶא וְיִשְׁמַע אֶת דְּבָרוֹ מִי הִקְשִׁיב דְּבָרוֹ (כתיב: דברי) וַיִּשְׁמָע: ס הִנֵּה סַעֲרַת הוי' חֵמָה יָצְאָה וְסַעַר מִתְחוֹלֵל עַל רֹאשׁ רְשָׁעִים יָחוּל: לֹא יָשׁוּב אַף הוי' עַד עֲשֹׂתוֹ וְעַד הֲקִימוֹ מְזִמּוֹת לִבּוֹ בְּאַחֲרִית הַיָּמִים תִּתְבּוֹנְנוּ בָהּ בִּינָה: לֹא שָׁלַחְתִּי אֶת הַנְּבִאִים וְהֵם רָצוּ לֹא דִבַּרְתִּי אֲלֵיהֶם וְהֵם נִבָּאוּ: וְאִם עָמְדוּ בְּסוֹדִי וְיַשְׁמִעוּ דְבָרַי אֶת עַמִּי וִישִׁבוּם מִדַּרְכָּם הָרָע וּמֵרֹעַ מַעַלְלֵיהֶם:[[132]](#footnote-132)

על פי פשט, גם בוויכוח עם נביא השקר חנניה בן עזור, אשר הבטיח כי יהיה טוב, ועול מלך בבל ישבר, וכלי המקדש שגלו עם יכניה ישובו, זוהי טענתו של ירמיהו:

הַנְּבִיאִים אֲשֶׁר הָיוּ לְפָנַי וּלְפָנֶיךָ מִן הָעוֹלָם וַיִּנָּבְאוּ אֶל אֲרָצוֹת רַבּוֹת וְעַל מַמְלָכוֹת גְּדֹלוֹת לְמִלְחָמָה וּלְרָעָה וּלְדָבֶר: הַנָּבִיא אֲשֶׁר יִנָּבֵא לְשָׁלוֹם בְּבֹא דְּבַר הַנָּבִיא יִוָּדַע הַנָּבִיא אֲשֶׁר שְׁלָחוֹ הוי' בֶּאֱמֶת:[[133]](#footnote-133)

ירמיהו אומר לחנניה כי נבואתו האופטימית היא חריגה ביחס למקובל אצל נביאי האמת, וממילא מעוררת חשד וטעונה הוכחה. משמע ממנו כי הנבואה המכבידה, זו שאינה מוצאת חן בעיני העם, ושמעמידה את הנביא בעמדה של בדידות וסבל, באומרו את מה שאין האחרים – ואף הוא עצמו – רוצים לשמוע, היא גופא מעוררת יותר אמון כי ה' שלחו[[134]](#footnote-134).

אמנם, מכלל דבריו גם נשמע משהו שנוגע מאד לדברינו על העמימות המהותית שיש באמת, שכן אם הנביאים מנבאים בדרך כלל פורענות, הרי בזה מטרתם לעורר תשובה, ואם אמנם יצליחו בכך, שוב לא תתקיים נבואתם[[135]](#footnote-135). יוצא שמלכתחילה נבואת אמת מיועדת שלא להתקיים, ואם כך קשה למצוא קריטריון אובייקטיבי לאמת אותה. במצב כזה עיקר השכנוע שבנבואה בא מן האמת הפנימית שלה, מעצמת ההתבטלות של אומרה מפני עצמתו של הפטיש המפוצץ סלע, ומהתמסרותו לאמר את האמת הכבדה והגדולה הזאת, יהי המחיר האישי שישלם אשר יהי.

עולה לנו, אם כן, שהדבר הנוגע ביותר לה' הוא חופשו של האדם ותיקון נשמתו. לפיהם וסביבם מתנהל כל השאר. כיוון שכך שוב אין מי שיכול לצקת את האמת ואת דרכי ה' בדפוסים מוצקים, כי מי בא בסוד הלב לדעת את משפטו ואת הצפיות ממנו, ומי יתיימר להשוות בין זמן לזמן ובין תקופה לתקופה, ולהגדיר בוודאות על סמך מה שראה (או שדימה שראה) את הנהגת ה' בתקופה אחת, מה יהיו צפיותיו ומשפטו של ה' בתקופה אחרת, ולאן ועד היכן ירצה אז לפתוח את לבו של האדם. כיוון שכך צריך חוש מיוחד כדי לזהות נביא אמת, כדי לדעת מי מושך נבואתו מן התעלומה שאַיִן קורא לה[[136]](#footnote-136).

כך יובן מדוע התורה נתנה סימן בטוח רק לנביא השקר, ואילו סימן לנביא האמת לא נתנה. את הסימן לנביא השקר נתנה בצמוד למצוותה להרגו, כי אם אף פעם לא תהיה וודאות שלפנינו נביא שקר, תתרוקן המצוה להרגו מכל תוכן, אבל כדי לוודא אמת נבואית אין קריטריונים חיצוניים. אפילו כאשר הנביא מבטיח ללא תנאי, בניגוד לאופיה המהותי של הנבואה הבאה לעודד בחירה חפשית (כדברי הרמב"ם[[137]](#footnote-137) שלפעמים ה' נוהג כך כדי לסייע בזיהוי נביא האמת), קיום ההבטחות אינו יכול לשמש פתרון מושלם, לפי שאימות הבטחות אינו מעיד בוודאות על רום מקורן, כפי שנמצא לפעמים כי גם מי שאינו נביא ידע לכוון את העתיד[[138]](#footnote-138).

יתרה מזאת: במאמר על התמימות העלנו כי לשיטת רש"י נביא האמת עוסק בעיקר בהבאת מצות ה' והכוונתו את האדם, ולא בחיזויי העתיד (הנתון, כאמור לשינוי לפי הבחירה החפשית), ואדרבה, בענין חיזוי העתיד אין לו ביצועים מוחשיים כמו לאובות ולידעונים (באשר הללו אינם מחפשים לפרוץ את הטבע וליצור בו תפנית, אלא מדריכים את האדם כיצד להשתלב בו מתוך קבלת מרותן של העובדות היציבות), ולפיכך משה כאילו מתנצל ואומר לעם שהיתה זו החלטתם שלהם להסתפק בנביא ולא לשמוע את דבר ה' ישירות מתוך האש. מכאן ניתן להבין שעיקר אימות הנבואה בא מתוך פנימיותו של האדם, והאדם שאינו נרתע מקול אלקים חיים מדבר מתוך האש, ומוכן להפתח אל דברו שכאש וכפטיש יפוצץ סלע הוא הבא בסוד האמת הזאת, והאחרים חוברים אליה רק מכח אמונתם כי ה' בקרבנו ולא עזבנו, ומנבא הוא בני אדם, ולא מתוך הוכחות מתמטיות[[139]](#footnote-139).

###### ירמיהו ופנימיות הלב

הבירור הזה הולם במיוחד את ירמיהו, אשר כל נבואתו מיוסדת על כך שהחרבן בא עקב תשובה חיצונית שאין בה תיקון הלב – וגם בכל זאת לא שבה אלי בגודה אחותה יהודה בכל לבה כי אם בשקר[[140]](#footnote-140) – ושתפקידו להצמיח גאולה בה התורה תהפוך מחיצונית לנו וכפויה עלינו, לכתובה על לוח לבנו:

הִנֵּה יָמִים בָּאִים נְאֻם הוי' וְכָרַתִּי אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל וְאֶת בֵּית יְהוּדָה בְּרִית חֲדָשָׁה: לֹא כַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַתִּי אֶת אֲבוֹתָם בְּיוֹם הֶחֱזִיקִי בְיָדָם לְהוֹצִיאָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲשֶׁר הֵמָּה הֵפֵרוּ אֶת בְּרִיתִי וְאָנֹכִי בָּעַלְתִּי בָם נְאֻם הוי': כִּי זֹאת הַבְּרִית אֲשֶׁר אֶכְרֹת אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל אַחֲרֵי הַיָּמִים הָהֵם נְאֻם הוי' נָתַתִּי אֶת תּוֹרָתִי בְּקִרְבָּם וְעַל לִבָּם אֶכְתֲּבֶנָּה וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים וְהֵמָּה יִהְיוּ לִי לְעָם:[[141]](#footnote-141)

התוצאה מזה תהיה שדבריה של התורה יהיו פחות נלמדים על ידי השכל האובייקטיבי המשותף לכולם, ויותר נודעים בבינת הלב –

וְלֹא יְלַמְּדוּ עוֹד אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ וְאִישׁ אֶת אָחִיו לֵאמֹר דְּעוּ אֶת הוי' כִּי כוּלָּם יֵדְעוּ אוֹתִי לְמִקְטַנָּם וְעַד גְּדוֹלָם נְאֻם הוי' כִּי אֶסְלַח לַעֲוֹנָם וּלְחַטָּאתָם לֹא אֶזְכָּר עוֹד:

ירמיהו הוא גם זה שחוזה את השינוי במעמדו של ארון ה', ומתאר כיצד דימויו של ה' יתעלה מן הציור הכי מקודש שהיה תפוס בו בעבר, כדברינו שצל הסוכה גורם לכל הציורים הכי נעלים לחלוף ולהחליף עצמם –

וְהָיָה כִּי תִרְבּוּ וּפְרִיתֶם בָּאָרֶץ בַּיָּמִים הָהֵמָּה נְאֻם הוי' לֹא יֹאמְרוּ עוֹד אֲרוֹן בְּרִית הוי' וְלֹא יַעֲלֶה עַל לֵב וְלֹא יִזְכְּרוּ בוֹ וְלֹא יִפְקֹדוּ וְלֹא יֵעָשֶׂה עוֹד: בָּעֵת הַהִיא יִקְרְאוּ לִירוּשָׁלִַם כִּסֵּא הוי' וְנִקְווּ אֵלֶיהָ כָל הַגּוֹיִם לְשֵׁם הוי' לִירוּשָׁלִָם וְלֹא יֵלְכוּ עוֹד אַחֲרֵי שְׁרִרוּת לִבָּם הָרָע:[[142]](#footnote-142)

וראה ברמב"ם, בתארו את מצות המקדש לדורות, שהשמיט מן הכלים שצריך לעשות ולשים במקדש את ארון ה'[[143]](#footnote-143).

נבואת ירמיהו חיה ו'נושמת' את ספר דברים, כניכר היטב מלשון הספר, וספר דברים הוא ספר חובות הלבבות שבתורה – שם מצווים על אהבת ה' ויראתו והדבקות בו ושלא לנסותו, ולהיות תמים עמו וללכת בדרכיו – והוא הספר שכל הסברנו פה מיוסד עליו, כמובא ברשב"ם לעיל. בספר זה נעשה הבירור בין נבואת האמת לנבואת השקר, ובו אף המצוה לעזוב את הבמות, אף כי היו אהובות לפניו בעבר[[144]](#footnote-144), ולדבוק במקום אשר יבחר. כלומר, עם הסתלקות משה ועם הכניסה לארץ, מבטיח הוא שחתימת התורה בספר אין פירושה 'הקפאתו' של ה', אלא אדרבה, גונזת היא את ה' באופן שכל פעם נתעלה אליו יותר ויותר מחיל אל חיל, בלא להעצר ולהתקבע בשום ציור. את ספר דברים היו קוראים בסוכות בהקהל, ועדיין נוהגים לקראו בכל שנה בליל הושענא רבה.

###### נבואה שנצרכה לדורות

לאור האמור לעיל על כך שהנבואות באות בדרך כלל לבקר ולשנות, יש לשאול, הרי הנבואות הללו נצרכו לדורות, ושמא עלינו לאמץ בימינו את הגישה לפיה ה' רוצה מן הסתם להכניע אותנו על מנת שנתקן דרכינו, ואם כך עלינו לראות בהצלחתם של רשעים את שבט אפו של ה', ולהתכופף בפני אלו שהשעה משחקת להם, שהרי אנחנו איננו צדיקים גמורים[[145]](#footnote-145)? אם לא נעשה כן, אפשר נהיה דומים לבני דורו של ירמיהו שלא שמעו לו, ולא הסכימו להכנס תחת עולו של מלך בבל, וסוף ששאננותם 'אילצה' את ה' להביא עליהם חורבן גמור.

אמנם כנגד זה אפשר לטעון כי אף שבאופן פרטי איננו צדיקים גמורים, ואפילו כשמסתכלים על הסך הכל שמסביב המצב אינו נראה מזהיר, בכל זאת בפנימיות נכון לשפוט את הדור אחרת (והרי כאן מדובר בהתבוננות על הנהגת ה' את הכלל ואת הדורות). כשמסתכלים על כלל הדורות כעל שיעור קומה שלם, ורואים שכבר עברו דורות רבים של סבל ותשובה וזיכוך, נוטים להבין כי יעודם של דורות אחרונים הוא לשוב ולהתפייס עם הטבע ועם זקיפות הקומה האנושית, ורבוי כפיפות הקומה בזמנים הללו כבר אינו מוליד הכנעה פנימית בפני ה', שכן פרשנות זאת לצרות כבר מיצתה את עצמה, וכבר פעלה את אשר בכחה לפעול[[146]](#footnote-146). בשפתו של הבעש"ט, כלל ישראל לדורותיו כבר עבר הכנעה והבדלה, והגיע תור ההמתקה (מן המבט ה'דורי' הזה, חטאי הדור נוטים להתפרש כהסתבכויות והתפתלויות תוך הגישוש לבוא במגע מחודש ומתקן עם הטבע, והדברים ארוכים וידועים[[147]](#footnote-147)).

אלא שכל האמירה הזאת עלולה להשאר בגדר ספקולציה, אם לא נפיח בה ממד קיומי, אם לא נצליח לחוש מתוך עצמנו כי אותו ה' המכניע והזועם ששם דברו בפי נביא החורבן הוא הוא ה' הקורא לנו כעת – מפיהם של צדיקי הדורות האחרונים, בפרט מאז הבעש"ט – לקום ולהתעודד ולזקוף את הקומה. ובכן, רצוננו לומר כי תפקידו של הנביא הוא לנער את האדם מקליפתו, מן ה"ממילא" שלו, ולעורר אותו לממד פנימי יותר, לממד האלקי שבמציאות, והאלקי לעולם הוא חידוש והפתעה ביחס לרגילות האנושית המקופלת בתוך גבולותיה.

טרם חורבן בית ראשון התעקשו בני ירושלים לטפח אשליה כי המציאות המפוקפקת בתוכה חיו היא המציאות היציבה, וניסו להאחז בה בכל כוחם. ירושלים "היא הסיר ואנחנו הבשר"[[148]](#footnote-148). לכן גם לא ששו להצטרף למהפכה הרוחנית של יאשיהו, שנראתה להם שינוי סדרי עולם וקלקול הסדר הטוב: "ומן אז חדלנו לקטר למלכת השמים והסך לה נסכים חסרנו כל ובחרב וברעב תמנו"[[149]](#footnote-149). אשליה זו לא היתה אשליה פרטית של אנשים השוקעים בדמיונות וורודים, אלא דעה רווחת שהשתרשה גם אצל האחרים, שהתרגלו לראות את ירושלים מחזיקה מעמד בכל מצב: "לא האמינו מלכי ארץ כל ישבי תבל כי יבא צר ואויב בשערי ירושלם"[[150]](#footnote-150). כנגדם באו הנביאים ואמרו כי ה' אינו כפוף לתדמיתו כפי שהתרגלו אליה, ואינו חושש לשנות את סדרי התגלותו ולהפסיד את תומכיו, ולכן, בניגוד לשאננותם, יחריב את הבית והעיר ששמו נקרא עליהם[[151]](#footnote-151).

אמנם, בימינו נראה שהמצב הפוך: אין שום רבותא לומר שיהיה רע, כי רבים, אם לא כולם, אומרים כך, אף בלא שום זיקה למשפטו ותגובתו של ה', ולכן אין בזה התנוצצות אלקות. (לעומת זאת, אם יש בנמצא הלך רוח אופטימי שמנותק מאלקות, אזי בדרך כלל הוא אף גרוע מן הפסימי, מפני שמבוסס על תקוות שהמציאות תצליח להשתנות מעצמה כפי שהיא, בלא שתיישר דרכה נוכח ה', ושכתוצאה מזה, כל מי ומה שנבדל עד כה מן המציאות יישאב אליה ויטבע בתוך הטבע. כלומר, האופטימיות החילונית היא מכת מות לכל הקדוש והיקר שמפעים אותנו, ואין לדמות את הטוב שמייחלת לו לקריאה בשם ה' שיהיה טוב).

גם בזה משמש לנו ירמיהו בנין אב, שכן, דוקא כאשר ציפו ממנו לנבואה מבשרת רע – לאחר רצח גדליה בן אחיקם – ניבא לטוב ולהתנחמות ה' על הרע אשר תיכנן לעשות, אם רק יצטרפו השומעים לקו האופטימי הזה ויבחרו לפעול ברוחו[[152]](#footnote-152). כלומר, יותר ממה שמאופיינת נבואת האמת בהיותה מזהירה מפני הרעה הצפויה לאדישים, מאופיינת היא בהיותה מנערת מהלך הרוח הקיים, הטבעי, יהיה אשר יהיה.

נחזור לזמנינו שלנו: המחשבה שיהיה רע אינה מולידה היום אצל אנשים התעוררות של תשובה, על כל פנים לא באופן שגורם לדור כולו לעשות תפנית, לפי שאין הם מרגישים כי זה מה שמגיע להם חלף עוזבם את ה'. בפנימיות התחושה הזאת מבוססת על כך שהדרך הזאת מיצתה את עצמה בגלות הארוכה, אם חושבים בצורה גלובלית ובסדר גודל של דורות, ותוצאותיה בזמן הזה עשויות להיות חיצוניות מדי. לכן, במקום להתעורר לתשובה נולדים אצלם יאוש וניכור והסתגרות בתוך הזמני והקטוע. דוקא האמירה שיהיה טוב, על רקע ההווה המדוכדך, שואבת כוחה ממבוע פנימי, מן הדבקות במקור הכל ומן הבטחון שפניו לטובה. לומר בימינו שיהיה טוב זו ממש עבודת ה', והאקטיביות הנדרשת לזה מעוררת להצטרף לגישתו של הבעש"ט "תחשוב טוב – יהיה טוב", שכן מרגישים בתוך החשיבה האופטימית כח פעולה.

הנביא שבישר את הגישה הזאת, וקרא להצטרף לקו החסד מתוך הזדהות עם ה' – ולא רק מתוך ענוה האומרת שכולנו תחת משפטו של ה', ואשר על כן מוטב לנו שלא להתנשא זה על זה אלא לחוש זה את אומללותו של זה ולהשתתף בה, ומתוך כך יתעוררו רחמים על כולנו (כפי האוירה שמשרה תנועת המוסר) – היה אמנם הבעש"ט. הוא נשלח מן השמים לאחר העגמימות הגדולה שפשטה בישראל בעקבות גזרות תח-תט, וחידש לישראל שריבוי המרירות והאנחות במצבם אינו מקרב אותם אל ה' אלא מייאש אותם ממנו. אין צריך לומר שלענין זה הרב קוק זצ"ל הוא תלמיד נאמן שלו, ומבני נביאיו.

נראה שבסוף בית שני היו פנים לכאן ולכאן, אם צריך להתעקש נגד המציאות או לקבל אותה בהכנעה, ולכן נחלקו חכמים אם נהג רבן יוחנן בן זכאי כשורה בצאתו אל הרומאים ובבקשו את יבנה[[153]](#footnote-153). אף אין לומר כי הכשלונות מעידים שהיה צריך להכנע, שהרי המסתייגים מרבן יוחנן היו לאחר כשלון מרד בר כוכבא[[154]](#footnote-154). סוף סוף, אף כי המרד הגדול ומרד בר כוכבא נכשלו, בכל זאת הותירו לנו ברכה עוז ותעצומות ואת סגנון מסירות הנפש לאורך דורות הגלות. אף אינו דומה מי שנכנע בגלות לאחר שעשה כל שביכולתו ולמעלה מזה, למי שמקבל מראש את עולו של הזר. זה האחרון עלול בקלות רבה להפנים את עמדת אויבו עליו ולהצטרף אליה[[155]](#footnote-155).

אפשר אולי לומר שגולת בית ראשון היא הכנעת הלב האטום והבלתי מתעורר אל ה', ואילו גולת בית שני מחדדת את הבדלת ישראל מהעמים, הבדלה שתוך כדי ימי הבית קיבלה לבושים גסים מדי וטבעה בים של מחלוקות. כעת מצפים אנו להמתקה. תן לחכם ויחכם עוד, וה' יאיר עינינו בתורתו ויביננו שנות דור ודור.

1. . ויקרא כג, מג. [↑](#footnote-ref-1)
2. . בספרו פרקי מועדות פרק כו. [↑](#footnote-ref-2)
3. . דברים טז, ג. [↑](#footnote-ref-3)
4. . דברים טז, יג; עיין גם שמות כג, טז. [↑](#footnote-ref-4)
5. . יא, ב. [↑](#footnote-ref-5)
6. . דברים ח, ב-ג. [↑](#footnote-ref-6)
7. . שם שם, ז-יח. בלקומ"ת, א, ה, מבואר כי בסוכות מתקנים את תאוות האכילה. זו התאווה שממנה בא אדם לומר "כחי ועצם ידי", כמבואר בשירת האזינו על התוצאות מ"וישמן ישרון". ואכן עיקר מצות ישיבה בסוכה מתקיים באכילה בתוכה, אשר רק בצמוד לה מברכים "לישב בסוכה". [↑](#footnote-ref-7)
8. . פרקים יב-יג בספר שמות. [↑](#footnote-ref-8)
9. . שמות יג, כ. בדקות אפשר להבחין שבתוך המסע גופא, כל "ויהי בנסֹע" זו בחינת מדבר, וכל "ובנֻחֹה" זו בחינת ארץ ישראל, כך שמתאים כי החניה הראשונה כבר תרמוז על המנוחה בארץ ישראל, כדלעיל וכדלקמן. [↑](#footnote-ref-9)
10. . ישעיה א, ח. [↑](#footnote-ref-10)
11. . תהלים קכו, ה. [↑](#footnote-ref-11)
12. . ביכורים א, ו. [↑](#footnote-ref-12)
13. . דברים כו, ה-יא. [↑](#footnote-ref-13)
14. . משנ"ב ח, יט. [↑](#footnote-ref-14)
15. . עיין ר"ה טז, א; ב"י או"ח, תקפט. [↑](#footnote-ref-15)
16. . על בצלאל, האמן של הקדושה, נאמר "בצל א-ל היית" (רש"י לשמות לח, כב). הצל הוא האקלים הפותח את הדמיון, וראה על כך בסוף המאמר. [↑](#footnote-ref-16)
17. . ראה במאמר "יום תרועה" פרק א, תחת הכותרת "יום תרועה", ובמאמר "שני השעירים" תחת הכותרת "פרה אדומה". [↑](#footnote-ref-17)
18. . אף את שמחת התורה חוגגים אנו בסוכות, למרות שניתנה בשבועות, מפני שעיקר השמחה הוא על הקבלה והקליטה (ולוחות שניים שהתקיימו קיבלנו אותם למחרת יום הכפורים).

    אכן, לאחר שהקליטה מסתיימת בכי טוב כבר אי אפשר להמשיך את השמחה, זהו הזמן שמתחיל לצמוח ולעלות האור החוזר. האור החוזר הוא האור שנענה לאור הישר שירד מלמעלה למטה לאחר שהטמענו אותו בתוכֵנו. בחנוכת המקדש התבטא הדבר בהתעוררות שלמה כי לאחר אשר "הוי' נתן מנוחה לעמו ישראל ככל אשר דבר, לא נפל דבר אחד מכל דברו הטוב אשר דבר ביד משה עבדו" – אם רוצים שהטוב הזה יחזיק מעמד אחרי רגע השיא, ו"יהי הוי' אלקינו עמנו כאשר היה עם אבתינו, אל יעזבנו ואל יטשנו" – אזי יש לבקש כי יעשה ה' משפט עבדו ומשפט עמו מתוך המודעות של "למען דעת כל עמי הארץ כי הוי' הוא האלקים אין עוד" (מל"א ח, נה-נט. בהמשך לכך אכן מסופר על ביאת מלכת שבא ועל התפעלותה). ביציאת מצרים היה היעד שישראל ידעו כי ה' הוא האלקים – אין עוד (דברים ד, לה, לט); אבל מאחר שקבע שכינתו בתוכנו ונהיה לנו לאלקים, מוכרחה להיוולד התעוררות בתוכֵנו להפיץ את אלקתו לכל העמים, וזאת לא על ידי ארוע חריג אלא על ידי התנהגותנו היום-יומית והתנהגות ה' עמנו דבר יום ביומו, ובלעדי ההתגייסות הזאת חזקה שהכל יתנוון וידעך. אף בחג הסוכות ישנה המודעות לתקון עולם, ומקריבים שבעים פרים כנגד שבעים אומות. [↑](#footnote-ref-18)
19. . תחת הכותרת "פרה אדומה". [↑](#footnote-ref-19)
20. . ראה דברים יב, ח-יא; ושמ"ב ז, א, יא-יד; ומל"א ח, נו. [↑](#footnote-ref-20)
21. . מל"א ו, א-יג. [↑](#footnote-ref-21)
22. . דברים כו, ג. [↑](#footnote-ref-22)
23. . שמ"א ז, א-ו. [↑](#footnote-ref-23)
24. . הביטוי נמצא בראשונים ובב"י או"ח תרלח, עיין שו"ע או"ח תרל, ג. [↑](#footnote-ref-24)
25. . עיין שו"ע או"ח תרכט, א. [↑](#footnote-ref-25)
26. . עיין סוכה יא, ב. [↑](#footnote-ref-26)
27. . ראה סדר רב עמרם גאון, סדר השבתות. [↑](#footnote-ref-27)
28. . שיבולי הלקט, סה. [↑](#footnote-ref-28)
29. . ראה תשובות הגאונים – שערי תשובה סימן פ: "כלם [המזיקים] זזים ממקומם ונשגב ה' לבדו והרי הצאן תחת סכת שלום נשמרים". [↑](#footnote-ref-29)
30. . וראה בספר רוחו של משיח עמ' רסו-ז. [↑](#footnote-ref-30)
31. . רוקח, על פי הכתוב בשמ"ב יא, יא, עיין שם. כך הוא גם מסביר את הסוכות מימי יהושע שהוזכרו בספר נחמיה (ח, יז). [↑](#footnote-ref-31)
32. . כך עולה מלמודו של ר' עקיבא (מכילתא פרשה יד ד"ה ויסעו): "רבי עקיבא אומר אין סוכות אלא ענני כבוד, שנאמר: 'וברא הוי' על כל מכון הר ציון ועל מקראֵהָ ענן יומם ונֹגה אש להבה לילה כי על כל כבוד חֻפה' (ישעיה ד, ה). אין לי אלא לשעבר, לעתיד לבא מנין? תלמוד לומר 'וסוכה תהיה לצל יומם מחורב' וגו', ואומר 'ופדויי הוי' ישֻבון ושמחת עולם על ראשם' (שם לה, י)". הפסוק הראשון שמביא ר"ע עוסק בענן הכבוד שיהיה על מכון בהר ציון, כלומר, במקדש, ומשמע שאת הענן הזה עלינו לדמות בבואנו להזכר בהשראת השכינה שליוותה את ישראל בסוכותיהם. וכשם שהסוכה מזכירה מקדש, כך המקדש נקרא סוכה: "ויהי בשלם סוכו, ומעונתו בציון" (תהלים עו, ג). [↑](#footnote-ref-32)
33. . "הסוכה רמז לשכר עולם הבא… 'ויעקב נסע סוכותה' – בחר לו העולם הבא, היא הסוכה אשר עתיד הקב"ה לעשות לצדיקים" (מגיד מישרים). [↑](#footnote-ref-33)
34. . ויק"ר כז. [↑](#footnote-ref-34)
35. . מובא רבות בתורת החסידות. ראה למשל לקו"ת לאדמו"ר הזקן, דברים ז, ג, וש"נ. [↑](#footnote-ref-35)
36. . אסף אותם הרמב"ם במו"נ ב, כט. [↑](#footnote-ref-36)
37. . יח, ח. [↑](#footnote-ref-37)
38. . ישעיה ד, ו. [↑](#footnote-ref-38)
39. . ב, א. [↑](#footnote-ref-39)
40. . ראה דברים כח, נב. בסגנון קרוב מתבטא שם (פסוק לו) הכתוב ביחס למלך, ויש לומר שקריאת המלך בסוכות של שנת הקהל בתורה, קריאה שנועדה להכניעו לבלתי רום לבבו מאחיו, ולהזכירו שלא ירבה לו סוסים – ראה דברינו בספר פני לבנה, עמ' 236 – גם היא מצטרפת לענינו של החג הזה.

    העראיות של המלך, וזיקתה לסוכות, בולטת בביטוי "סוכת דוד הנופלת". מכאן גם אפשר לראות את יתרון העראי על הקבע, שכן סוכה שנופלת, אפשר שתקום, כפי שמתנבא שם עמוס: "ביום ההוא אקים את סֻכת דוד הנֹפלת" (ט, יא), ולעומת זאת, על פי פשט, לממלכת ישראל מנבא הוא נבואה הפוכה: "נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל, נטשה על אדמתה, אין מקימה" (ה, ב. וראה דבריו בפרק ו, ח-יא, כיצד מתעב ה' את גאון שומרון וארמנותיה, ושובר לרסיסים את בתיה הגדולים). מלכי בית דוד הם המוכנים לספוג ביקורת, מה שאין כן מלכי ישראל: "מלך לא דן כו'. אמר רב יוסף: לא שנו אלא מלכי ישראל, אבל מלכי בית דוד – דן ודנין אותן… אלא מלכי ישראל מאי טעמא לא? – משום מעשה שהיה" (סנהדרין יט, א).

    בהמשך יורחב על כך שהסוכה מעלה ממדרגה למדרגה על ידי שמערערת ומבקרת כל מציאות, ואלו שנכונים לחסות בצל כזה, הם אלו שיקומו מכל הנפילות ויגאלו לבסוף את כולם ("אמר רבי יוחנן: מפני מה לא נאמר נו"ן באשרי? – מפני שיש בה מפלתן של 'שונאי' ישראל, דכתיב 'נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל'… אמר רב נחמן בר יצחק: אפילו הכי חזר דוד וסמכן ברוח הקדש, שנאמר 'סומך ה' לכל הנפלים'"). [↑](#footnote-ref-40)
41. . סוכות הוא ראשון לחשבון עוונות (תנחומא אמור), ולדרכנו יתבאר כי יחסית לראש השנה ויום הכפורים מתחיל כעת חשבון מסוג אחר לגמרי, כל שנידון אז נידון כעת מחדש. ראה המוסבר לקמן על העליה מימים נוראים לסוכות. [↑](#footnote-ref-41)
42. . שה"ש ב, ג. [↑](#footnote-ref-42)
43. . תהלים יח, יב. [↑](#footnote-ref-43)
44. . שמות לג, כב. [↑](#footnote-ref-44)
45. . מל"א יט, יא-יג. [↑](#footnote-ref-45)
46. . וודאי עכשו [כשהשתרר שקט] בא המלך. ראה ברכות נח, א. [↑](#footnote-ref-46)
47. . ראה חזקוני לשמות לג, כג. [↑](#footnote-ref-47)
48. . תהלים קמד, ד. [↑](#footnote-ref-48)
49. . ישעיה סו, א. [↑](#footnote-ref-49)
50. . סוכה קשורה לראיה חודרת וקשורה לשמיעה מדויקת, שכן צפיה נקראת סכיה – "יסכה – על שם שסוכה ברוח הקודש" (רש"י לבראשית יא, כט) – וכשפונים למישהו שישמע היטב אומרים לו "הסכת ושמע". ההגיון המילולי המקשר בין המושגים הוא שכאשר אדם מטה אזנו לשמוע מה בדיוק אומרים – סוכך הוא עליה כדי להגן מפני רעשים מפריעים; וכשרוצה הוא לראות מה בדיוק נמצא במרחק – סוכך הוא על העין לצמצם ראייתו ולרכזה. ניתן ללמוד מזה שיש כח בסוכה לרכז, והריכוז, שנראה כמצמצם, באמת מאפשר לחשוף בתוך התרכיז אין סוף יותר מהריבוי המפוזר שסביבו. אף ה' שכל העולם כאילו לא שוה בעיניו מבט, מביט אל העני ונכה הרוח החרד אל דברו, אל המקטין עצמו ומונע את רצונו מלהתפשט ולמלא את החלל, וחרד להתרכז בדבר ה' וליחס לו בלבד חשיבות. [↑](#footnote-ref-50)
51. . ליתר דיוק, לשון התורה היא: "שלש רגלים תחג לי בשנה" (שמות כג, יד), ובלשון חכמים לפעמים כך ולפעמים כך. **שלש רגלים** = **בראשית** = **שלשה דברים יחד** (זה האחרון הוא רמז של ר' אברהם אבולעפיה). האמור כאן ששלש רגלים כנגד שלש אמונות מתאים למבואר שהאמונה מאירה ברגלים. מפני פשטותן וטבעיותן, מפני שהן "לבר מגופא" ואינן כלי ביטוי צמוד למח – שהרי 'רגלי אדם ערבות בעדו, למקום שמתבקש – לשם מוליכות אותו' (בלא ידיעת הראש) – סוכה נג, א – משמשות הן כלי להשפעה מקיפה מרחוק. וראה תניא אגה"ק א. [↑](#footnote-ref-51)
52. . ראה רש"י בפירושו הראשון לשמות יב, יג: "'ופסחתי' – וחמלתי", וראה במאמר על ארבעת המינים, היכן שמסומנת הערה יט. [↑](#footnote-ref-52)
53. . ברכות מ, א. [↑](#footnote-ref-53)
54. . עיין יחזקאל טז. [↑](#footnote-ref-54)
55. . שמות כ, טז. [↑](#footnote-ref-55)
56. . יבמות קה, ב. [↑](#footnote-ref-56)
57. . דברים ה, כב. התגלות היראה בשבועות היא זו שמתנוצצת בימים נוראים, שגם הם קשורים במתן תורה. ביום הכפורים ניתנו לוחות שניים, ועניין השופרות של ראש השנה מהדהד את מעמד הר סיני, כמבואר באריכות בתפילה, אלא שבימים נוראים זוהי תורתם של בעלי תשובה, שכבר נרתעו והסבו פנים מן היראה, ועתה שבים הם בבשת פנים, ועומדים נוכח באופן שיראים לשאת ראש. בכללות אפשר לומר שהאווירה המתקבלת בתורה שבכתב היא כי סוכות בא אחרי שבועות, שבועות פותח את עונת "ושמחת בכל הטוב" (מעין ברכה ראשונה קצרה), וסוכות חותם אותה (מעין ברכת המזון ארוכה). אמנם האווירה בתושבע"פ – כניכר משירי התשובה של שמחת בית השואבה (המדגישים את תשובתנו על מה שהיה בבית ראשון – ראה סוכה נא, ב), ומניסוך המים – כי סוכות חותם את חגי תשרי, את ימי התשובה (כביכול ימי החורבן שבאמצע תקופת "ושמחת בכל הטוב" משכיחים את הרצף שמשבועות, כשם שמזכירים לנו כי שמן ישורון ובעט, ואל לו לעת עתה להזדהות בשלמות עם הטבע והחקלאות, ולהשתתף בשמחתם ללא סייג). בתחילת בית שני קבלו ראש השנה, וחגי תשרי בכלל, 'תנופה', כאשר שבו אז על חטאיהם וחטאי אבותיהם, וקבלו על עצמם אמנה, ראה נחמיה פרקים ט-י. על כל פנים, האמור כאן על המעבר משבועות לסוכות יפה גם למעבר מימים נוראים לסוכות, בשניהם יש התגלות היראה וראה בלוח "היום יום" בשלשת ימי ההגבלה. [↑](#footnote-ref-57)
58. . במדרש שבריש קהלת (קה"ר יא, א): "תורה שאדם למד בעולם בעולם הזה – הבל היא לפני תורתו של משיח". בסוכות זוכים להשיג כי מה שהופיע עלינו בשבועות 'מבחוץ', "הבל" הוא יחסית ל**ק**נ**ין** תורה שמזומנים אנו להפנים עד שיבוא בנו שינוי של ממש, וקדושת מצוותיו שקידש אותנו בהן תיוודע לנו בהדיא, ותשרה בתוך מֵעֵינוּ. [↑](#footnote-ref-58)
59. . שלשת הרגלים הם גם כנגד שלשת האבות. על יעקב נאמר: "וישב יעקב בארץ מגורי אביו", ודורשים על כך שזכה ליישוב הדעת בתוך המגור והפחד של אביו (תחילת כניסתו של יעקב לארץ מגורי אביו היא בישיבתו בסוכות). כך נדרשת גם המילה **בראשית** = **שֵב יראת**. [↑](#footnote-ref-59)
60. . תענית יא, ב. [↑](#footnote-ref-60)
61. . ב"מ פד, א; עיין שם, (וראה תניא פרק מט). [↑](#footnote-ref-61)
62. . יוצא שיש כאן כלל ופרט וכלל. האהבה שבתחילה מקבלת אותי כקטן, עוד טרם שתובחן אישיות מסוימת, היראה היא יחס של פנים אל פנים, יחס מובחן ומדייק, והאהבה שלבסוף שוב מתייחסת אלי כאל מי שצפוי להתכלל באין סוף. התאור הזה מתאים למבואר בספרי הקבלה הקדמונים כי עולמנו מצוי בשמיטת הפחד. עיקר תודעת הקיום בזמן הזה היא תודעת הקיום של הפרט. [↑](#footnote-ref-62)
63. . יש לומר שנטילת ארבעת המינים בתוך הסוכה עניינם להוציא מתוך אי-הוודאות, עניינם להמשיך ניצוץ קדוש מתוך הצל המקיף אל מה שיש בו אחיזה, כדי שמעט הוודאות תתן כח פעולה לאן להוביל (שעל כן מקפידים ליטול את הלולב בסוכה, אבל מקפידים שלא ייגע ראשו בסכך. יש כאן מעין השראה חשמלית יחד עם פחד מקצר, ודוק). ראה לקמן במאמר על ארבעת המינים, שם מוסבר כי הלולב הוא חרב גאוה, עיין שם. [↑](#footnote-ref-63)
64. . שבת קד, א. [↑](#footnote-ref-64)
65. . אותיות שם הוי', ושם אהי-ה שקרוב לו – ראה שמות ג, יג-יד – הן האותיות הכי רפות וכמעט שאינן נשמעות (ראה ראב"ע לשמות ג, טו) – שהרי האות ו צריכה להשמע מעין W – וביטוי שם הוי' נשמע קרוב לנהמת הרוח שאין לה דמות הגוף, ובכל זאת אלו האותיות הכי 'פעילות' בא"ב, ומשמשות אמות קריאה, ובכתב סת"ם ניכר כי שאר האותיות הן צרופים שלהן. [↑](#footnote-ref-65)
66. . נחל שמימיו אינם זורמים בקביעות נקרא נחל אכזב, נחל "שמימיו מכזבים" ומשקרים, ואילו נהר שוטף בתמידות נקרא איתן – "אתה הובשת נהרות איתן" – ו**איתן** הן האותיות המסמנות את העתיד, ללמדך שאמיתת הדברים אינה מונחת בנחת לפניך, והמגע איתה הוא על ידי חתירה אליה עוד ועוד. [↑](#footnote-ref-66)
67. . ומשם התנבא יונה בן אמתי, שהתדיין עם ה' על הצורך בהתאמתות נבואותיו, כדלקמן. וראה עוד בלקומ"ת, סוף תורה ח, שדורש כי "בכסה ליום חגנו" שייך לענין הנבואה, המגלה את המכוסה, והמתארת במחוגה את ה' מפני כחה לברר את כח המדמה ולטהרו (ראה גם בסוף המאמר על ראית ה').

    ר' נחמן אמנם מדבר שם על ראש השנה, אבל ידוע הבאור כי המכוסה בכסה מתגלה ביום חגנו, וזוכים לראות בסוכות (**כסה** אותיות **סֻכה**) את אשר התחדש בראש השנה, כעין דברי הרמ"א (או"ח תרסד, א) שבליל הושענא רבה, עם **צ**את ה**ל**בנה, יש סגולה להביט ב**צל** ולדעת את אשר נגזר עליו.

    באותה תורה מבואר כי הנבואה שבכסה היא בחינת "המכסה אני מאברהם אשר אני עושה?"; כלומר, לאברהם נודעים סודותיו של ה', תכניותיו ומניעיו (בענין חורבן סדום), והדברים עולים בקנה אחד עם המבואר כאן לקמן, כיוון שהמתגלה לו מן הכסה נאמר באופן שעדיין פתוח הוא לדיון ולהטיה. לדרכנו, המכוסה והחשוך בראש השנה משתקף בצל של הסוכה, וראה לקמן העיסוק בתורתו של ר' נחמן על העננים המכסים את הצדיק.

    ועוד יש לרמוז בענין: מבואר במקום אחר כי **שמ**"**ע** (**שמיני** עצרת, שסימנו בגמ' – ר"ה ד, ב – הוא פזרקשב) מסוגל לכריתת ערלת האזן, וזוכים אז ל"**א**זן **מ**לין **ת**בחן" (איוב יב, יא). האזן, כידוע, כרויה לשמוע את הדברים המכוסים מן העין. ביום הכפורים שקדם לסוכות – שאף הוא שמיני לאחר שבעת ימים בהם מפרישים כהן גדול, ומקביל בעבודותיו לרבות מן העבודות שנעשו בשמיני לחנוכת המשכן – מלנו את ערלת הלב על ידי יראה. לאחר שהיראה ישרה את העקמומיות שבלב, והסירה את החציצה שהפריעה לזרימה שבין פנימיות הלב לפנימיות המח, נפתח הלב לשמוע את האמת המצלצלת באזן. [↑](#footnote-ref-67)
68. . ב"מ סא, ב. [↑](#footnote-ref-68)
69. . הקדמה, דף ב עמ' ב. [↑](#footnote-ref-69)
70. . ונדרוש לכבודו את תאריכי לידתו ופטירתו: **א**' **ניסן** ┴ **חי** **תשרי** = **נפש רוח נשמה חיה יחידה** = **ברכי נפשי את הוי**' [חז"ל דרשו שדוד אמר חמש פעמים "ברכי נפשי את הוי'" כנגד חמש הקבלות שבין הקב"ה לנשמה (ברכות י), ונכון לכוונן כנגד חמישה חלקי הנפש]. [↑](#footnote-ref-70)
71. . משלי ב, ג. [↑](#footnote-ref-71)
72. . ברכות י, א. [↑](#footnote-ref-72)
73. . תורה רסו. [↑](#footnote-ref-73)
74. . משלי יד, ד. [↑](#footnote-ref-74)
75. . אה"ע ד, יט. בקבלה מבואר כי מוחין דאמא הם המוחין שזוכים להם לפני גיל עשרים, הם המוחין המעצבים את הזהות. וראה בספר פני לבנה נספח א הערה קלו. [↑](#footnote-ref-75)
76. . בראשית כא, י. [↑](#footnote-ref-76)
77. . רש"י בראשית יא, כט. [↑](#footnote-ref-77)
78. . סוכה נה, ב; וברש"י שם. [↑](#footnote-ref-78)
79. . בית שמאי למדו (שבת כא, ב) מפרים אלו על מיעוט הנרות בחנוכה, ולדרכנו לעיל נאמר כי דבקים הם בצל הסוכה מצד ההחשכה שבו, כמבואר שהסוכה הולכת ושוללת כל ציור מגביל שיכול להצטייר על ה', ומשתדלת להעמיד את התארים החיוביים על ה' על מיעוטם. לעומתם בית הלל מתמקדים כביכול בכוכבים המציצים מן הסכך, ולדידם הללו הולכים וקרבים, הולכים וגדלים, ויש התנוצצות חיובית שהולכת וגדלה ככל שמתמעטים הגילויים המגושמים. [↑](#footnote-ref-79)
80. . סנהדרין לז, ב. [↑](#footnote-ref-80)
81. . שמות יט, ה. [↑](#footnote-ref-81)
82. . ראה לפי שעה בספר פני לבנה עמ' 237. [↑](#footnote-ref-82)
83. . בראשית ד, כה. [↑](#footnote-ref-83)
84. . אוה"ק ב, עמ' תמ, בעקבות הזהר ח"ב, צה. [↑](#footnote-ref-84)
85. . לקומ"ת, תורה לח. [↑](#footnote-ref-85)
86. . במדבר יב, ג. [↑](#footnote-ref-86)
87. . מגילה לא, א. [↑](#footnote-ref-87)
88. . זהר ח"ג קסח. [↑](#footnote-ref-88)
89. . לקו"ת דברים לב ואילך. [↑](#footnote-ref-89)
90. . אמנם כאשר מידות הלב אינן עולות ליזון ממקום בינה, אזי "מינה דינין מתערין", אזי המופשטות שלה, והחוש שלה בתארים השליליים, מעוררים ביקורת על הלב המגושם. יש לדרוש: "עולם חסד **יבנה**" – ה**בינה** בונה את העולם שבלב – "וגם את העולם נתן בלבם" – על ידי החסד והאהבה שמשפיעה על המידות לגדלן. [↑](#footnote-ref-90)
91. . זוהר ח"א מח, ב. [↑](#footnote-ref-91)
92. . תהלים קמז, ח. [↑](#footnote-ref-92)
93. . סוטה מז, א. [↑](#footnote-ref-93)
94. . ראה בראשית א, ח. [↑](#footnote-ref-94)
95. . אבות ה, יז. [↑](#footnote-ref-95)
96. . כך יובן המנהג להקפיד ליטול לולב בסוכה דוקא. אין כמו מצות נטילת לולב ונענועיו לבטא רגש סוער ומוחצן, ואמנם מנענעים אותו לששה קצוות, כנגד שש מידות הלב, וכאשר עושים זאת בסוכה, בזה בעצם מבטאים את הרמז המפורסם (מהספר פנים יפות) "**א**ל **ת**בואני **ר**גל **ג**אוה", כלומר, עלי להשמר מישות דוקא בקיום מצוה זאת (והמשך הכתוב שם גם הוא רומז לנענועי הלולב – "ויד רשעים אל תנידני" – כלומר, אל נא תנענע אותי). [↑](#footnote-ref-96)
97. . ורמז בדבר: יוסף הצדיק היה **י**פה **ת**ואר **ו**יפה **מ**ראה, מעורר התפעלות כולם, וזה גופא עושה אותו **יתום** מאם, חשוף מחוץ לסוכה. באותיות של קבלה: בינה עד הוד אתפשטת, והיסוד נותר מחוץ לה, אבל כאן גופא מבחן האימות, שהרי היסוד מידתו אמת, כדלקמן. [↑](#footnote-ref-97)
98. . ראוי להזכיר בהקשר זה את הרמז של המגלה עמוקות: **משה** ר"ת **מ**חלוקת **ש**מאי **ה**לל, ועולה בגימ' אֶלף, כנגד אלף אורות שניתנו למשה בסיני, והסתלקו ממנו בחטא העגל, וחוזרים אליו בשבת, והם מתנת חלקו ששמח בה בשבת. [↑](#footnote-ref-98)
99. . שיחות הר"ן קפב. [↑](#footnote-ref-99)
100. . תנינא כב, וזו תורה שממש עוקבת את תורה לח דלעיל. [↑](#footnote-ref-100)
101. . במדבר יב, ג. [↑](#footnote-ref-101)
102. . סוטה מא, ב. [↑](#footnote-ref-102)
103. . יומא סט, ב. [↑](#footnote-ref-103)
104. . דברים י, יז. [↑](#footnote-ref-104)
105. . לב, יח. [↑](#footnote-ref-105)
106. . דניאל ט, ד. [↑](#footnote-ref-106)
107. . אבות ד, א. [↑](#footnote-ref-107)
108. . ראה שופטים ג, ב. אכהמ"ל, אבל פשט הכתוב שם כוונתו לומר כי ה' הותיר חלקי ארץ שלא נכבשו בימי יהושע כדי להמשיך להיוודע לדורות הבאים על ידי נצחונות גדולים נוספים, שהרי ה' הוא "איש מלחמה"; וראה עוד בספר פני לבנה 124-5, ובספר אני לדודי ודודי לי עמ' מט (הערה יח). [↑](#footnote-ref-108)
109. . נחמיה ט, לג – י, ל. [↑](#footnote-ref-109)
110. . ראה בהרחבה בספר אדמה שמים ותהום, עמ' ע ואילך. [↑](#footnote-ref-110)
111. . שבת פח, א. [↑](#footnote-ref-111)
112. . ראה מסכת מכות כד, ב, ובספר פני לבנה, עמ' 88-9, ועמ' 212-3. [↑](#footnote-ref-112)
113. . תניא כו. [↑](#footnote-ref-113)
114. . ברכות פרק ט, ה. [↑](#footnote-ref-114)
115. . שבת פח, ב. [↑](#footnote-ref-115)
116. . שופטים ה, לא. [↑](#footnote-ref-116)
117. . תהלים סג, ד. [↑](#footnote-ref-117)
118. . וראה שם אגרת הקדש, אגרת יא. [↑](#footnote-ref-118)
119. . שה"ש ג, יא. [↑](#footnote-ref-119)
120. . תהלים מה, יא. [↑](#footnote-ref-120)
121. . שה"ש ה, ב. [↑](#footnote-ref-121)
122. . ישעיה נא, ד. [↑](#footnote-ref-122)
123. . במ"ר יב, ח. [↑](#footnote-ref-123)
124. . זהר ח"ב קפג, ב. [↑](#footnote-ref-124)
125. . ברכות מ, א, ראה "סידור עם דא"ח" בסדר ההגדה. ואפשר לדייק, כי לפי הדימוי הפשוט של אמא, כפי שהוסבר לעיל, גם סוכות הוא המשך של יציאת מצרים, ולענין זה, כמו שבפסח מתגלה לנו כאבא, כי נודע לנו אז מי ומניין אנחנו, כך במדבר, בהתהלכותו הממושכת אתנו "כאשר ישא האומן את היונק", מתגלה הוא לנו כאמא. כך תומתק הגזרה השוה שמסרו לנו חז"ל בין אכילת מצה בליל ט"ו בניסן לאכילת פת דגן בליל ט"ו בתשרי בסוכה (סוכה כז, א, עיין שם), שכן, לפי המבואר כאן, אכילה בסוכה היא בחינת הבת הסמוכה על שולחן אימה, ויש בזה השלמה לאכילת המצה, שהיא בחינת הבת הסמוכה על שולחן אביה. [↑](#footnote-ref-125)
126. . ראה מאמרנו "המזבח וההיכל" במלכות ישראל ג. [↑](#footnote-ref-126)
127. . ל"א כב, יט-כג. [↑](#footnote-ref-127)
128. . שם. [↑](#footnote-ref-128)
129. . ירמיה כג, כה-לב. [↑](#footnote-ref-129)
130. . כג, כג-כד. [↑](#footnote-ref-130)
131. . כג, לג-לו. [↑](#footnote-ref-131)
132. . שם כג, יג-כב. [↑](#footnote-ref-132)
133. . שם כח, ח-ט. [↑](#footnote-ref-133)
134. . ראה את האמון שנתן עלי בדברי הפורענות של שמואל על בית מחנכו-מיטיבו, עוד טרם נודע כי דבר מדבריו אינו נופל ארצה (שמ"א ג, יז), וראה בריש פרק מב את נכונותה של שארית הפלטה להאמין הפעם לירמיהו, מתוך הנחה שינבא עליהם פורענות. מן הארוע הזה גם ניתן להבין עד כמה הכלל שנשמע כאן אינו מדויק, שהרי בפעם הזאת נבואת האמת מבשרת טוב, וראה לקמן. [↑](#footnote-ref-134)
135. . ראה בנספח למאמר על ספר יונה, אותיות יא-יב. [↑](#footnote-ref-135)
136. . זמר בר יוחאי. [↑](#footnote-ref-136)
137. . יסוה"ת ז, ז. [↑](#footnote-ref-137)
138. . הרמב"ם לימד כי יש להאמין לנביא אמת כמו לשני עדים, אין כאן הכרח הגיוני גמור אלא מצות התורה להאמין להם – יסוה"ת ז, ז. [↑](#footnote-ref-138)
139. . ראה רמב"ם סוף הל' יסודי התורה, ופירוש יד פשוטה שם. [↑](#footnote-ref-139)
140. . ירמיה ג, י. [↑](#footnote-ref-140)
141. . שם לא, ל. [↑](#footnote-ref-141)
142. . ירמיה ג, טז-יז. [↑](#footnote-ref-142)
143. . הל' בית הבחירה א, ו. [↑](#footnote-ref-143)
144. . ראה לשון רש"י בענין המצבות, "ואף על פי שהיתה אהובה לו [המצבה] בימי האבות – עכשיו שנאה" (דברים טז, כב), ויוצא שיש כאן שלש תקופות, זו שוללת את זו: בימי האבות – מצבות; בזמן הכניסה לארץ – במות; ולבסוף – מקדש אחד. [↑](#footnote-ref-144)
145. . ראה ברכות ז, ב, כי רק צדיק גמור מוזמן להתגרות ברשע שהשעה משחקת לו. [↑](#footnote-ref-145)
146. . בדרך מליצה אפשר לומר כי הרבי מליובאוויטש התבטא שתמה עבודת הבירורים, ונוכל לכלול בזה את דברי חז"ל: "ואהבת לרעך כמוך – ברור לו מיתה יפה", ודוק. [↑](#footnote-ref-146)
147. . ראה בספר על ישראל גאוותו, עמ' קעו-ז, ובספר אני לדודי ודודי לי עמ' כח-ל. [↑](#footnote-ref-147)
148. . יחזקאל יא, ד. [↑](#footnote-ref-148)
149. . ירמיה מד, יח. [↑](#footnote-ref-149)
150. . איכה ד, יב. [↑](#footnote-ref-150)
151. . וראה לפי שעה בחוברת נקודה קו שטח (ב), דברינו על חזון המרכבה – העורך. [↑](#footnote-ref-151)
152. . ירמיה מב, י. [↑](#footnote-ref-152)
153. . גיטין נו, ב. [↑](#footnote-ref-153)
154. . אף הרמב"ם יסד את הלכות משיח שלו (אלו שני הפרקים האחרונים בהלכות מלכים) על עמדתו של רבי עקיבא, כניכר לכל מתבונן. כלומר, הוא לא סבר שצריך להפיק לקחים ולא לחזור על שגיאת תמיכתו של רבי עקיבא במרד בר כוכבא, אלא להפך, שאם תחזור הזדמנות כזאת, יש ללמוד מרבי עקיבא ולנסות שוב. [↑](#footnote-ref-154)
155. . ראה מאמרנו על חמש מצוות כלליות בספר מלכות ישראל ג, פרק ג, תחת הכותרת "שחרור מאיבוד העצמיות". [↑](#footnote-ref-155)