

יוצא לאור לקראת סוכות תשפ"ו הבעל"ט



קונטרס

אאלפך חכמה

בלבבי משכן אבנה

אוצר האותיות

ערך הדר

תורה לשמה

תורת ישעיהו

לא מזנה כלל



נשמח לקבל הערות והארות,
וכן תוספות קצרות על
הקונטרס, על מנת לתקן
ולהוסיף הדרדורה הבאה
בע"ה.

כמו כן, המעוניין לסייע להגיה
את הקונטרס כל שבוע לפני
צאתו, יפנה למערכת.



להאזנה לשיעור בקול הלשון

073-295-1245 ישראל
USA 605-313-6660

ומקישים: כוכביות [*]
< [#] סולמית
< [מספר שיעור]
סולמית [#]



© כל הזכויות שמורות

מידי שבוע יוצא לאור קונטרס
'אאלפך חכמה',
שכל שבוע עוסק בתיבה אחרת.
המעוניין להצטרף לרשימת התפוצה
(דרך המייל/פקס)
ישלח בקשה במייל
bilvavi231@gmail.com
מדרכי הקדושה עדיף לשלוח בקשה
דרך הפקס
03-5480529

ללקיחת חלק בהוצאות
הגדולות של הדפסת הספרים
לזיכוי הרבים, ניתן ליצור קשר
עם מערכת
'בלבבי משכן אבנה'
טלפון: 052.763.8588
פקס: 03-5480529
ת.ד. 34192 ירושלים 9134100
bilvavi231@gmail.com

תוכן העניינים

"בא אל התיבה"

ערך הדר

עבודה

בלבכיפדיה עבודת ה' הדר ז
אוצר האותיות הדר - סוכות..... יח

מחשבה

בלבכיפדיה מחשבה הדר כה
אוצר האותיות הדר - אושפיזין..... לח
סוגיות במחשבה הדר נו

ר"א שערים

צירוף ה-ד / ה-ר / ד-ר נט

קבלה

בלבכיפדיה קבלה הדר סה
מילון ערכים בקבלה הדר סח

ארמית

מילון ערכים בארמית הדר-אתרוג-הדורא-הדרקן-הדרינוס-
הדרס-הדרינא עא



מדור עבודה

בלבביפדיה עבודת ה'

הדר

אוצר האותיות

הדר - סוכות

בלבביפדיה עבודת ה' הדר

מלכויות - "ברוב עם הדרת מלך"

בראש השנה אנו מכתירים את הקב"ה למלך בתפילותינו, ומדגישים זאת באמירת פסוקי מלכויות. בספר משלי (יד, כח) נאמר "ברוב עם הדרת מלך", פסוק זה מלמד שככל שמתרבים העם העומדים לפני המלך, כך מתעצם ומתגדל כבודו והדרתו. חז"ל מביאים עיקרון זה בשלושה דינים שונים:

א. דיני ברכות: הגמרא במסכת ברכות (דף מה עמוד א) דנה בשאלה הנוגעת ליושבי בית המדרש שמחויבים בברכה - האם עדיף שאחד יברך עבור כולם או שכל אחד יברך לעצמו? בית הלל סוברים שאחד יברך לכולם, משום "ברוב עם הדרת מלך" - כלומר, כאשר כולם שומעים ועונים אמן יחד, מתגדל כבוד שמים. לעומתם, בית שמאי סוברים שכל אחד יברך לעצמו, מחשש לביטול בית המדרש בזמן שכולם מפסיקים מלימודם כדי לענות אמן.

ב. בעבודת הקרבנות: הגמרא במסכת יומא (דף כו עמוד ב) מלמדת שבבית המקדש, כאשר עסקו בעבודת הקרבנות, העדיפו שהעבודות יתבצעו על ידי כמה כהנים ולא על ידי כהן יחיד, אף כשהדבר אפשרי. זאת משום ש"ברוב עם הדרת מלך" - כלומר, ריבוי המשתתפים בעבודת הקודש מעצים את הדר המלכות, ובכך מתגדל כבוד שמים.

ג. ראייה: הגמרא במסכת יומא (דף ע עמוד א) מלמדת שלא רק העוסקים בפועל בעבודת המקדש יוצרים את בחינת "ברוב עם", אלא גם עצם נוכחות הציבור וראייתם את עבודת הקודש מגביהה ומעצימה את כבוד המלכות. כאשר רבים צופים במעשה המצווה, מתגדל ההידור והכבוד למלך מלכי המלכים.

החידוש בדברי הגמרא הוא שעיקרון "ברוב עם הדרת מלך" חל לא רק כאשר רבים משתתפים

בפועל בעבודת המצווה, אלא גם כשהציבור רק נוכח וצופה במעשה. עצם הנוכחות והראייה של הקהל מעצימה את כבוד המלך. בדומה למלך בשר ודם היוצא בלוויית אנשים רבים - הדרתו מתעצמת לא רק בזכות מלווי הקרובים, אלא בעיקר מכוח הרבים המביטים בו. הסתכלותם על המלך מגבירה את תפארת מלכותו.

עניין ההמלכה - רצון לראות את המלך

לפי זה ניתן להבין את המשמעות העמוקה של "תמליכוני עליכם" (ראש השנה טז א) - אמירת פסוקי מלכויות בראש השנה. פסוקים אלו אינם רק מילים הנאמרות בפה, אלא מהווים קבלה מוחלטת של מלכות שמים, באופן שהדיבור עצמו הופך למעשה ממשי, כמאמר הכתוב (קהלת ח, ד) "דבר מלך שלטון" ו"ברוך אומר ועושה" (נוסח התפילה). כאשר אנו מקבלים את הקב"ה למלך באמירה לפניו - "אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם" - האמירה נחשבת כפעולה מעשית המממשת את ההמלכה בפועל.

בעומק יותר, מהות ההמלכה היא השתוקקות לראות את המלך. כפי שנאמר במתן תורה "רצוננו לראות את מלכנו" (רש"י, שמות יט, ט), ראיית המלך היא ביטוי של "ברוב עם הדרת מלך". המלכות בשלמותה כוללת לא רק קבלת עול, אלא גם כמיהה לראות את פני המלך, שכן ראייה זו מעצימה את הדרת המלכות.

בהמלכת הקב"ה בראש השנה מתחברים שלושה יסודות מהותיים: קבלת המלכות בדיבור, קבלת המלכות במעשה, והשתוקקות לראיית פני המלך. כל אלה נובעים מעומק בחינת "ברוב עם הדרת מלך" - לא רק כקבלת מלכות גרידא,

אלא התאחדות של דיבור ומעשה עם רצון עמוק לקרבת המלך וראייתו.

המתקת הדין בראש השנה

לאור האמור, נוכל להבין נקודה עמוקה ביותר. בשונה מהמלכת מלך בשר ודם, שבה קיים רק עניין אחד של עצם קבלת המלכות, בראש השנה מתקיימים שני עניינים מקבילים ומשלימים. העניין הראשון הוא המלכת הקב"ה כמלך העולם - "אמרו לפני מלכויות שתמליכוני עליכם" (ראש השנה טז ע"א). העניין השני הוא יום הדין - "יעלה זכרונכם לפני לטובה בשופר" (שם). שני חלקים אלו משלימים זה את זה ויוצרים את המהות העמוקה של ראש השנה.

מהותו המיוחדת של הדין בראש השנה מתבארת בדברי חז"ל (ראש השנה יח ע"א): לא שהקב"ה יושב בשמיים ודן מרחוק את יושבי הארץ, אלא "כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון". בגמרא (שם) מבואר שהכל "נסקרים בסקירה אחת", כלומר למרות שכל אחד עובר לפני הקב"ה, הקב"ה רואה את כולם כאחד, בראייה כוללת ומקיפה.

ויש להתבונן: מדוע נקבע אופן הדין דווקא כך, שהנידונים עוברים כביכול לפני המלך? הרי הקב"ה, שהוא כל יכול, יכול לדון את בני האדם גם ללא נוכחותם לפניו. בפשטות, ניתן להבין זאת על פי הכלל ההלכתי שדין צריך להתקיים בנוכחות האדם הנידון, כנאמר בפסוק "ארדה נא ואראה הכצעקתה" (בראשית יח, כא) - שלכתחילה צורת הדין הראויה היא באופן שמי שדנים אותו יהיה נוכח בשעת הדין. אם לא ניתן לקיים זאת, רק אז משתנה צורת הדין.

אולם בעומק יותר, הסיבה למעבר של האנשים לפני המלך "כבני מרון" נעוצה בעיקרון "ברוב עם הדרת מלך". העמידה לפני המלך ביום הדין אינה רק חלק מהתהליך של הדין, אלא היא עצמה ביטוי של קבלת מלכותו. בעצם העמידה לפניו, אנו מעניקים כבוד למלכותו. כך מתחברים שני העניינים המרכזיים של ראש השנה - המלכת ה' והדין - לכדי מהות אחת שלמה: העמידה לדין היא בעצמה חלק מההמלכה.

מכאן עולה הבנה עמוקה של מהות הדין בראש השנה. בעומדנו לדין לפני מלך מלכי המלכים, איננו ניצבים שם רק מצד הדין הפשוט, אלא מדין "הדרת מלך". כלומר, העמידה לדין עצמה היא צורה של המלכת הקב"ה והידור מלכותו. ומי שנכנס לדין בכוונה זו - שהוא בא להמליך את הקב"ה - משנה בכך את מהות הדין עצמו.

זהו עומק ענין המתקת הדין בראש השנה. כאשר אדם נכנס לדין כדין פשוט בלבד, אזי מתקיים בו "מלך במשפט יעמיד ארץ" (משלי כט, ד). אולם כאשר הוא נכנס לדין מתוך כוונה של "יעלה זכרונכם לפני לטובה בשופר", אזי השופר הופך להיות כלי להמלכת ה'. כפי שאומרת הגמרא: "אמרו לפני... מלכויות כדי שתמליכוני עליכם..." ובמה? בשופר."

בשופר זה אנו מקבלים את מלכותו יתברך, כמפורש בפסוקי זכרונות ושופרות שאנו אומרים בתפילת מוסף. הקבלה זו היא כדרך שממליכים מלך בשר ודם בתקיעת שופרות, וכן כפי שנאמר "בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'" (תהלים צח, ו). באופן זה, הכניסה לדין משתנה ממהותה - היא אינה עוד כניסה לדין פשוט, אלא כניסה למלך מדין "ברוב עם הדרת מלך", שעיקרה הרצון לראות את המלך ולהיראות לפניו.

לפיכך, מי שנכנס בכוונה זו לדין, עיקר כוונת כניסתו היא "הדרת מלך" - כבוד מלכותו יתברך. על כגון זה נאמר (ויקרא רבה כט ג) שהקב"ה "עומד מכיסא דין ויושב על כיסא רחמים". ואם כן קבלת המלכות וההידור במלכות משנים את הדין עצמו.

יש להדגיש את הלשון "ברוב עם הדרת מלך" - שמשמעותה שהאדם מהדר את קבלת המלכות. "הדרה" כאן אינה רק לשון של כבוד גרידא, אלא מלשון "הידור מצווה" (שבת קלג ע"ב). כשם שבכל המצוות ישנו עניין של הידור מצווה - "זה אלי ואנוהו" (שמות טו, ב), "התנאה לפניו במצוות" (שבת קלג ע"ב) - כך גם במצוות המלכת ה' בראש השנה. כאשר האדם מהדר במצוות קבלת המלכות, בהתעוררות פנימית ובכוונת הלב, זה גופא המיתוק של יום הדין.

הדרת הפנים של יוסף הצדיק

נתבונן עתה בעומק עניין ההידור במלכות ה' כפי שמתגלה בחודש תשרי. חודש תשרי כולו, בכללותו, הוא זמן המלכת הקדוש ברוך הוא עלינו למלך. עיקר גילוי זה מתרחש אמנם בראש השנה, שהוא יום המלכת המלך, אך למעשה כל הימים המיוחדים בחודש זה - מראש השנה ועד שמחת תורה - כולם מאוחדים בענין אחד: קבלת מלכותו יתברך שמו בהדר ובשלמות.

כפי שהתבאר לעיל, שלמות ההידור בקבלת המלכות באה לידי ביטוי בעיקרון של "ברוב עם הדרת מלך". כלומר, ככל שמתרבים העומדים לפני המלך ומקבלים את מלכותו, כך מתעצם ומתגדל הדרו וכבודו. זוהי שלמות קבלת המלכות - כאשר עם ישראל כולו, כאיש אחד בלב אחד, מקבל את מלכות ה' עליו.

השורש לכוח ההידור במלכות מתגלה בראש השנה, וכפי שמובא בגמרא (ראש השנה י"א ע"א): "בראש השנה יצא יוסף מבית האסורים". יציאתו של יוסף מבית האסורים ביום זה אינה מקרית, אלא היא מבטאת את מהותו של היום כזמן גילוי המלכות. יוסף, שנמשל לשור בכרכת משה (דברים לג, יז) "בכור שורו הדר לו, וקרני ראם קרניו", יש בו כוח מיוחד של הדר. לא לחינם דורשים חז"ל את הפסוק "בנות צעדה עלי שור" (בראשית מט, כב) - שבנות מצרים היו עולות על החומה להסתכל ביופיו של יוסף (בראשית רבה צח, יח).

יופי זה אינו רק יופי חיצוני גרידא, אלא הוא ביטוי להדר פנימי של מלכות, בבחינת "מלך ביופיו תחזינה עיניך" (ישעיהו לג, יז). לפי עומק הדברים, יציאת יוסף מבית האסורים בראש השנה מסמלת את גילוי כוח המלכות והדרה. יוסף, שיצא מאפלת הבור אל אור המלכות, מגלה בעצמו את השורש של "ברוב עם הדרת מלך".

ענין הזקן - גילוי ההדרת פנים

יש להעמיק ולומר שיוסף הוא השורש של עניין ההידור במלכות, על פי מה שכתוב במדרש (תנחומא ויגש, ט), שיוסף אמר לאחיו שיצא מהם בלא

חתימת זקן, ועתה כשראוהו עם זקן "לא הכירוהו" (בראשית מב, ח).

כאשר יוסף היה בארץ ישראל, עדיין לא היה לו שם תואר של מלך. מעמדו השתנה רק כאשר הגיע למצרים, ואף שם בתחילה התעצמה הנעלמות שלו, בבחינת "וישכחו" (בראשית מ, כג). ההסתרה הזו הגיעה לשיאה כאשר הורידוהו לבור, מקום החושך והעלמות האור. אולם דווקא מתוך ההסתרה הגדולה ביותר התגלה אורו באופן מופלא, כאשר "וירצוהו מן הבור" (בראשית מא, יד), והוא עלה במהירות מן הבור אל המלכות. יציאה זו לא הייתה רק שחרור מהבור, אלא ביטוי להתגלות כוחו המלכותי של יוסף. בצאתו מבית האסורים, יוסף רכש בעצמו את תפיסת ההדר של המלכות, ואז התגלתה בו הדרת פנים מלכותית מיוחדת.

בהתבוננות עמוקה יותר, עלינו לבחון את מהות ההסתכלות על המלך והדרתו. ההסתכלות האמיתית על הדרת המלך מתגלה באופן מיוחד כאשר מתבוננים בדיקנא (זקן) של המלך, המבטא את הדרת הפנים בשלמותו.

קיים הבדל מהותי בין מלך ישראל למלכי האומות - רק למלך ישראל יש הדרת פנים אמיתית, זאת משום שעם ישראל נצטווה במצוות "לא תשחיתו פאת זקנכם" (ויקרא יט, כז). עיקר הגילוי של הדרת הפנים מתגלה בדמותו של מלך ישראל, שעליו נאמר "מלך ביופיו תחזינה עיניך" (ישעיהו לג, יז), ובמיוחד אצל יוסף הצדיק. יש להדגיש שעיקר ההסתכלות על יוסף לא התמקדה בשערות ראשו, אף שחז"ל מציינים שהיה "מסלסל בשערות ראשו" (בראשית רבה פז, ג), אלא בהדר הפנים המיוחד שהתגלה במדרגת כוח הדיקנא שלו.

בהתבוננות עמוקה יותר נוכל לראות כיצד במדרגתו יוסף מתגלה עניין הזקן בשלמותו. חז"ל מלמדים אותנו שמושג "זקן" מכיל בתוכו משמעויות עמוקות - הן בבחינת "זקן אהרן שיוורד על פי מידותיו" (תהילים קלג, ב) המסמל את השפעת היורד מלמעלה למטה, והן בבחינת "זקן - זה שקנה חכמה" (קידושין לב ע"ב) המבטא את השלמות הרוחנית הנרכשת לאורך זמן.

ד. ודינו, שכשם שיוסף יצא מבית האסורים למלוכה, כך אנו עוברים משעבוד הגלות והדין אל הרחמים והגאולה באמצעות הכרת המלך. זוהי מהות מלכות דתיקון - התיקון השלם של מידת המלכות הקדושה.

כדי להבין זאת נקדים שאלה כללית: מדוע יש צורך להמליך את הקדוש ברוך הוא בכל שנה ושנה? הרי ידועים דברי הגמרא (כריתות ה ע"ב) שמלך בן מלך אינו זקוק להמלכה חדשה, אלא אם כן יש פגם או ערעור על המלכות. במצב של הסכמה מלאה לקבלת מלכותו, אין צורך בהמלכה נוספת. ואם כן, הקדוש ברוך הוא שהוא מלך עולם, מדוע נדרשת הכרתו מחדש מדי שנה?

התשובה הפשוטה, כפי שביארו רבותינו, היא שבכל שנה מתחדש כוח המלכות האלוקית בעולם, וכשם שהבריאה מתחדשת, כך גם נדרשת המלכה מחודשת.

אך ישנו עומק נוסף בטעם המלכת ה' בכל שנה, הקשור למאבק הרוחני המתמיד בין מלכות דקדושה למלכות דקליפה המתחולל בראש השנה. המלכת ה' באה להכניע את כוחות הסטרא אחרא ולהעביר את השפע דרך צינורות הקדושה בלבד.

עלינו להבין כי אילו לא הייתה קיימת מלכות דקליפה בעולם, לא היה צורך להמליך את הקדוש ברוך הוא מחדש בכל שנה, שהרי "מלך בן מלך אינו טעון משיחה" (כריתות ה ע"ב) כאשר אין מערערים על המלכות. אולם כנגד מלכות דתיקון שמצד הקדושה עומדת המלכות דקלקול שמצד הקליפה, המנסה לינוק מן הקדושה ולהמשיך את השפע לצד הטומאה.

המלכות דקלקול מתוארת בתורה כ"מלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלך מלך לבני ישראל" (בראשית לו, לא). אלו הם שבעת מלכי אדום, שנאמר בהם "וימלוך... וימת", המסמלים את הספירות דתוהו שנשברו מחמת עוצמת האורות שלא יכלו הכלים לקבלם. מלכים אלו מייצגים את כוחות הקליפה המתנגדים למלכותו יתברך.

וכיוון שכוחות אלו טרם התבטלו לגמרי מן העולם, עלינו להמליך את ה' בכל שנה מחדש. רק לעתיד לבוא, כאשר יתקיים הכתוב "ועלו

במדרש מובא שבמעמד הר סיני נגלה הקב"ה לישראל "כזקן מלא רחמים" (פסיקתא דרב כהנא, פסקא יב), ודימוי זה מלמדנו שהזקן אינו רק סימן חיצוני להדר פנים, אלא ביטוי עמוק למידת הרחמים האלוקית. כאשר אנו מתבוננים במלך בכלל, ובפרט בהדר הפנים המלכותי, אנחנו למעשה מתבוננים במקור הרחמים השופע ממנו.

לאור הבנה זו נוכל להעמיק בתפיסת ראש השנה כיום דין. הכניסה לדין בראש השנה אינה רק מצד תפקידו של הקב"ה כדיין בלבד, אלא בעיקר מצד היותו מלך שדן את עמו. יתרה מזאת, עיקר הכניסה לדין היא מתוך קבלת מלכותו המתבטאת בתקיעת השופר, כפי שנאמר "יום תרועה יהיה לכם" (במדבר כט, א). תקיעת השופר היא הביטוי העמוק ביותר ל"כרוב עם הדרת מלך", שכן היא מאחדת את כל העם בהכרת המלך.

נמצא אם כן שבכאנו להתייבץ לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא בראש השנה, אנו מקיימים את הכתוב "מלך ביופיו תחזינה עיניך" (ישעיהו לג, יז). זוהי תשוקת הנשמה - "רצוננו לראות את מלכנו" - ביטוי עמוק לכמיהה הפנימית של כל יהודי להתקרב אל מלכו ולחזות בזיו הדרו. מהותה של ראייה זו אינה בהסתכלות חיצונית גרידא, אלא בהתבוננות פנימית בהדרת הפנים המלכותית, שם מתגלה מקור הרחמים האלוקי בשלמותו.

וכאשר אנו באים לפני המלך לא רק מתוקף חובת ההכרתה, אלא מתוך תשוקה פנימית לראות את פניו ולהתבונן בהדרת המלך, אנו זוכים להתגלות מידת הרחמים. זוהי משמעות "זקן מלא רחמים" (תנחומא כי תשא י), המרמזת ל"ג מידות הרחמים המתגלות בדיקנא קדישא, כמבואר בספרי הקבלה. ההתבוננות בהדרת פני המלך מעוררת את שורש הרחמים הפנימי, וזהו היסוד המעביר אותנו מכיסא דין לכיסא רחמים, ומכוחו אנו זוכים בדין.

תיקון בחינת המלכות דקלקול

נרחיב יותר בעומק הדברים: הגילוי המיוחד המתחדש בראש השנה קשור למדרגתו של יוסף הצדיק, אשר "מבית הסורים יצא למלוך" (קהלת

ברוב עם - גם אומות העולם

ובעומק יש להבין, מהי משמעות "ברוב עם הדרת מלך"? עלינו להתבונן במדרגות השונות של עם ישראל. המילה "ישראל" מציינת את המדרגה הגבוהה, ואילו המילה "עם" מתייחסת למדרגה פחותה יותר, כפי שמצאנו בדברי רבותינו. המילה "עם" נדרשת מלשון "גחלים עוממות" (ישעיהו מב, ג), המסמלות אש שאינה בוערת במלוא עוצמתה אלא רק מהבהבת. כמו כן, "עם" הוא ראשי תיבות של "עבד מלך", המורה על המדרגה התחתונה של קבלת המלכות.

בהתבוננות עמוקה יותר, "הדרת מלך" מתייחסת לתכלית הנשגבה שבה כל אומות העולם יקבלו עליהם את מלכות ה' יתברך שמו. זהו העומק של "ברוב עם הדרת מלך" - לא רק עם ישראל, אלא גם האומות כולן. כיום, בעולם הזה, רק עם ישראל מקבל על עצמו את מלכות הקדוש ברוך הוא בראש השנה, כמאמר חז"ל "אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם" (ראש השנה טז ע"א). אולם לעתיד לבוא, כאשר יתקיים הפסוק "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשיו והיתה לה' המלוכה" (עובדיה א, כא), אז יוכנע כוח המלכות של אומות העולם דקלוקל.

באותה עת תתגלה בשלמות משמעות "ברוב עם הדרת מלך." מי הם אותו "רוב עם"? אלו הם מלכי אדום דקלוקל, שיחזירו לקדוש ברוך הוא את המלוכה דתיקון. אז יתקיים "והיתה לה' המלוכה" בשלמות, וכפי שנאמר "כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' לעבדו שכם אחד" (צפניה ג, ט). באותה שעה תתגלה השלמות של "ברוב עם הדרת מלך" - לא רק ישראל, כפי שהודגש, אלא "ברוב עם הדרת מלך" יכול גם את אומות העולם שימליכו את הקדוש ברוך הוא עליהם למלך.

אמנם, במדרגה מסוימת תמיד תישאר בחינת "בעל כרחם אני אמלוק עליכם" (יחזקאל כ, לג), ובאומות העולם יישאר ניצוץ שיקבל את המלכות בעל כרחו. אך מכל מקום, הקדוש ברוך הוא יהיה מלך על כל הארץ, כמו שנאמר "והיה ה' למלך על כל הארץ, ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד"

מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשיו והייתה לה' המלוכה" (עובדיה א, כא), אז תתגלה מלכות ה' בשלמותה ולא יהיה צורך בהמלכה מחודשת. כשם שהשבת העתידית תהיה "יום שכולו שבת" (תמיד ז, ד), כך ההמלכה העתידית תהיה המלכה שלמה ונצחית, ללא מערערים מצד כוחות הטומאה.

אולם בזמן הזה, טרם בוא הגאולה השלמה, כאשר אנו באים להמליך את מלך מלכי המלכים, ישנם כוחות המתנגדים למלכות שמים. מלכות זו דקלוקל נחתמת ב"ספרי מתים" - ביטוי לכך שאינה מלכות אמת ונצחית, אלא חולפת. זוהי הגדרת המלכות דקלוקל השייכת לעשיו, שעליו נאמר "הנה אנכי הולך למות" (בראשית כה, לב) - מלכות המבוססת על "זימלוק וימת" של שבעת מלכי אדום, המייצגים את המלכות של הקליפה שאין לה קיום נצחי.

והנה ראש השנה הוא ראש השנה למלכי אומות העולם (ראש השנה ב ע"א), ודווקא ביום זה אנו ממליכים את הקדוש ברוך הוא, כדי להכניע את מלכות אומות העולם. מסיבה זו, זמן ההמלכה איננו בחודש ניסן, שהוא ראש השנה למלכי ישראל, אלא בתשרי, שהוא ראש השנה למלכי אומות העולם - כדי להכניע את המלכות דרשעה ולהעביר את הכוח למלכות דקדושה.

אצל עם ישראל, המלכת ה' פועלת את המעבר מכיסא דין לכיסא רחמים, כאשר שורש ההמלכה נובע מהדרת פנים דתיקון. לעומת זאת, אצל אומות העולם, ההמלכה היא בבחינת "לא בחימה שפוכה אמלוק עליכם" (יחזקאל כ, לג) - מלכות הבאה בדין ובתוקף. זהו ההפך ממה שנאמר "מלך נכנס לדין כי היכי דלא ליפוש חרון אף" (ראש השנה ח ע"א) - אצל אומות העולם מתגלה מלכות ה' דרך חרון אף והדין.

ויש לציין, שבין מלכי אדום מוזכר המלך השמיני, הדר, שלא נאמר בו לשון מיתה - "וימלוק תחתיו הדר ושם עירו פעו" (בראשית לו, טז). כפי שביארו רבותינו, הדר מסמל את הניצוץ הטוב הגנוז בעשיו, שאותו לקחו ישראל. מכוח ניצוץ זה מתחדש "ברוב עם הדרת מלך" - ההדר המיוחד במלכות.

ופיתוח - זוהי תקיעת השופר דקדושה; ויש "פעו דקלקול" המתבטא בבכי של אם סיסרא, המייללת על בנה שלא שב מן המלחמה.

הגמרא (ראש השנה לג ע"ב) מסבירה כי התרועה היא כקול בכי, ומקשרת זאת ל"ותייבב אם סיסרא". זוהי דוגמה לאיך כוח הבכי, שמקורו בקלקול, נהפך לקדושה בתקיעת השופר. "יום תרועה יהיה לכם" (במדבר כט, א) - מלשון "תרועת מלך בו" (במדבר כג, כא), המבטא את הדרת המלך. "ברוב עם הדרת מלך" (משלי יד, כח) - כאשר כל עם ישראל מתאסף יחדיו להמליך את הקב"ה בתקיעת שופר.

אך בהתבוננות עמוקה יותר, עצם התקיעות עצמן מכילות את המהות של "ותייבב אם סיסרא", של "פעו". הכוח הזה משקף את התיקון של שבעת המלכים הראשונים של אדום שמתו, כמתואר בתורה (בראשית לו). מיתה זו מביאה למציאות של בכי, כפי שנאמר "בכו בכה להולך" (ירמיהו כב, י).

מה שאין כן כאשר מתגלה הניצוץ הטוב שגנוז בעשיו, הוא נכנס בחזרה לגבולות הקדושה. כפי שנאמר בפסוק "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשיו" (עובדיה א, כא), המרמז על תהליך התיקון העתידי. בשם "הדר" טמונות האותיות "הר" ו"ד", רמז לאותו הר עשיו שעתידי להישפט.

לעתיד לבוא בעת התיקון השלם, נאמר "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול" (ישעיהו כז, יג). יש להבין מה ענין הביטוי "שופר גדול"? האם יש שופר שאינו גדול? אלא הביאור הוא: השופר שאנו תוקעים בו בכל שנה, תקיעתו אינה נמשכת לנצח, שהרי בכל שנה ושנה מתחדשת המלכות ונדרשת תקיעה מחודשת. זאת משום שכוחות הטומאה, המיוצגים על ידי מלכות עשיו, מערערים שוב ושוב על מלכות ה' בעולם.

אולם התקיעה העתידית, התקיעה בשופר הגדול, תהיה תקיעה נצחית שאין אחריה הפסק. כמאמר הכתוב "יום תרועה יהיה לכם" (במדבר כט, א) - לעתיד לבוא, כאשר "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשיו והיתה לה' המלוכה" (עובדיה א, כא). באותה שעה יוכנע לחלוטין כוח המלכות של הקליפות, כוח עשיו המתנגד בכל שנה למלכות

(זכריה יד, ט). המלכות אז תהיה מלכות גמורה ושלמה, ללא מערערים וללא מתנגדים, וזהו עומק התיקון שיתגלה לעתיד לבוא. באותו הזמן תתגלה השלמות של בחינת "הדר", והוא שורש התיקון של "ברוב עם הדרת מלך".

אם כן, בעומק הענין, כוח ההדר של המלכות מתגלה דרך הניצוץ הטוב שנילקח ממלכי עשיו. זהו אותו חלק קדוש שמקורו בעשיו עצמו, ועתיד לחזור לקדושה בתיקון השלם. חז"ל מלמדים אותנו על עניין זה בבחינת ראשו של עשיו שנקבר במערת המכפלה. כפי שמסופר במדרש שכאשר נשא יעקב את מיטתו של יצחק אביו לקבורה במערת המכפלה, בא עשיו וערער על הקבורה. בשעת המריבה, חושים בן דן, שהיה כבד שמיעה, הכה את עשיו והתז את ראשו, וראשו של עשיו התגלגל לתוך המערה ונקבר שם. רבותינו הרחיבו בעניין זה ולימדו שיש בכך רמז עמוק: ראשו של עשיו, המסמל את החלק העליון והמשובח שבו, חזר לקדושה ונטמן במקום קדוש. ראשו נעשה כלי וכמקום שעל גביו חל המלכות דתיקון.

שם עירו פעו - ענין התקיעה

זהו העומק של מלך הדר, המלך השמיני מבין מלכי אדום, שעליו נאמר "וימלך תחתיו הדר" (בראשית לו, טז). ומה היה ייחודו של הדר? שם עירו פעו. השם "פעו" קשור ללשון "שפחה ופועה" (שמות א, טו), אותן מיילדות שהחיו את ילדי ישראל במצרים. המושג "פועה" מתאר את האישה המיילדת שמשמיעה קולות נחמה ועידוד לתינוק הנולד (סוטה יא ע"ב). כאשר אנו מעמיקים להבין את משמעות "פועה אל הוולד", מתגלה שאין זו רק השמעת קול חד-כיוונית, אלא תקשורת הדדית - המיילדת משמיעה קול לוולד, והוולד מגיב ומשמיע קולו, וכך נוצר מעגל של תקשורת וחיות.

עניין זה מתקשר לתקיעות השופר בראש השנה. כפי שמלמדת הגמרא (ראש השנה לג ע"ב), מאה התקיעות שאנו תוקעים שורשן בפסוק "ותייבב אם סיסרא" (שופטים ה, כח). יבבה זו היא בחינת "פעו", אך יש להבחין בין שני סוגי "פעו": יש "פעו" שמתגלה בשעת הלידה, המסמל צמיחה, גדילה

הצירוף השלישי מופיע בדרשת חז"ל במסכת יומא (דף נד עמוד א) על הפסוק "ויצא מבית ציון כל הדרה" (איכה א, ו). הגמרא דורשת: "אל תקרי הדרה אלא חדרה", ומבארת שהכוונה לארון הברית שהיה מונח בחדר הפנימי ביותר - בקודש הקודשים. הגמרא שם דנה במחלוקת האם הארון גלה בחורבן בית ראשון או נגנז במקומו. לדעת מי שסובר שהארון גלה, הפסוק "ויצא מבית ציון כל הדרה" מתפרש על ארון הברית שיצא ממקומו הפנימי ביותר. כפי שמפרש רש"י (ס), הארון הוא ה"הדר" של בית המקדש, והוא היה מונח "בחדרי חדרים" - בקודש הקודשים, לפני ולפנים.

נמצא אפוא שהמילה "הדר" מתפרשת בשלושה אופנים: הדר כפשוטו - יופי ופאר; חרדה - יראת הרוממות; וחדרים - המקום הפנימי והמקודש ביותר.

בחינת ההדר בראש השנה

לפי האמור נוכל עתה לבאר את מהלך המועדים ואת היחס ביניהם, כאשר נשים לב למקומה של מידת ה"הדר" בכל אחד מהם. סדר המועדים בחודש תשרי הוא: ראש השנה, יום הכיפורים, סוכות, ולבסוף שמחת תורה. בכל אחד מהמועדים הללו מתגלה מידת ה"הדר" באופן שונה.

ראש השנה מתאפיין במידת ה"הדר" הקשורה ל"חרדה", כמו שנאמר בפסוק "אם יתקע שופר בעיר והעם לא יחרדו" (עמוס ג, ו). חז"ל דרשו על הפסוק "השתחויו לה' בהדרת קודש" (תהלים כט, ב) - "אל תקרי בהדרת אלא בחרדת" (ברכות ל ע"א). כלומר, בשעה שתוקעים בשופר ומכתירים את הקב"ה למלך - שהיא שלמות הדרת המלך כפי ברוב עם - מלבד הפשט של הדרת המלך כפי שנתבאר לעיל בהרחבה, מתגלה גם מימד עמוק יותר: התקיעה מעוררת "חרדת קודש". זהו עומק מהותה של תקיעת השופר בראש השנה מצד בחינת ה"הדר" - ההדר מתגלה במדרגה של חרדה.

אם נתבונן בשורש החרדה, נראה כי בפשטות היא נובעת מעצם העמידה לפני המלך. כפי שכתב הרמב"ם בדבריו הידועים במורה נבוכים (ח"ג פ"א), וכפי שנפסק בשולחן ערוך (אורח חיים א, א): "שויתי

שמים, ועל ידי כך לא נצטרך עוד לעורר ולחדש בכל שנה את מלכות הקב"ה.

כאשר תישמע אותה תקיעה נצחית, היא לא תהיה כתקיעה רגילה שיש אחריה תקיעות נוספות, אלא תהיה בבחינת "תקיעה גדולה" - תקיעה אחרונה שאין אחריה עוד. זהו עומק הפסוק "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול" (ישעיהו כז, יג) - שופר שתקיעתו נצחית ובלתי ניתנת לביטול.

בתקיעה זו תתגלה השלמות המוחלטת של "ברוב עם הדרת מלך" (משלי יד, כח). לא עוד רק עם ישראל יכיר במלכות ה', אלא "כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' לעבדו שכם אחד" (צפניה ג, ט). זוהי התכלית הנשגבה - "יטו שכם אחד לעבדך" (מתוך תפילת ראש השנה) - השלמות המוחלטת של הדרת המלך, כאשר כל באי עולם מכירים במלכות שמים, ו"ה' יהיה למלך על כל הארץ, ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (זכריה יד, ט).

שלושה פירושים למילה הדר

לפי זה נוכל להעמיק בהבנת המהלך המיוחד המתגלה בראש השנה, שהוא בחינת ה"הדר". המילה ה"הדר" עצמה מופיעה בתלמוד בשלושה צירופים שונים, המלמדים על מהותו העמוקה של היום הקדוש הזה.

הצירוף הראשון הוא כפשוטו - "הדר", לשון של פאר והדר, כמו שנאמר "ברוב עם הדרת מלך" (משלי יד, כח). זהו ההיבט הגלוי של ראש השנה, כאשר עם ישראל מתקבץ יחדיו להמליך את הקב"ה, ובכך מתגלה הדר מלכותו בעולם.

הצירוף השני מופיע בדרשת חז"ל במסכת ברכות (דף ל עמוד א): "אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש... אין עומדין להתפלל לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות... אלא מתוך שמחה של מצוה... אין עומדין להתפלל אלא מתוך הלכה פסוקה". ושם נאמר: "השתחויו לה' בהדרת קודש" (תהלים כט, ב), אל תקרי בהדרת אלא בחרדת". כלומר, העמידה לפני מלך מלכי המלכים מחייבת חרדת קודש, יראה עמוקה הנובעת מההכרה בגדלות ה'.

במובן זה הוא מלשון "חזר", "שב לו בתחילתו". בדומה לכך, האותיות של המילה "מלך" בסדר הפוך מסיפא לרישא - מ', אחריה ל', ואחריה כ' - הופכות את סדר האותיות כ', ל', מ', ובכך יוצרות מציאות חדשה של מלכות. זוהי בחינת ההדר שבמלך.

בעומק, אם כן, עיקר תפיסת המלכות המתגלה בראש השנה, בהדרת מלכות, היא להפוך את ה"הדר" למשמעותו כ"חזרה" ואת ה"מלך" מלשון "נמלך", כדי שתתגלה ההדרת מלכות בשלמותה. כאשר אנו שואלים מה יתגלה בהדרת מלכות זו, התשובה היא שתתגלה המדרגה המתוארת בפסוק "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשיו, והיתה לה' המלוכה" (עובדיה א, כא). כלומר, יוכנע כוחו של עשיו, המסמל את הכוחות המתנגדים למלכות שמים.

זוהי שלמות עומק התיקון של מדרגת ראש השנה. לפי הבנה זו, כאשר אנו ממליכים את הקדוש ברוך הוא למלך בראש השנה, אין זה רק באופן שכל יחיד ויחיד ממליך את הקדוש ברוך הוא על עצמו, או שכל עם ישראל יחד ממליכים את הקדוש ברוך הוא למלך, אלא זוהי תביעה פנימית עמוקה בנפש שתתגלה המלכות השלמה של "מלכותו בכל משלה" (תהילים קג, יט).

מלכות ה' צריכה להתגלות לא רק במדרגת הנפשות (בני האדם), אלא גם במדרגת הבעלי חיים, הצמחים והדוממים. זהו עומק התביעה הפנימית המתגלה במדרגת המלכת הקדוש ברוך הוא למלך בראש השנה - שמלכותו תתפשט ותתגלה בכל חלקי הבריאה, מהעליונים ועד התחתונים.

בחינת ההדר ביום הכיפורים

יום הכיפורים מהווה נדבך נוסף בגילוי מלכות ה' שהחל בראש השנה. ביום קדוש זה מתגלה מושג ה"הדר" במשמעות עמוקה יותר - לא רק כביטוי של כבוד והדרת מלך, אלא כלשון "חדריו", המבטא קרבה ופנימיות. דבר זה נלמד מדברי הגמרא במסכת יומא (דף נ"ד ע"א) הדורשת את הפסוק "ויצא מבית ציון כל הדרה" (איכה ו, א) - "אל תקרי הדרה אלא חדריה". רש"י מפרש שהכוונה לארון הברית הנמצא בקודש הקדשים, שהוא הביטוי העליון ביותר לחדרי המלך.

ה' לנגדי תמיד" - אין דומה התנהגות האדם כשהוא בביתו לבדו להתנהגותו בהיותו לפני מלך בשר ודם. כך גם בעמדנו לפני מלך מלכי המלכים, הקב"ה.

אולם בעומק יותר, ישנו מובן נוסף למושג ה"הדר". בארמית, "הדר" הוא מלשון חזרה - "הדר ביה", "הדרינן ביה", וכדומה. כמו כן, המילה "מלך" נדרשת בהקשר של "נמלך". לפי זה, מתגלה הגדרה עמוקה נוספת למושג "הדרת מלך" - כוח של חזרה.

ישנו אופן אחד של חזרה שמתבטא בימי התשובה, שבהם כוח החזרה שבתשובה הוא מה שהאדם "הדר ביה" - חוזר בו מדרכיו הרעים. אך בעומק יותר, לפי מה שנתבאר לעיל, אנו מבינים מדוע יש צורך בכל שנה ושנה להמליך מחדש את הקדוש ברוך הוא למלך: מפני שיש כוחות המערערים על מלכותו, והם הופכים את ה"מלך" ל"נמלך", כלומר, מחלישים את תוקף המלכות, ומסלקים את עומק כוח המלכות.

לפיכך, התיקון שמתגלה ב"הדרת מלך" הוא בכך שמתקיים "הדרת קודש", אל תקרי הדרת קודש אלא חדרת קודש". ומהי אותה חדרה? בפשטות, כפי שאמרנו, זוהי החרדה הנובעת מעצם העמידה לפני המלך. וכן, כאשר "הביאני המלך חדריו" (שיר השירים א, ד), ה"חדרים" הפנימיים של המלך מעוררים חדרה.

אך בעומק יותר, החרדה מתייחסת לחשש שמלכות ה' לא תהיה שלמה - שמא תהפוך להיות "נמלך". בכל שנה, כאשר אנו ממליכים את הקדוש ברוך הוא, מתעוררת בנו חרדה שמא בשנה הבאה עדיין נצטרך להמליכו מחדש, משום שטרם הגיעה הגאולה השלמה, וממילא גם המלכות אינה שלמה. זוהי עומק החרדה של העומד לפני המלך.

כאשר האדם מבטא את השאיפה "רצוננו לראות את מלכנו" (מתוך התפילה), ובעצם ראיית המלך יש הדרת קודש, באותו מקום שבו יש הדרת קודש יש גם חדרת קודש. והחרדת קודש היא החשש שמא המלכות הזו תהפוך חלילה להיות "נמלך", ותיפגם מדרגת ההדר הראויה לה.

בברית כהונת עולם (מאמר ז' - חג הסוכות, פרק ט"ז) כתוב בדרך רמז, שכל "הדר" הוא מסיפא לרישא, כלומר מסופו לתחילתו, והוא מבטא את מהות התשובה - תנועה של חזרה, של שיבה למקור. "הדר"

זו רק כניסה למשפט מתוך יראה וחרדה, אלא התקרבות פנימית ועמוקה - בבחינת "הביאני המלך חדריו". מסופר על הגר"א מווילנא שהיה שרוי בשמחה גדולה ועצומה בראש השנה בעת תקיעת שופר, רגע השיא של הכרת המלך. עומק השמחה נבע מההכרה כי בזמן זה מתקיים "שופר כלפנים דמי" (ראש השנה כו ע"א) - כלומר, התקיעה מקבילה לעבודת הכהן הגדול בקודש הקדשים, ובה מתגלה המדרגה הנשגבה של "הביאני המלך חדריו". בתקיעת השופר יש התייחדות מיוחדת בין כנסת ישראל לקב"ה, התייחדות הדומה במהותה לכניסת הכהן הגדול לפני ולפנים ביום הכיפורים.

העומק הרוחני של מושג ה"הדר" מתגלה אפוא בשני אופנים משלימים: האחד - במשמעות של יראה וכבוד מלכות, והשני - במשמעות של קרבה ופנימיות מלשון "חדרים". שני היבטים אלו של ה"הדר" מתגלים הן בראש השנה והן ביום הכיפורים, אך בדגשים שונים: בראש השנה ניכר יותר ההיבט של "הדרת מלך" במובן של יראה וחרדה, ואילו ביום הכיפורים מודגש יותר ההיבט של "חדריו" - הקשר הפנימי והעומק.

בחינת ההדר בחג הסוכות

בנוגע לחג הסוכות יש את הציווי של התורה "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר" (ויקרא כג, מ). מצוות נטילת ארבעת המינים, ובמרכזם האתרוג המכונה "פרי עץ הדר", מבטאת את שלמות התיקון שהחל בראש השנה והמשיך ביום הכיפורים. ה"הדר" בהקשר זה אינו רק במובן של יופי חיצוני, אלא מבטא את כוח ההדר המתוקן - כוח של שלמות והארה פנימית.

בחג הסוכות מתגלה מציאות רוחנית עמוקה שבה כבר הונכח כוח הרע, ועל כן אנו יוצאים למאבק רוחני מול שבעים אומות העולם, ששורשם בעשיו, כפי שלימדונו חז"ל. שבעים פרי החג המוקרבים בבית המקדש במהלך שבעת ימי הסוכות (כמבואר במסכת סוכה נה ע"ב) מכוונים כנגד שבעים אומות העולם. מהות התיקון שמתפתח מראש השנה לסוכות הוא אפוא גילוי של תיקון

מהות העבודה ביום הכיפורים היא כניסת הכהן הגדול לפני ולפנים, למקום הקדוש ביותר - מקום הארון. זוהי כניסה ל"חדריו" של מלך מלכי המלכים, כביטוי העמוק ביותר של הקשר בין עם ישראל לקב"ה. בהזאת הדם על הכפורת ולפני הכפורת (ויקרא טז, יד-טו), נוצר חיבור פנימי ועמוק בין כנסת ישראל לאביהם שבשמים.

בעוד שבראש השנה מתגלה בעיקר ההיבט של ה"הדר" במשמעות של חרדה ויראה מפני המלך - "אל תקרי הדרת מלך אלא חדרת מלך" - הרי שביום הכיפורים מתגלה ה"הדר" במשמעות של "חדריו". זהו ביטוי לקרבה יתרה והתייחדות עם המלך במקום הפנימי ביותר. ואולם, שורש גילוי זה כבר נמצא בראש השנה, שכן הגמרא (ראש השנה כו ע"א) אומרת "שופר כלפנים דמי" - כלומר, תקיעת השופר נחשבת כעבודה פנימית הנעשית בקודש הקדשים.

הקשר העמוק בין ראש השנה ויום הכיפורים מתבטא גם בהלכה ש"אין קטיגור נעשה סניגור" (ראש השנה כו ע"א), ולכן הכהן הגדול אינו נכנס לקודש הקדשים בבגדי זהב המזכירים את חטא העגל, וכן שופר של זהב פסול לתקיעה. שניהם - כניסת הכהן הגדול ותקיעת השופר - מוגדרים כעבודות הנעשות "לפני ולפנים", בפנימיות החיבור שבין ישראל לאביהם שבשמים.

נמצא שכבר בראש השנה טמון השורש של ה"הדר" במשמעות הכפולה: הן כחרדה ויראה מפני המלך, והן כביטוי לקרבה והתייחדות - "הביאני המלך חדריו" (שיר השירים א, ד). זה העומק של ראש השנה - מחד גיסא יש בו מציאות של חרדה ויראת הדין, ומאידך גיסא ישנה שמחה פנימית, כמאמר הכתוב "אכלו משמנים ושתו ממתקים... כי חדות ה' היא מעוזכם" (נחמיה ח, י). זוהי השמחה הנובעת מהביטחון בחסדי ה' ומהידיעה שהקב"ה מקרב אותנו אליו ומכניס אותנו לחדריו הפנימיים, מקום שבו מתגלה האהבה העמוקה שבין ישראל לאביהם שבשמים.

מתוך זה מובן שיש להיכנס לדין בראש השנה באופן נכון. כאשר אנו ניגשים למלך מלכי המלכים באופן הראוי והנעלה ביותר, אין

כפי שנאמר "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשיו והיתה לה' המלוכה" (עובדיה א, כא).

קו מחבר זה נמשך מיום הכיפורים לסוכות. ביום הכיפורים אנו מזכירים פעמים רבות את י"ג מידות הרחמים, שחז"ל (ראש השנה יז ע"ב) דימו אותן ל"זקן מלא רחמים" - ביטוי להדרת פנים של מעלה. ומכוח אור הרחמים והסליחה של יום הכיפורים, נמשכת לסוכות מדרגת ההדר - שלמות היופי והתפארת הפנימיים המאירים בקדושה.

בחירת ההדר בשמחת תורה

יותר מכך, הסיפא של הימים הקדושים הללו היא שמחת תורה, בה אנו חוגגים את השלמת קריאת התורה בשמחה גדולה. צורת השמחה שנוהגים בה בישראל היא עשיית הקפות סביב כימת ספר התורה, מנהג שהשתרש בכל תפוצות ישראל. מקור מנהג זה מתחיל כבר בחג הסוכות, בו היו מקיפים את המזבח בבית המקדש עם ערבות (משנה סוכה ד, ה). בזמן הזה, שאין לנו מזבח, נוהגים אנו להקיף את כימת ספר התורה בבית הכנסת.

אולם יש להבחין בהבדל מהותי בין ההקפות של סוכות להקפות של שמחת תורה. בסוכות, אף שהוא "זמן שמחתנו" (כלשון התפילה), עדיין אין ההקפות מתבטאות באופן של ריקוד ושמחה פורצת גדר. לעומת זאת, בשמיני עצרת ובמיוחד בשמחת תורה, מתגלה השלמות של ההארה באמצעות ההקפות המלוות בריקודים ובשמחה עצומה. כפי שמתואר בפוסקים (רמ"א או"ח תרסט, א), נוהגים להרבות בריקודים וזמירות בשמחת תורה יותר מבכל ימות השנה.

הקפות אלו מבטאות את מושג ה"הדר" במשמעותו העמוקה ביותר. אין זה ה"הדר" במובן של חזרה בתשובה כפשוטו, אלא ה"הדר" במובן של תנועה מעגלית שלמה - כגלגל החוזר ומתגלגל מראשיתו לאחריתו ומאחריתו לראשיתו. זהו סוד העיגול השלם, שאין בו ראשית ואחרית, כמאמר חז"ל "נעוץ סופן בתחילתן ותחילתן בסופן" (ספר יצירה א, ז). הדבר מבטא את האחדות האלוהית המושלמת, שאינה מוגבלת בקטגוריית של זמן ומקום. זהו האור הפנימי של מדרגת ה"הדר".

ההדר - יכולת להעלות את כוח היופי והפאר מקליפה לקדושה.

חז"ל מלמדים (תנחומא אמור, יח) שארבעת המינים הם בבחינת "כלי זיין" - כלי מלחמה רוחניים שבהם אנו מצוידים בבואנו למערכה הרוחנית. ביחס לענייננו, אלו הם כלי הזיין המיוחדים לתיקון כוח ההדר. האתרוג, המכונה בתורה "פרי עץ הדר", תופס מקום מרכזי בהקשר זה. אמנם, ישנן דעות שונות בחשיבות המינים השונים - יש המדגישים את מרכזיות האתרוג (כפי שמשמע מפשט הכתוב), ויש המדגישים את מרכזיות הלולב (כלשון הגמרא בסוכה לו ע"ב: "לולב גבוה מכולן"). אולם בתורה מוזכר ראשון "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר", והדבר מלמד על חשיבותו המיוחדת של האתרוג במערכה הרוחנית על תיקון ההדר.

המהלך העמוק המתגלה בחג הסוכות הוא הוצאת כוח ההדר מהקלקול - ששורשו במלכות המקולקלת של עשיו - והכנסתו למקום הקדושה. בתורה מתואר כי "עשיו הלך לדרכו שעירה" (בראשית לג, טז), ואילו "יעקב נסע סוכותה ויבן לו בית ולמקנהו עשה סוכות" (בראשית לג, יז). ההבדל בין שני הנתיבים הללו מבטא את ההבדל העמוק בין שתי הדרכים הרוחניות: עשיו פנה אל ה"שעיר" - אל החומריות והחיצוניות, ואילו יעקב פנה אל ה"סוכות" - אל הארעיות המזככת, המאפשרת גילוי פנימי.

עומק נוסף מתגלה בהבדל שבין עשיו ליעקב בהקשר של ה"שעיר". עשיו מתואר כ"איש שעיר" (בראשית כז, יא), ואילו יעקב מתואר כ"איש חלק" (שם). השערות במקרא מסמלות פעמים רבות את החיצוניות, ואילו החלקות מסמלת את הפנימיות. אצל יעקב מתגלה ה"שער" (המילה בעברית קרובה ל"שעיר") דווקא ב"הדרת פנים" - ב"זקן" המסמל חכמה ותפארת. זהו היופי האמיתי של יעקב - "שופרי דיעקב", המהדהד את "שופרי אדם הראשון" (בבא מציעא פד ע"א), אשר עיקרו בהדרת הפנים הפנימית שבו.

התיקון למהלכו של עשיו "הלך שעירה" - לשיער של קלקול ולחיצוניות, הוא במדרגת יעקב "איש חלק" המגלה את הפנימיות. יעקב שנסע סוכותה ובנה סוכות, עשה זאת מכוח ההדר שלקח מעשיו - הוא העלה את כוח היופי והתפארת מהקליפה לקדושה. יכולת זו תגיע לשלמותה לעתיד לבוא,

גילוי האור העתיד להאיר בסוף הימים - אור משיח צדקנו.

כשם שנאמר על תכלית הבריאה כולה "לא נתאוהו הקב"ה אלא להיות לו דירה בתחתונים", כך יש לראות את המושג "הדר" כמתקשר למילה "דירה". האתגר הרוחני הגדול הוא לגלות את הדר המלכות האלוקית בכל פרטי הבריאה, ובכך להפוך את העולם התחתון לדירה ראויה לשכינתו יתברך. כאשר מגלים את ההדר הפנימי הטמון בכל חלקי הבריאה, אז מתממשת במלואה התכלית של "דירה בתחתונים".

הסוכה, בהקשר זה, מהווה דוגמה מוחשית ל"דירה" הזמנית שבה מתגלה מציאות ההדר במלואה. כפי שאמרו חז"ל (סוכה יא ע"ב) שהסוכה היא כנגד ענני הכבוד שהקיפו את ישראל במדבר, כך היא מייצגת את המקום המקודש שבו מתכנסת ומתגלה מציאות ההדר האלוקי בתוך העולם הזה.

מדרגת ה"הדר" כוחה גדול, שכן היא מתקנת את כל השבירות והקלקולים שבבריאה. כידוע שהעולם הזה נברא מתוך "שבירת הכלים", וכעת תפקידנו לאסוף את כל הניצוצות ולהשיבם למקורם. תהליך זה הופך את כל המצבים ומצרף את כל חלקי המציאות יחדיו. אף שכל פרט לעצמו עלול להיראות כקלקול או פגם, בשלמות הכוללת של "ברוב עם הדרת מלך" מתגלה האחדות הנעלמת.

מכאן מובן עומק הדין של יום הכיפורים, בו אנו "מתירים להתפלל עם העבריינים", ובכך מתגלה במלוא עוצמתו העיקרון של "ברוב עם הדרת מלך". אין זה רק עניין של ריבוי אנשים בתפילה, אלא צירוף אמיתי של כל חלקי נשמות ישראל, גם אלו שנדמות כרחוקות, למקשה אחת של עבודת ה'.

ענין זה הוא האחרית והשלמות של כל הימים הנעלים הללו, מראש השנה ועד שמחת תורה. כדברי רבותינו על הפסוק "והיית אך שמח" (דברים טז, טו), שכפשוטו מתייחס לחג הסוכות, אך בעומק הדברים רומז לכ"א ימים שקדמו ליום כ"ב בתשרי (הושענא רבה), שכולם צריכים להיות מוארים באור השמחה. בגימטריה, המילה "אך" היא כ"א, רמז לעשרים ואחד הימים הללו.

שלמות ברוב עם הדרת מלך במועדי תשרי

משמעות הדבר היא שעלינו לגלות כבר מתחילת ראש השנה את הארת ה"הדר", לא רק כתשובה מחטא, אלא כתנועה מעגלית שלמה החוזרת לשורשה האלוקי. על ראש השנה אמרו חז"ל "אכלו משמנים ושתו ממתקים... כי חדוות ה' היא מעזכם" (נחמיה ח, י), ביטוי לכך שבעומק, יום זה אינו רק יום של חרדת דין אלא גם יום של שמחה פנימית. כאשר אנו מתחברים למדרגה עליונה זו, כל הימים הקדושים הללו הופכים מימי "חרדת קודש" לימי "הדרת קודש" של שמחה אמיתית.

יתרה מכך, המעבר הזה משקף את התיקון השלם מ"הביאני חדריו" (שיר השירים א, ד) כפשוטו, המבטא כניעה וקבלת מרות, ל"נגילה ושמחה בך" - חיבור מתוך שמחה ואהבה. בשמחת תורה מתגלה במלואו "פרי עץ הדר" (ויקרא כג, מ) - האתרוג, שהוא הכלי שבו ניצחנו לקחת את ה"הדר" מכוחות החיצוניים ולהכניסו לתחום הקדושה.

כאשר משלימים את שלושת המהלכים הללו - ההכתרה בראש השנה, הטהרה ביום הכיפורים, והשמחה בסוכות - מגיעים לזמן של "הדר" בשלמותו, שבו חוזרים בחזרה אליו יתברך שמו עם כל חלקי ההדר שנאספו ונתקנו.

לפי זה, בעומק הדברים, הביטוי "ברוב עם הדרת מלך" מכיל בתוכו משמעות עמוקה של השבת כל ההדר והיופי של הבריאה כולה לשורשה העליון. זהו מהלך יסודי אחד המתפרש לאורך כל הימים הנעלים הללו מראש השנה ועד שמחת תורה. עניין תיקון מדרגת ה"הדר", כפי שמבארים רבותינו, הוא

ראש השנה 092 הדר הדרת מלכות
ער"ה תשפ"ה
מספר שיעור בקול הלשון 41994.394

אוצר האותיות הדר - סוכות

מונח יסוד התשובה, ויש בזה ב' דרגות. כל תשובה היא 'הדר', כמו שהיה אצל הקב"ה, וכמו שנאמר על דורו של נח "כי ניחמתי כי עשיתים" (בראשית ו, ז). לפי זה, גדר החרטה במצוות תשובה הוא האמור ברמב"ם (פ"ב מתשובה ה"א), כי עיקר התשובה היא "באותו המקום ובאותה האשה ויצרו תוקפו", דהיינו שהוא חוזר בו מהחטא על אף שראוי הוא לאותו החטא עצמו. הן אמת שהקב"ה מקבל תשובה "עד דכדוכה של נפש" (ירושלמי חגיגה ב, א) - כל זמן שהאדם חי, אך עיקר התשובה ומעלתה היא לחזור מהחטא בעודו 'איש', שיכול לחטוא ומונע את עצמו. זוהי לא רק חזרה מהמעשה, אלא מעצם הרצון לחטוא. תשובה 'בעודו איש' היא תשובה מהמחשבה והתכנון להמרות את פי ה'.

זהו הגדר התחתון של תשובה, שכן עדיין קיימים אצל האדם החשק והרצון לחטוא, אלא שהוא מתגבר ומכניע את יצרו.

לעומת זאת, הגדר העליון של תשובה פירושו "אשר לא יזכר ולא יעלה על לב לעולם" (עיין ירמיהו ג, טז). עצם המחשבה והרצון לחטוא נעקרים, עד ששוב אין בו כל רצון לעשות את אשר עשה. כשמבקשים מהקב"ה "והחזירנו בתשובה שלמה לפניך" - מבקשים שהתשובה תהיה בשיעור ובמידה שהרצון לחטוא יעקר משורשו.

והנה, ידוע שיש ב' דרגות בצדיקי כלל ישראל - בעלי תשובה וצדיקים גמורים. מחד גיסא - במקום שבעלי תשובה עומדים אפילו צדיקים גמורים אינם עומדים (ברכות לד:), ומאידך - "אשרי מי שלא חטא, ומי שחטא ישוב ויתכפר לו" (סוכה ג:). בעומק, אפשר לומר שאלו ב' דרגות בתוך עולמה של תשובה. ישנה בחינה של 'בעל תשובה', שהוא רוצה לחטוא, אלא שכובש את יצרו, והיינו כהמדרגה התחתונה דלעיל. אדם זה קרוב יותר לחטוא, משום שאחרי שנכשל ונפל ברשת היצר, יש כבר 'פתח' ליציה' לחזור ולהכשילו. ויש מי שעושה תשובה במדרגת 'צדיק מעיקרא', דהיינו

בלשון הקדוש משמשת המילה 'הדר' לתיאור של נוי, כמו 'הוד והדר'. בארמית 'הדר' פירושו חזרה, 'הדרי בי' 'הדרן עלך' ועוד. בפשטות אלו ב' משמעויות השונים זה מזה, אולם בחשק שלמה מבואר שמה שנאמר "ודל לא תהדר בריבך" (שמות כג, ג) פירושו שלא יחזור עניינו. דהיינו, כשבאים לפני הדיין עשיר ועני, והדין נותן לזכות את העשיר ולחייב את העני, יתכן שתעלה בדעתו של האדם מחשבה לזכות את העני. את המחשבה הזו צריך להחזיר. בפסוק הזה 'תהדר' מתפרש כ'תחזיר'. נמצא שבזה יש שייכות בין לשון הקודש לארמית, אלא שבארמית 'הדר' פירושו המעשה של החזרה, ובלשה'ק 'הדר' עניינו חזרה במחשבה.

לפי זה יש להבין כי "בתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במידת הדין, ראה שאין העולם מתקיים עמד ושיתף עימו מידת הרחמים". ה'מתחילה עלה במחשבה' היא מדרגת ראש השנה, שהוא יום הדין 'לפקוד על כל צבא מרום בדין'. 'עמד ושיתף עימו מידת הרחמים' - היינו יום הכיפורים, שהוא יום של רחמים. ומכיוון שה'הדר ביה' הראשון בבריאה היה מ'עלה במחשבה', השתרש בלשון הקודש שחזרה מדבר שעלה במחשבה נאמר בלשון 'הדר'.

אמנם, זהו גם העומק שבמצות תשובה. בפשטות יסוד תשובה הוא במעשה, אולם יש גם תשובה במחשבה. אחד מעיקרי התשובה הוא 'חרטה'. יש להבין מהו המקור והשורש לכך שלא די בעזיבת החטא ותיקון המעשים לעתיד, וראוי להוסיף ולהדגיש ש'חרטה' יסודה ועקרה אינם במעשה אלא במחשבה - ובעיקר במחשבת הלב. ב'עלה במחשבה' וה'עמד ושיתף' מונח יסוד דין החרטה שבתשובה. מי ששב רק מהמעשה, אינו עושה תשובה גמורה, וחסר לו חלק המחשבה.

בעצם המושג 'הדר', ששורשו ב'חזרה' שחזר הקב"ה ממחשבתו לברוא את העולם במידת הדין,

שלישית; הראשונה - בעל תשובה שמתגבר על יצרו. השניה - בעל תשובה שכבר לא עולה מחשבת חטא בליבו, והוא בבחינת 'צדיק מעיקרא'. השלישית - מי שהפך את ה'הדורים' ל'הידורים', ומהקלקולים עצמם הצמיח הידורי מצוה. ג' דרגות אלו הן סדר העבודה של חודש תשרי, וכדלקמן.

בר"ה יש גילוי של "היתקע שופר בעיר והעם לא יחרדו" (עמוס ג, ו). ובגמרא (ברכות ל:) דרשו על הפסוק "השתחויו לה' בהדרת קודש" (תהלים צו, ט) ש"אל תקרי 'הדרת' אלא 'חרדת'".

מדרגת יוה"כ היא 'ויצא מבת ציון כל הדרה' (איכה א, ו), ודרשו חז"ל (יומא נד.) "אל תקרי 'הדרה' אלא 'חדרה'", והיינו מקום הארון, משום שפנימיות ההדר נמצאת ב'חדר' שלפני ולפנים, וזו הארת ה'הדר' של יום הכיפורים. בסוכות מתגלה "ולקחתם לכם פרי עץ הדר" (ויקרא כג, מ), ועליהם נוספו כל דיני 'הדר' המיוחדים לד' המינים.

הרשע, שהוא ב'הדורים דקלקול', מגיע לכלל תיקון בחג הסוכות, שהם ה'הדורים' שנעשים 'הידורים'. ידועים דברי חז"ל (תנחומא אמור כב) שחג הסוכות הוא 'ראשון לחשבון עוונות', משום שמיום הכיפורים ועד חג הסוכות עסוקים בסוכה וד' מינים, ואין פנאי לחטוא. בפשטות חוזרים ביום הראשון של סוכות ונופלים לבחינת הקלקול והחטא, אולם בעומק חוזרים ל'לישר את ההדורים'. יום הכיפורים הוא מקום החזרה אל 'לפני ולפנים', אל ה'חדר בו ההדר'. בחג הסוכות מתגלה מדרגת 'ראשון לחשבון עוונות', וזו בחינה של 'בעל תשובה', ועל מדרגה זו אמרו חז"ל ש'מקום שבעלי תשובה עומדים, צדיקים גמורים אינם עומדים', משום שהרשע שהופך את ה'הדר' ל'הידור' מתעלה מעל לצדיק מעיקרא, וזאת מתגלה ב'פרי עץ הדר', פרי עץ שיש בו 'הדר' - חזרה של הקלקול למדרגת 'הידור'.

בפשטות כוונת הפסוק היא ליטול פרי שיש בו יופי והדר, אך בעומק כתוב שביום הראשון כל תפיסת הקיום של 'בעל תשובה' היא 'ישוב ויתכפר לו', דהיינו יעשה חזרה - הדר שיש בו 'הידור' של פרי עץ הדר, וכל המצוות שלו מתעלים למדרגת 'הידור מצוה'. נמצא שר"ה הוא כנגד המדרגה

שכבר נעקרה ממנו מציאות היצר מכח התשובה שעשה. זוהי מדרגה עליה נאמר "עד שיעיד עליו יודע תעלומות שלא יחזור לזה החטא לעולם" (פ"ב מתשובה ה"ב).

עומק כוונת הרמב"ם היא, שהעושה תשובה גמורה מתעלה למדרגה בה אין אפילו הו"א לחטוא. חז"ל העידו כי "אין אדם חוטא עד שנכנסת בו רוח שטות" (סוטה ג.). השב צריך להתעלות למקום בו אין מקום ל'רוח שטות' שהובילה אותו לחטוא, ובזה הוא כולל את מדרגת ה'בעל תשובה' יחד עם מדרגת ה'צדיק מעיקרא'.

בלשון הקודש מציאנו שלשון הידור משמש לב' לשונות. האחד הוא כדוגמת 'הידור מצוה' וכן 'הדרת פני זקן'. מאידך, מביא הרד"ק ביאור אחר ללשון 'הדר', והוא מלשון 'ליישב את ההדורים'. ומבאר שם, ש'הדורים' עניינו יציאה מהישרות. כל פיתול והליכה לצדדים פירושו יציאה מה'הדורים'. בזה נוצרת חובה 'ליישב' את ההדורים, דהיינו להחזיר את מעשי האדם לקו הישרות למצב של "האלוקים עשה את האדם ישר" (קהלת ז, כט). כל יציאה מהישרות, כל ה"חשבונות רבים" שבני האדם מבקשים, הם הם שורש הקלקול. 'לחזור בתשובה' פירושו לחזור אל אותה המדרגה של ה'אלוקים עשה את האדם ישר' וזה על ידי עבודת ה'הידור' וה'הדר ביה' דתיקון.

ובעומק יותר. יש לומר ש'ליישב את ההדורים' פירושו לתקן את הקלקול שנכנס למקום ה'בליטות דקלקול' ולהפוך את הבליטות עצמם ל'הידור מצוה'. הגדרתו של הידור מצוה הוא שיש את עצם המצוה עצמה, שהיא 'ישרות', בבחינת 'האלוקים עשה את האדם ישר'. ה'הידור' פירושו לקחת את כוח הנפילה של ה'הדורים' ל'הדיר' אותם לתיקון, מלשון 'הדר-חזר'. נמצא שיש מדרגת תשובה של 'הדר', שהוא חזר ממעשיו, אך עדיין איננו כ'צדיק מעיקרא', אלא כופה את יצרו בכל פעם שעולה בו רצון לחטוא, ויש מדרגה שחוזרים ל'צדיק מעיקרא' שאין בו כבר רצון לחטא.

אך כשלב שלישי על גבי האמור לעיל, הקלקול הוא 'הדורים' שיוצאים מהישר, והתיקון הוא להחזיר את ה'הדורים' ל'הידורים'. זוהי מדרגה

הראשון, יוה"כ כנגד המדרגה השניה, וחג הסוכות כנגד המדרגה השלישית.

עֵתָה יש להבין מהו 'הידור דתיקון', שחוזרים למדרגת הידור. חז"ל דרשו (סוכה לה). שפרי עץ הדר פירושו "שדר באילנו משנה לשנה". לפי דרשה זו 'הדר' מתפרש כ'מגורים', מקום דירתו של הפרי. אצל האדם, מקום הדירה נקרא 'בית'. גם ביחס להקב"ה נאמר "אין זה כי אם בית אלוקים" (בראשית כה, ז). בעומק הדבר, כל סוכה היא 'הידור' של הבית, ונבאר. חז"ל אמרו (ב"ק ט): "הידור מצוה עד שליש", דהיינו שהידור פירושו הרחבה של הבסיס. וכידוע ישנה הלכה של "נוי סוכה" (ביצה ל:), אולם מלבד הדין לקשט את הסוכה, עצם הסוכה עצמה היא 'הידור', שהרי היא הרחבה ותוספת על הבית עצמו. וזהו עומק מה שנאמר ביעקב אבינו "ויעקב נסע סוכותה, ויבן לו בית, ולמקנהו עשה סוכות" (בראשית לג, יז).

לפי זה, כל תפיסת חג הסוכות היא כ'הדר הבית', והיינו מדרגת בעלי-התשובה שהופכים את ההדורים להידורים. ה'הדר' האמור בפסוק הוא גם בפרי עצמו, וגם במהות חג הסוכות, שהאדם עוקר את מקום הדירה מהבית לסוכה, וזהו 'הידור' הבית. כשאמרו שיום הראשון הוא 'ראשון לחשבון עוונות', פירושו שזהו זמנם של בעלי-תשובה, משום שכל כולו 'הידור'.

למציאות זו יש שורש נעלם ביום הכיפורים. על יום הכיפורים נאמר "בזאת יבוא אהרן אל הקודש" (ויקרא טז, ג), והוא עושה זאת "אחת בשנה" (שם, לד). בית המקדש בכללותו נקרא 'בית', שהרי יעקב אמר 'אין זה כי אם בית אלוקים'. הבית עצמו - הוא מקום הידורין של האדם, ועל אף ש"אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד" (יומא כה.), מ"מ בית הוא מקום מגורים, עד שאפילו כשאמרו בנביא שאת יהואש החביאו ב"חדר המיטות" (מלכים ב יא, ב), דרשו חז"ל (מובא ברש"י שם) שהכוונה היא לחדרים בבית המקדש. בהיכל ובעזרה היה סדר עבודה קבוע של קרבנות וקטורת, והיינו דרך דירה, שעושים בה שימושים קבועים.

אל בית קה"ק נכנסים פעם בשנה, ועל כן יש בו בחינה של 'דירת עראי', שהרי אין בו תשימש קבוע

לכל השנה כולה. לפי זה, כניסת הכה"ג לקה"ק ביוה"כ היא רמז ושורש למציאות הסוכה, שעניינה הרחבת הבית על ידי דירת עראי. לדרכנו, בחג הסוכות יוצאים מדירת קבע לדירת עראי בבחינתה התחתונה, וביוה"כ צריכים לעשות עבודה בקה"ק בדרך עראי, והיינו השורש העליון ל'דירת עראי'. אמנם, ביוה"כ נכנס רק הכה"ג, בעוד שבחג הסוכות כל עם ישראל מחוייבים לשבת בסוכה. חג הסוכות הוא התפשטות של מדרגת קה"ק שבבית המקדש, אל בחינתה התחתונה שבחג הסוכות.

בלשון קצרה אפשר לומר שיש הידור מצוה שמתגלה בחג הסוכות, והוא בהרחבת הדבר כלפי חוץ, ויש הידור מצוה שעניינו המציאות הפנימית של מדרגת 'הידור', וזהו הידור בשורש הדברים, שמתקיים ב'לפני ולפנים' מקום הנעלם.

יש להוסיף בדברים עומק לפנים מעומק. כידוע (פסחים פח.): "לא כאברהם שקראו הר ולא כיצחק שקראו שדה, אלא כיעקב שקראו בית". במילה 'הדר' יש 'הר-ד'. אברהם אבינו אמר "בהר ה' יראה" (בראשית כב, יד). ה'הידור' שהתגלה אצל אברהם אבינו הוא שהשורש לקה"ק ובכלליות לביהמ"ק טמון אצלו. אברהם אבינו ביקש לשחוט את יצחק לעולה, והתגלה אליו המלאך ואמר "אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה" (שם, יב). זוהי מציאות שהיא מעין דמעין בריאת העולם שם 'עלה במחשבה' והקב"ה 'הדר ביה' ממחשבתו הראשונה. 'לשוחטו' - זו מידת הדין, 'ואל תעש לו מאומה' - זה שיתוף מידת הרחמים. ומכיוון שאברהם אבינו "כבש רחמיו לעשות רצונך", הרי שאפשר לבקש "כן יכבשו רחמך את כעסך מעלינו".

אמרו חז"ל שיש בארץ ישראל עשר קדושות, זו למעלה מזו (כלים א, ו). הקדושה האחרונה והגבוהה ביותר היא של קה"ק. בדרך הטבע - מקום הדירה הוא בבקעה ולא בהר. ההר נעשה 'הידור', תוספת על עיקר הבית שהוא בבקעה. אל ההר - עולים, וכמו שנאמר "מי יעלה בהר ה'". אל ההר עולים בדרך עראי, ולא רחוקה המילה 'הר' מ'ארעי'. לכן כשאברהם קוראו 'הר', הוא מניח את היסוד והשורש לביהמ"ק ולחג הסוכות.

בעלי התשובה שייך לחג הסוכות, אך ההידור של הצדיק מעיקרא, במדרגתו העליונה, מתגלה ביוה"כ בכה"ג שנכנס לפני ולפנים. כידוע, נחלקו רבותינו מי למעלה ממי - בעלי תשובה או צדיקים גמורים, וב' המהלכים אמת, שכן הדבר תלוי באיזו בחינה. מצד בעלי תשובה שהופכים את ההדורים להידורים, הרי שגילויים בסוכות, אך הם נמצאים בהידור רק בבחינת עראי, כשם שהסוכה היא עראי. מצד הצדיקים דמעיקרא, יש גילוי לדירת קבע שהכה"ג דר בהידור העליון. זהו עומק מאמרו "מצוות בטלות לעת"ל" (נדה סא.). ביחס לנידון דידן פירושו שכל המצוות יהפכו להיות הידורים, ואז תהיה דביקות במדרגת ההידור העליון.

על זמן הקלקול נאמר 'ויצא מבית ציון כל הדרה', והיינו הארון שהיה ב'חדרה' שגלה מירושלים. אך מצד התקון - זהו מקום הדירה העיקרי, החדר הפנימי. דירה בחדר הפנימי היא אצל מי שתפיסתו היא ה'הידור העליון', והיינו החסיד שמתחסד עם קונו, בבחינת "איש חסידך" (דברים לג, ח) שנאמר על כה"ג. מי שכל הווייתו, עשייתו ומדרגתו בעבודת בוראו היא 'הידור', הוא הזוכה לדור לפני ולפנים.

חז"ל אמרו (סוכה מה:): "ראיתי בני עליה והמה מועטים". להיות 'בן עליה', דהיינו מי שמתרומם אל ההידור העליון, אל העליה שמעל לבית - המה מועטים. ב'הידור התחתון' יכולים כל ישראל לדור, כמאמרם "כל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת". על המדרגה הפנימית נאמר "הוד והדר לפניו", שיש מי ש'דר לפניו' יתברך שמו.

אין דרך לדור בהר, וכמו שכבר אמר דוד המלך "מי יעלה בהר ה', מי יקום במקום קדשו" (תהלים כד, ג). השאיפה היא להצליח לדור ב'ראש ההר', והיינו להפוך את ההר למקום דירה, וזהו 'הידור' שנאמר ביחס לאותה העבודה. בתוך מדרגה זו של 'דירה בהידור', יש גם כן ב' מדרגות: בחג הסוכות דרים כולם בסוכה, אולם עושים זאת דרך ארעי בלבד. אך יש מי שמתרומם למדרגת דירת קבע במדרגת ההידור.

בדרך רמז אפשר להוסיף כי 'יצחק' עם הכולל עולה בגימטריה 'הדר'. בעקידת יצחק התגלה מקום ההידור. נמצא שיש ב' צירופים במידה 'הדר', 'הר' ו'דר'. 'הר' הוא המקום הארעי העליון, שלא קובעים בו דירה. יצחק זכה לדור ב'הר', שהרי היה עולה תמימה ונאמר לו "גור בארץ הזאת" (בראשית כו, ג), ונאסר עליו לרדת מצרימה. 'דר' בהיפוך אותיות נעשה 'רד', שהוא היפך ה'הר'. יצחק שהוא 'עולה תמימה', דהיינו דרך עליה, הוא היפך ה'רד' של הירידה, אלא 'דר בהר', וזהו ה'הידור' השלם.

הדוגמא לכך ש'הידור דתיקון' פירושו 'עליה', היא במצוות התורה "והדרת פני זקן" (ויקרא יט, לב), שפירושה קימה. הא קמן ש'הידור' עניינו 'קימה', וזוהי ה'עליה' למדרגה העליונה, בה 'הדורים' נעשים 'הידורים', והקלקולים עצמם נעשים תוספות למצוות. אמנם "תשבו כעין תדורו" (סוכה כח:), שכן מקום דירה עניינה לשבת ולא לעמוד, אך ההידור שמתגלה ב'והדרת פני זקן', זהו הידור במדרגת 'הר', ולכן אצל אברהם אבינו נאמר 'ואברהם זקן', משום שאצלו התגלתה מדרגת ההידור בדרך עליה.

לפי זה, יש הידור שמתגלה אצל הצדיקים ויש הידור שמתגלה אצל בעלי התשובה. ההידור של



מדור מחשבה

בלבביפדיה מחשבה

הדר

אוצר האותיות

הדר - אושפיזין

סוגיות במחשבה

הדר

בלבביפדיה מחשבה

הדר

מחלוקת רש"י ותוספות בנוגע לטעם פסול לולב היבש

"ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבת וערבי נחל" (ויקרא כג, מ). פסוק זה הוא המקור בתורה למצוות ארבעת המינים. אף שבתורה המינים מוזכרים בסדר: אתרוג, לולב, הדס וערבה, המשנה דנה בהם בסדר שונה: לולב, הדס, ערבה ואתרוג. בהתאם לסדר המשנה, נפתח בהלכות הלולב.

שנינו במשנה (סוכה כט): "לולב הגזול והיבש פסול". בטעם פסול יבש, נחלקו רש"י ותוספות. **לפי שיטת רש"י**, הטעם לפסול לולב יבש הוא משום דבעינן 'מצווה מהודרת', כמו שכתוב "זה א-לי ואנוהו" (שמות טו, ב). כלומר, המצווה צריכה להיות נאה ומהודרת, וכאשר הלולב יבש, אין בו ההידור הנדרש למצווה.

לעומת זאת, התוספות מביאים הסבר אחר לפסול לולב יבש, המבוסס על דברי הגמרא המפורשים בהמשך הסוגיה. לפי התוספות, הטעם לפסול הוא "משום דאיתקש לולב לאתרוג דכתיב ביה הדר". כלומר, יש היקש בין הלולב לאתרוג, ובאתרוג נאמר במפורש "פרי עץ הדר" (ויקרא כג, מ). מתוך היקש זה למדים אנו שגם בלולב יש דרישה של "הדר", וכאשר הלולב יבש, אין בו הדר, ולכן הוא פסול.

והתוספות מקשים על שיטת רש"י: "ולא כמו שפירש הקונטרס משום דכתיב 'זה א-לי ואנוהו', דאין ואנוהו אלא לכתחילה". כלומר, לדעת התוספות, הדין של "ואנוהו" הוא רק לכתחילה ואינו מעכב בדיעבד, ואילו כאן מדובר בפסול גמור. ראיה לכך מביאים התוספות מהמשך הגמרא שאומרת במפורש: "בשלמא יבש, הדר בעינן וליכא" - כלומר, הסיבה שלולב יבש פסול היא מפני שצריך "הדר" ואין בו, ולא מטעם "ואנוהו" כפי שכתב רש"י.

בביאור שיטת רש"י האריכו האחרונים רבות, ביניהם הכפות תמרים, פני יהושע, ערוך לנר, ופני שלמה, כל אחד לפי דרכו. כדי להבין את שיטת רש"י בעומק, יש לעיין תחילה בסוגיית "זה קלי ואנוהו" המופיעה במסכת שבת (קלג ע"ב), שהיא המקור לדין הידור מצווה.

בסוגיה זו, הגמרא דורשת מהפסוק "זה א-לי ואנוהו" (שמות טו, ב) שתי דרשות מרכזיות:

הדרשה הראשונה עוסקת בהידור חפצי המצווה - "התנאה לפניו במצוות". על פי דרשה זו, יש להדר במצוות ולקיימן באופן נאה ומכובד: "עשה לפניו סוכה נאה, ולולב נאה, וציצית נאה, וספר תורה נאה, וכתוב בו לשמו בדיו נאה, בקולמוס נאה, בלבלר אומן, וכורכו בשיראין נאין". דין זה מתייחס להידור חיצוני של חפצי המצווה.

הדרשה השנייה מפרשת "ואנוהו" כלשון "אני והוא" - "הוי דומה לו, מה הוא רחום וחנון, אף אתה היה רחום וחנון" (שבת קלג ע"ב). דרשה זו מתמקדת בהידור במידות טובות והנהגות, דהיינו להידמות לדרכי הקב"ה במידותיו.

הגמרא במסכת בבא קמא (ט' ע"א) מביאה את הדין של הידור מצווה עד שליש. בסוגיה זו מופיע במפורש הלשון "הידור", ורש"י מבאר שמקור דין ההידור נלמד מהפסוק "זה א-לי ואנוהו" (שמות טו, ב). מכאן ניתן להסיק שרש"י רואה ב"זה א-לי ואנוהו" וב"הידור מצווה" מושגים זהים.

אולם, יש לדייק ולומר שלפי רש"י עצם הדין של "זה א-לי ואנוהו" כשלעצמו אינו מחייב בדיעבד, אלא הוא רק לכתחילה. לעומת זאת, בנוגע לאתרוג שנאמר בו בפירוש "פרי עץ הדר" (ויקרא כג, מ), הבין רש"י שאף שאין זה דין חדש ונפרד, אלא הוא נובע גם כן מדין "זה א-לי ואנוהו", בכל זאת מכיוון שהתורה הדגישה

תחילה את דעת רבא, הסבור שלפי רבי יהודה אין דין "הדר" רק בלולב, אך באתרוג יש דין כזה. אולם, למסקנת הסוגיה, רבי יהודה סבור שאין דין "הדר" כלל בארבעת המינים. לשיטתו, הדרשה מהמילה "הדר" מתפרשת באופן שונה - "הדר" משמעו "שדר באילנו משנה לשנה" (סוכה דף ל"א ע"ב), כלומר פרי שמתקיים על העץ מעונה לעונה, ולא מתייחס למראהו של הפרי.

נמצאנו למדים שיש כאן מחלוקת יסודית בין חכמים לרבי יהודה. לדעת חכמים, התורה דורשת שארבעת המינים יהיו "הדר" - נאים ומהודרים במראם, ולכן יבש פסול כי אין בו הידור. לעומת זאת, לדעת רבי יהודה, אין דרשה כזו בתורה, ולכן לולב יבש כשר למצווה. להלכה, נפסק כדעת חכמים שלולב יבש פסול (שולחן ערוך אורח חיים סימן תרמ"ט סעיף א').

כדי לבאר את עומק המחלוקת בין חכמים לרבי יהודה, עלינו להקדים ולבאר מחלוקת נוספת ביניהם (במסכת סוכה דף י"א ע"ב) בעניין דין איגוד הלולב - האם לולב צריך אגד או שאין לולב צריך אגד.

לדעת כל התנאים, ראוי לכתחילה לאגוד את הלולב עם ההדס והערבה, וזאת מדין "זה א-לי ואנוהו" - התנאה לפניו במצוות. אולם, נחלקו התנאים האם אגד זה מעכב בדיעבד:

שיטת רבי יהודה היא שלולב בעי אגד לעיכובא - כלומר, אם לא אגד את שלושת המינים יחד, לא יצא ידי חובת המצווה. לדעתו, זהו חלק בלתי נפרד מדיני ארבעת המינים, ואינו רק מדין הידור מצווה של "זה א-לי ואנוהו". לעומתו, לדעת חכמים, לולב אינו צריך אגד לעיכובא, ואם נטל את המינים בלא אגד - יצא ידי חובתו. לשיטתם, האגידה נדרשת רק מדין הידור מצווה.

הר"ן (על הר"ף, סוכה דף כ"ב ע"א בדפי הר"ף) מבאר כי שיטת רבי יהודה שלולב צריך אגד אינה קשורה למחלוקת אחרת שמצינו בדבריו במשנה אחרת, הנוגעת לפירוש הפסוק "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר וכפות תמרים" (ויקרא כ"ג, מ).

במפורש את דרישת ה"הדר", היא הפכה את הדין מדין לכתחילה לדין המעכב לעיכובא.

לפי ביאור זה בשיטת רש"י, יוצא שדין "הדר" הוא למעשה ביטוי של "זה א-לי ואנוהו". כעת נוכל להעמיק בשיטת רש"י ולבאר את המקור ממנו שאב את הבנתו בדין "הדר". במדרש איכה רבה על הפסוק "יוצא מבית ציון כל הדרה" (איכה א, ו), מובאת דרשה שהמילה "הדרה" מתייחסת להקב"ה עצמו, שסילק שכינתו מירושלים.

לפי הבנה זו, יש לומר שרש"י למד שדין "הדר" הנאמר באתרוג נובע למעשה מהדרשה השנייה של "ואנוהו" - "הוי דומה לו". כשם שהקב"ה מכונה "הדר" ומתואר במידת ההדר, כך גם המצוות שאנו מקיימים צריכות להיות בבחינת "הדר", כביטוי להידמות למידותיו יתברך.

ואולם, התוספות חולקים על שיטת רש"י מיסודה. לדעתם, דין "הדר" אינו נובע מדין "זה א-לי ואנוהו" כלל, אלא הוא דין עצמאי וחדש שנלמד מגזירת הכתוב "פרי עץ הדר".

שלושת המחלוקות של רבי יהודה וחכמים בעניין לולב

עד כה דיברנו על יסוד דין "הדר" לפי שיטת רש"י והתוספות. כעת נעבור לשיטת רבי יהודה החולק על דין זה. הגמרא (סוכה ל"א ע"א) מציגה את שיטתו. בברייתא מובא: "ארבעת מינים שבלולב, כשם שאין פוחתין מהן, כך אין מוסיפין עליהן. לא מצא אתרוג, לא יביא לא פריש ולא רימון ולא דבר אחר. כמושין כשרים, יבשים פסולים". ברייתא זו מחזקת את שיטת המשנה שלולב יבש פסול, ומרחיבה את הדין לכל ארבעת המינים. אולם, הברייתא ממשיכה: "רבי יהודה אומר: אף יבשים", כלומר, לשיטתו גם לולב יבש כשר למצווה.

נמצא כי ישנה מחלוקת בין חכמים לרבי יהודה. לדעת חכמים, קיים דין "הדר" בארבעת המינים, ולכן לולב יבש פסול. לעומת זאת, רבי יהודה סבור שאין דין "הדר" בלולב כלל.

הגמרא דנה בשיטת רבי יהודה ומביאה

התוספות יום טוב (סוכה פרק ג' משנה א') מבאר כי הסיבה לכך היא שהלולב הוא הגבוה ביותר מבין ארבעת המינים, ולכן הברכה נתקנה עליו. אולם, ניכר שטמון בזה עומק רב יותר. בהתבוננות מעמיקה, נוכל לראות קשר מהותי בין שם "לולב" לתפקידו המיוחד והמרכזי במצווה.

שורש המילה "לולב" קשור למילה "בלול", המסמלת תערובת וחיבור. זהו רמז לתפקידו של הלולב כגורם מאחד של כל המינים. ניתן לראות ביטוי מעשי לכך באופן האגידה, כאשר הלולב ניצב במרכז, וההדס והערבה ניצבים משני צדדיו - מבנה המדגיש את מעמדו המרכזי והמאחד של הלולב בקיום המצווה.

בלשון הגמרא, עלי הלולב נקראים "תיומת" (סוכה דף ל"ב ע"א), שם המבטא את אופיים הכפול. ישנה מחלוקת ראשונים בהבנת מושג זה: יש הסוברים שהכוונה היא לעלה האמצעי של הלולב בלבד, ויש הסוברים שכל עלי הלולב נקראים תיומת. המקור למונח "תיומת" הוא מלשון "תאומים", המרמז על הכפילות של העלים (רש"י סוכה דף ל"ב ע"א). בכל אופן, המבנה הבסיסי של הלולב הוא של עלים כפולים, המחוברים לשדרה מרכזית.

המבנה של הלולב - שדרה מרכזית שממנה יוצאים עלים לשני הצדדים - מבטא את מהותו כמאחד וכמקשר. העלים עצמם, בהיותם כפולים, מסמלים אף הם את תכונת האיחוד והחיבור הטבועה בלולב. זוהי משמעות עמוקה של שמו: "לולב" מלשון "בלול" - מעורב ומאוחד.

מהו כוח האיגוד בלולב? מהו הגורם המאחד את ארבעת המינים לכדי מצווה אחת? עלינו להתבונן במחלוקת בין חכמים לרבי יהודה בשאלה האם "לולב בעי אגד". למרות שנראה כי לפי חכמים אין צורך באגד, ולפי רבי יהודה יש צורך באגד, עומק הדברים מגלה שלכולי עלמא ישנו כוח מאגד בלולב, אך נחלקו בהגדרת כוח זה.

לשיטת חכמים, הלולב עצמו, בתכונותיו הטבעיות, מהווה את הכוח המאגד. השדרה המרכזית של הלולב היא המאחדת בתוכה את

במשנה בסוכה (דף כ"ט ע"ב) נאמר: "נפרצו עליו - פסול, נפרדו עליו - כשר". כלומר, אם עלי הלולב נפרדו זה מזה אך עדיין מחוברים לשדרה, הלולב כשר. על קביעה זו חולק רבי יהודה ואומר: "יאגדנו מלמעלה" - לשיטתו, כאשר העלים נפרדו, יש לאגוד את הלולב מלמעלה.

הגמרא (סוכה דף ל"א ע"ב) מבארת את מקור דעתו של רבי יהודה: מהמילה "כפות תמרים" - דורש רבי יהודה את המילה "כפות" מלשון כפיתה וקשירה, כלומר שהלולב צריך להיות כפות (קשור).

לפי הר"ן, רבי יהודה עוסק בשני דינים נפרדים שאינם תלויים זה בזה: האחד - חובת אגידת שלושת המינים יחד (לולב, הדס וערבה), והשני - דין אגד מיוחד ללולב עצמו במקרה שעליו נפרדו.

אם כן, מצאנו שלוש שיטות של רבי יהודה בעניין הלולב: א. לולב יבש כשר למצווה, כי לא נאמר בו דין "הדר". ב. לולב בעי אגד עם שאר המינים לעיכובא. ג. לולב שנפרדו עליו יש לאגדו מלמעלה.

לכאורה, שלוש השיטות הללו אינן קשורות זו לזו. אפילו לגבי שתי השיטות האחרונות העוסקות בדיני אגד, מחדש הר"ן שהן נפרדות לחלוטין. אולם, בהמשך נראה כיצד שלוש השיטות הללו מתאחדות לכדי שיטה אחת המבטאת את הבנתו של רבי יהודה במהות מצוות הלולב.

מהות הלולב

ככוח מאחד את הד' מינים

כדי להבין את הדברים נתבונן במהותו של הלולב ובגדרי הברכה עליו. הלולב, הינו המין המרכזי מבין ארבעת המינים, עד כדי כך שהברכה על המצווה כולה נקבעה על שמו - "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על נטילת לולב". עובדה זו מעוררת תמיהה: מדוע אנו מברכים דווקא על הלולב, בעוד שהמצווה כוללת ארבעה מינים שונים?

החיות שנותרה בו, לא בשל המוות עצמו, שהרי "המוות יפריד ביני ובינך". החי נושא את עצמו ומושך אליו דברים אחרים, בעוד המת מרחיק ומפריד.

לפיכך, לדעת חכמים, הלולב מאגד בתוכו את ההדס והערבה באמצעות החיות הטבעית שבו, בלי שיידרש איגוד חיצוני.

לעומת זאת, לדעת רבי יהודה לולב היבש כשר, משום שהחיות איננה המרכיב המעכב בלולב ולא זו נקודת הגילוי העיקרית שבו. אם החיות אינה מהות הלולב, נשאלת השאלה: כיצד יתאחדו ארבעת המינים ללא כוח החיות המאחד? על כורחנו לומר שלדעת רבי יהודה יש צורך בכוח איחוד אחר, ולכן הוא סובר ש"לולב בעי אגד" (סוכה לג, א) - יש צורך באיגוד חיצוני ומלאכותי של הלולב עם שאר המינים.

לפי זה נבין גם את עומק שיטתו של רבי יהודה בסוגיית לולב שנפרדו עליו. כפי שמבאר רש"י (סוכה לב ע"א), "נפרדו עליו" פירושו שהעלים אמנם מחוברים לשדרה בבסיסם, אלא שבחלקם העליון הם נפרדים ומתפצלים לכאן ולכאן כענפי האילן, ואינם צמודים זה לזה.

לפי שיטת חכמים, הגורם המאחד את הלולב באופן טבעי הוא השדרה המרכזית שממנה יוצאים העלים משני צדדיה. השדרה מהווה נקודת חיות המאחדת את כל חלקי הלולב. בלולב שנפרדו עליו, כל עוד העלים מחוברים לשדרה המרכזית, הלולב כשר לדעת חכמים, מאחר שנשמר בו יסוד האחדות הטבעית.

לעומת זאת, לשיטת רבי יהודה, הגורם המאחד אינו נובע מכוח החיות הפנימי שבשדרה, אלא מהחיבור החיצוני הנראה לעין. מה שחשוב לרבי יהודה הוא האיגוד "בפועל" - כיצד הלולב נראה כלפי חוץ. לפיכך סובר רבי יהודה ש"לולב בעי אגד" (סוכה לג ע"א) - הלולב צריך קשירה חיצונית שתאגד אותו עם שאר המינים.

בהתאם לתפיסה זו, כאשר נפרדו עליו של הלולב, מבחינה חיצונית הלולב אינו נראה מאוגד, ולכן פוסק רבי יהודה: "יאגדנו מלמעלה" (סוכה לב ע"א). הוא מסתמך על הפסוק

ההדס והערבה, והם נעשים חלק ממנו. זוהי תכונה פנימית של הלולב - היותו מרכז טבעי המושך אליו את שאר המינים.

לעומת זאת, לשיטת רבי יהודה, כוח האיגוד אינו נובע מתכונתו הטבעית של הלולב, אלא מפעולת האגידה החיצונית. הכפיתה והקשירה של המינים יחדיו היא שיוצרת את האחדות ביניהם.

לפי זה נוכל להבין יותר בעומק את מחלוקת חכמים ורבי יהודה בעניין לולב היבש. לפי חכמים, לולב היבש פסול, ואילו לפי רבי יהודה הוא כשר.

לפי החכמים, הלולב מייצג את החיות, ותכונת החיים היא המרכזית בו. כוח החיות הוא המאחד והמקשר - "החי מחבר והמוות מפריד", כדברי הכתוב "כי המוות יפריד ביני ובינך" (רות א, ז). המוות מסמל פירוד וניתוק, בעוד החיים מסמלים המשכיות וחיבור. כיוון שהלולב אמור לשמש כגורם מאחד בארבעת המינים, חייבת להיות בו חיות, ולכן לולב יבש פסול לדעתם.

מקור נוסף לדעת חכמים נמצא בירושלמי המביא את הפסוק "לא המתים יהללו י-ה" (תהלים קטו, ז), ומכליל לאו אתה שומע הן - רק החיים יכולים להלל את ה'. הלולב, כחלק מארבעת המינים המשמשים להלל ולהודות לה', חייב להיות בעל חיות.

יש לציין כי "לולב" בגימטריה עולה ס"ח, כמניין "חיים", וזה מרמז על מהותו כמייצג החיות. כמו כן, הלולב מקביל ליוסף הצדיק, כמובא במדרשים, שעליו נאמר "עוד יוסף חי" (בראשית מה, כח). מידתו של יוסף נקראת "חי", כפי שמבואר בספרי הקבלה והחסידות.

בעומק הדברים, לדעת חכמים, כל מהותו של הלולב היא "לא המתים יהללו י-ה" - הוא מבטא את החיות המתמדת. החיות שבלולב היא המאגדת את כל ארבעת המינים יחדיו. זוהי תכונה טבעית של החיים, כי כל דבר חי מקבץ אליו דברים, וכל דבר מת מרחיק ממנו דברים. אמנם אנו רואים לפעמים בעלי חיים המתקבצים סביב המת, אך זאת רק כדי לקחת את שארית

מהלולים המצויים בימינו. בלולב רגיל, העלה התחתון משתרע כמעט עד לנקודת תחילתו של העלה העליון, ואף מלביש אותו. לעומת זאת, בלולבי הר הברזל העלים היו קצרים ורק נוגעים או מתקרבים זה לזה בנקודת המפגש ביניהם.

אביי מחדד ומדגיש כי לולבים אלו כשרים רק כאשר "ראשו של זה מגיע לצד עיקרו של זה" - כלומר, כאשר קצה העלה התחתון מגיע לנקודת תחילתו של העלה העליון, כך שיש ביניהם נקודת מפגש או חיבור. אולם אם "אין ראשו של זה מגיע לצד עיקרו של זה" - כלומר, כאשר נוצר מרווח בין העלים - הלולב פסול.

הגמרא ממשיכה ומביאה ברייתא המסייעת לדברי אביי: "תניא נמי הכי, ציני הר הברזל פסולה", ומקשה מהמשנה שקובעת שהם כשרים. מכאן מסיקה הגמרא: "אלא שמע מינה כדאביי, שמע מינה" - כלומר, הברייתא עוסקת במקרה שאין ראשו של זה מגיע לעיקרו של זה, ולכן פסולה, ואילו המשנה עוסקת במקרה שראשו של זה מגיע לעיקרו של זה, ולכן כשרה. **נעמוד** כעת על עומק ההבנה בדין ציני הר הברזל. דין זה חושף יסוד מהותי בהגדרת הלולב כאמצעי המסמל איחוד ואגד, כפי שיתבאר להלן.

עלינו להבין תחילה מהו אותו תנאי מיוחד שהגמרא מציבה בציני הר הברזל - "ראשו של זה מגיע לצד עיקרו של זה" (סוכה לב ע"א). בלולב רגיל, העלים מסודרים באופן שהעלה התחתון לא רק מגיע אל העלה העליון אלא אף מלביש אותו, יוצר מעין חפיפה ביניהם. לעומת זאת, בציני הר הברזל העלים קצרים יותר, ובמקרה הטוב ראשו של עלה אחד רק נוגע או מגיע לתחילתו של העלה הבא, ללא הלבשה מלאה.

ניתן להבחין בלולב שלושה סוגי איגוד: האיגוד החיצוני - הלולב מאגד עמו את ההדס והערבה במצוות ארבעת המינים. האיגוד האמצעי - השדרה המרכזית של הלולב מאגדת את העלים משני צדדיה. האיגוד הפנימי - העלים עצמם נאגדים זה לזה בכל צד, כאשר כל עלה מחובר, נוגע ומלביש את העלה הסמוך לו.

"כפת תמרים" (ויקרא כג, מ), ודורש את המילה "כפת" מלשון כפיתה וקשירה, כמבואר בגמרא. משמעות הדבר היא שהלולב צריך להיות קשור ומחובר באופן חיצוני.

נמצא אפוא ששלוש המחלוקות הללו בין חכמים לרבי יהודה - בעניין לולב יבש, הצורך באגד, ולולב שנפרדו עליו - מבטאות עיקרון מהותי אחד: שאלת הגדרת החיבור בלולב והיחס בין החיבור החיצוני לבין החיות הפנימית.

בחינת החיות והאיחוד בלולב ובציני הר הברזל

בנוגע למחלוקת בין רבי יהודה וחכמים בעניין לולב יבש - כאשר חכמים סוברים שלולב יבש פסול - מביא רבי יהודה ראיה לשיטתו שלולב יבש כשר: "מעשה בבני כרכין שהיו מורישין את לולביהן לבני בניהם".

רבי יהודה מלמד אותנו שאנשי הכרכים (הערים הגדולות) היו נוהגים להוריש את לולביהם מדור לדור, דבר המעיד בבירור שהשתמשו בלולבים יבשים, שכן לולב ששימש בשנה מסוימת ומועבר לדור הבא, בהכרח מתייבש בינתיים.

אך יש לדקדק בלשון המעשה שמביא רבי יהודה. הוא אינו מסתפק בכך שהלולבים היו מורשים מאב לבן, אלא מדגיש "לבני בניהם" - כלומר, מדור לדור שני. הדגשה זו אינה רק לרווחא דמילתא, אלא מבטאת עומק נוסף בשיטתו.

לשם הבנת שיטת רבי יהודה, עלינו להתבונן בדברי המשנה בסופה: "ציני הר הברזל כשרות". המשנה קובעת שלולבים הבאים מהר הברזל כשרים למצוות ארבעת המינים, למרות תכונותיהם המיוחדות. נתעמק בהבנת טיבם של לולבים אלו.

הגמרא (סוכה לב ע"א) מביאה את דברי אביי המסביר את התנאי לכשרות לולבים אלו: "לא שנו אלא שראשו של זה מגיע לצד עיקרו של זה". ציני הר הברזל היו לולבים בעלי מבנה ייחודי - העלים שלהם היו קצרים באופן משמעותי

פתח הגיהנום - כלומר, ראשית הרע והפירוד בעולם - נמצא באותה נקודה דקה שבין חיבור לפירוד, בין אחדות לנפרדות.

משמעותו העמוקה של עשן היא ביטוי להעדר - בחינה של "אין". כאשר דבר שהיה קיים ("יש") עובר תהליך של שריפה והכלה, תוצאת התהליך היא עשן המסמל את אותו דבר שהיה ואיננו עוד. עניין זה מתקשר ישירות לסוגיית ציני הר הברזל, שבה אנו מגדירים את מצב החיבור כך: "היכן שמסתיים העלה התחתון, שם מתחיל העלה העליון" (סוכה לב ע"א).

אך דא עקא, שבמציאות הגשמית אי אפשר לצמצם באופן מוחלט את נקודת המפגש. גם כאשר נראה לעין שהעלים נוגעים זה בזה בדיוק בנקודת קצה אחת, הרי שבדקות ובדקדוק קיים מרווח מסוים ביניהם. הדבר דומה לכלל הידוע בדיני ארבעת המינים: פגם הנראה לעין הוא פסול, ואילו פגם שאינו נראה לעין הרגילה - כשר.

המרווח הדק הזה שבין העלים, אף שאינו נראה לעין רגילה, הוא עניין עמוק ביותר. חז"ל אמרו: "אין בין גן עדן לגיהנום אלא כחוט השערה בלבד" (קהלת רבה ז', ט"ו). זהו בדיוק אותו "עשן", בחינת "אין", המתואר בגמרא - סימן להפרדה דקה מן הדקה בין העלים, המעידה שאין כאן חיבור מושלם אלא רק נגיעה מינימלית.

העשן הזה המופיע בין העלים מסמל את אותה נקודה עדינה שבה החיבור אינו מושלם, שבה קיים מרווח דק בין העלים. נקודה זו היא "פתחה של גיהנום" (סוכה לב ע"ב). המשמעות "פתחה של גיהנום" היא נקודת המוצא, שורש תחילתו של הגיהנום הרוחני - מקום הפירוד והנפרדות.

כידוע מדברי חז"ל, שבעה מדורים יש בגיהנום (סוטה י' ע"ב), וככל שהמדור נמצא עמוק יותר, כך הוא קשה יותר מחברו. עומק הקושי הזה מתבטא בהגברת תחושת הנפרדות והפירוד. "פתח הגיהנום" הוא אותה נקודה דקה שבה דבר שכמעט מחובר לחלוטין מתחיל להיפרד, נקודה כה דקה עד שכמעט ואי אפשר להבחין בה בעין רגילה.

הסוג השלישי של האיגוד הוא הנידון בסוגיית ציני הר הברזל. כאשר העלה התחתון אינו מלביש את העליון כראוי, יש חיסרון בשלמות האיגוד. אולם אם הוא לפחות מגיע עד לנקודת התחלתו של העלה העליון - "ראשו של זה מגיע לצד עיקרו של זה" - אזי יש כאן נקודת חיבור מינימלית המקיימת את הגדרת האיגוד, והלולב כשר.

לעומת זאת, כאשר קיים מרווח בין העלים, כך שאין נגיעה כלל ביניהם, נוצר כאן פגם מהותי בהגדרת האיגוד של הלולב. חסרון זה אינו רק חיסרון צורני אלא פגם מהותי בעצם הגדרת הלולב כחפצא של מצווה, שכל עניינו הוא האחדות והאיגוד.

הדברים מקבלים משנה תוקף כאשר נתבונן בדברי הגמרא המקשרת את ציני הר הברזל לפתחה של גיהנום: "שני תמרות יש בגיא בן הינום, ועולה עשן מביניהם, וזהו ששנינו ציני הר הברזל כשרות, זו פתחה של גיהנום" (סוכה לב ע"ב).

רש"י בפירושו מבאר שגיא בן הינום נמצא סמוך לירושלים, בעוד שבסוגיה במסכת עירובין (דף יט ע"א) משמע בתחילה שמקום זה נמצא בירושלים עצמה. בכל אופן, עצם ההשוואה בין ציני הר הברזל לפתחה של גיהנום דורשת התבוננות מעמיקה.

ציני הר הברזל מייצגים מצב שבו האיגוד אינו שלם לחלוטין. כלולב רגיל, העלה התחתון מלביש את העלה העליון באופן מושלם, יוצר חפיפה מלאה המסמלת אחדות גמורה. אחדות זו היא ביטוי לשלמות רוחנית, למצב שבו אין מקום לפירוד ולרע. לעומת זאת, בציני הר הברזל קיים מצב ביניים: העלים אינם מולבשים זה על זה בשלמות, אך בכל זאת מתקיים בהם התנאי המינימלי של "ראשו של זה מגיע לעיקרו של זה". זהו מצב שבו החיבור קיים, אך אינו מושלם - ראש העלה התחתון רק נוגע בתחילת העלה העליון, ללא הלבשה והתאחדות מלאה.

מצב ביניים זה של חיבור חלקי הוא שמקושר בגמרא לפתחה של גיהנום. יש כאן רמז עמוק:

חיות, הוא פסול.

בעומק הדברים, לדברי רבי יהודה יש שורש של חיים גם בדבר ה"מת". כמו שנאמר ביעקב אבינו "מקיש הוא לזרעו - מה זרעו בחיים, אף הוא בחיים" (תענית ה ע"ב). מצד זה, העומק של שיטת רבי יהודה הוא שאפילו במיתה מתגלים החיים. כלומר, לפי רבי יהודה במת שייך כפיתה ואיגוד (מלשון "כפות תמרים") לא רק מצד החיצוניות, אלא מצד העומק, זהו גילוי מהשורש שגם במתים יש חיים. החיים האמיתיים הם הנצחיים, והם ממשיכים להתקיים גם לאחר הסתלקות הגוף.

ג' הגדרות בשיעור היבשות בלולב

מהמבואר לעיל עולה כי לשיטת רבי יהודה, דין האיגוד בלולב הוא דין חיצוני הנלמד מהפסוק "כפות תמרים" (ויקרא כג, מ). לדעתו, לולב צריך אגד ("לולב בעי אגד"), ומאחר שהדין הוא חיצוני בלבד, לולב יבש כשר למצווה, ולכן היו מורשים אותו לבניהם ולבני בניהם. לעומת זאת, חכמים סוברים שלולב יבש פסול למצווה, אינו צריך אגד, ואינם דורשים את הלשון "כפות" כמחייבת אגידה, אלא פוסלים לולב יבש באופן פשוט.

נשאלת השאלה: מהו שיעור היבשות שבו נפסל הלולב לשיטת חכמים? בעניין זה מצינו שלוש הגדרות מרכזיות בדברי רבותינו הראשונים:

א. הגדרה לפי זמן: ישנן דעות (המובאות בפוסקים כ"ש אומרים") הקובעות כי לולב נחשב יבש לאחר שעברו עליו שנים עשר חודש מעת קטיפתו מהעץ. התוספות (סוכה לא ע"ב ד"ה "הא דאמרין") דנים בסברה זו ומביאים את המקור במסכת עבודה זרה (כט ע"ב), שם נאמר לגבי חרצנים של יין נסך שהם נחשבים יבשים ומותרים בהנאה לאחר שנים עשר חודש.

ואולם, התוספות מקשים על הגדרה זו מן האמור בגמרא (סוכה לב ע"ב) בעניין הדס יבש, שם נפסק שאם יבשו עלי ההדס אך נותרו שלושה

אף על פי כן, ציני הר הברזל כשרים מפני שבמציאות הגשמית לא נראית לעינינו נקודת ההבדלה, אלא רק שורש דשורש של הפירוד. אותו מרווח דק שבין העלים, שאינו נראה לעין רגילה, הוא הנקרא "עשן" (סוכה לב ע"ב) - ביטוי לאותו "אין" המפריד בין מציאויות שכמעט מחוברות לחלוטין.

לפי זה נבין כעת את דברי רבי יהודה שהזכרנו לעיל, שהיו מורשים לבני בניהם את לולביהם (סוכה לג ע"ב). יש להתבונן בעומק הדברים: אדם מוריש דבר לבנו רק לאחר פטירתו, שהרי "אין ירושה מחיים" (בבא בתרא קכט ע"א). ירושה מתקיימת רק משעת המוות, כאשר האדם מוריש את נכסיו לבנו.

רבי יהודה סובר שלולב שהוא מוריש לבן בנו הוא כשר, מפני שלשיטתו לולב היבש כשר (סוכה כט ע"ב). עומק שיטתו היא שאין דין של "חי" בלולב. ואף שנאמר "לא המתים יהללו י-ה" (תהלים קטו, יז), לפי רבי יהודה ניתן לומר שבמקרה ייחודי זה גם "המתים יהללו י-ה", מצד נקודה זו. כי גם הלולב שהיה של האב, אף שהוא בבחינת "מת" (יבש), בנו משתמש בו לקיים את המצווה, והרי הוא קיבל אותו בירושה ממת.

דבר זה מתחבר עם הפסוק "לא ימוש מפך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך" (ישעיה נט, כא), וכדברי חז"ל הידועים: "כיון שיש שלושה דורות, תורה מחזרת על אכסניה שלה" (בבא מציעא פה ע"א). שלושה דורות הם בחינת החיבור המושלם, כמו כל איגוד שאנו מוצאים בתורה שהוא מתקיים בשלושה (סוכה יג ע"א).

לפי רבי יהודה יכול להיות איגוד ושלמות גם בדבר שהוא בבחינת "מת". אף כאשר האבא והסבא כבר אינם בחיים, והנכד משתמש באותו לולב שהורישו לו, יש כאן כוח אחר של איגוד המתגלה - איגוד שחוצה את גבולות החיים והמוות.

לעומת זאת, לדברי חכמים הסוברים שלולב היבש פסול, האיגוד המאגד את הדבר הוא דווקא נקודת החיות שבו. עד כמה שיש בלולב נקודת חיות, הוא כשר; וכאשר אין בו נקודת

שורש הגדרה זו מבוסס על מספר מקורות העוסקים במשמעות של תקופת שנים עשר חודש כגבול המבדיל בין חיים למוות במובן מסוים. חז"ל קבעו כי "גזירה על המת שישתכח מן הלב לאחר שנים עשר חודש" (ברכות נח ע"ב). בהקשר זה, מי שלא ראה את חברו במשך שנים עשר חודש ופגש בו לאחר מכן, מברך "ברוך מחיה המתים" (ברכות נח ע"ב). כלומר, תקופה של שנים עשר חודש יוצרת שינוי מהותי בהגדרת החיות והקיום.

עומק העניין הוא שמבחינת ההלכה, תקופת שנים עשר חודש מהווה הגדרה מהותית של מעבר מחיים למצב של היעדר. לפיכך, שנים עשר חודש נעשים לגבול המגדיר את מושג היושב - היפך החיות. כשם שכתוב "לא המתים יהללו י-ה" (תהלים קטו, יז), כך גם הלולב היבש אינו יכול לשמש למצוות הלל והודאה.

הסברה העמוקה מאחורי הגדרה זו היא שכל עוד לא עברו שנים עשר חודש, המת עדיין קשור במידת מה לעולם החיים דרך הזיכרון. הזיכרון מהווה חיבור ממשי בין העולמות, ולכן לא נאמר עדיין באופן מוחלט "המוות יפריד ביני ובינך" (מעין הפסוק ברות א, יז). אמנם המת אינו קיים, אך הזיכרון החי שלו בלב הסובבים אותו מהווה סוג של המשכיות וחיבור. זו הסיבה שהירושלמי (ברכות פ"ב ה"ח) מציין שהמת משתכח רק לאחר שנים עשר חודש - כי אז נקטע לגמרי החיבור בין עולם החיים לעולם המתים.

לאור זאת, ניתן להבין את הגדרת הלולב היבש: כשם שהמוות הוא מצב של פירוד וניתוק, כך גם הלולב לאחר שנים עשר חודש מאבד את חיותו המקורית ונחשב כמנותק ממקור החיות שלו. מבחינה הלכתית, הגדרת החיות היא למעשה הגדרה של חיבור והתקשרות, בעוד שהגדרת המוות והיובש היא פירוד וניתוק. תוך שנים עשר חודש הפירוד אינו מוחלט, ורק לאחר מכן נוצר פירוד גמור.

ההגדרה השנייה של יבשות, לפי שיטת התוספות (סוכה כט ע"ב ד"ה "יבש"), מתבססת על הסוגיה במסכת בכורות (דף כה ע"ב), שם נקבע

בדים לחים, ההדס כשר למצווה. טענתם היא שאם היבשות היתה תלויה אך ורק בזמן קבוע של שנים עשר חודש, לא היה מקום לחלק בין חלקים שונים של אותו הדס (שכולו נקטף באותו זמן). כלומר, מהדין בהדס מוכח שההגדרה של יבשות אינה יכולה להיות תלויה בזמן בלבד, אלא היא נקבעת לפי המצב הנוכחי של הצמח.

ב. הגדרה לפי מצב הצמח: התוספות מביאים הגדרה אחרת ליבשות, המבוססת על הסוגיה במסכת בכורות (פרק "על אלו מומין", דף לו ע"א). שם מובאים דבריו של רבי יוסי בן המשולם הקובע כי אופן של בכור בהמה נחשבת יבשה רק "כשתהא נפרכת בציפורן". הגדרה זו משמעותית להלכות מומים בבכור, שכן אם נמצא מום באופן הבכור, הוא נפסל מהקרבה ומותר לשוחטו.

התוספות לומדים מכאן עיקרון כללי לגבי הגדרת יבשות בהלכה - יבשות אינה נקבעת על פי פרק זמן שחלף, אלא על פי מצבו הנוכחי של החפץ הנבדק. כאשר מגרדים את הלולב בציפורן והוא מתפורר ונפרך תחת הגירוד, זוהי הוכחה מובהקת שאיבד את לחותו הטבעית ונחשב ליבש לעניין הלכות ארבעת המינים.

(יש לציין שבמסכת פרה ישנה מחלוקת נגמים בעניין זה, כפי שהראשונים כבר מעירים, אך אין צורך להיכנס לעומק מחלוקת זו במסגרת דיוננו).

ג. הגדרה לפי מראה: - התוספות, הראב"ד והרא"ש מביאים הגדרה שלישית, לפיה לולב נחשב יבש כאשר צבעו משתנה מירוק ללבן. כלומר, השינוי בגוון הלולב מעיד על יבשותו. **להלכה**, השולחן ערוך פסק כהגדרה השנייה, שיבשות נמדדת לפי "שתהא נפרכת בציפורן". אמנם הרמ"א הקל בזה מפני שבזמנו ובמקומו לא היו מצויים לולבים לחים כל כך.

כעת נעמיק להבין כל אחת מההגדרות שהובאו בסוגיית "יבש".

הגישה הראשונה שהזכרנו מגדירה יבשות על פי פרק זמן - שנים עשר חודש. עלינו להבין שהגדרה זו נוגעת למהות עמוקה של מושג הזמן והחיים בהלכה.

של "נקטם ראשו" ומציגים שני פירושים אפשריים: האם הפסול מתייחס דווקא לקטימת העלה האמצעי (או שני העלים האמצעיים, כפי שהיה מצוי בלולים בתקופתם שהיו בעלי שתי "תיומות"), או שמא הפסול חל על קטימת כלל העלים העליונים. התוספות מותירים שאלה זו בספק ומציגים את שני הצדדים כאפשרויות בהבנת דברי המשנה.

מחלוקת זו מבטאת שאלה מהותית יותר - מהו עיקר הגדרת ה"לולב" מבחינה הלכתית: האם ה"לולב" מוגדר בעיקר על-ידי העלים, או שמא על-ידי השדרה המרכזית. שאלה זו נוגעת לכל פסולי הלולב המוזכרים במשנה, ובהם גם פסול "יבש" שבו עסקנו לעיל, ומשפיעה על אופן הבנת הלכות רבות בדיני ארבעת המינים.

שיטת הראב"ד (כפי שמוצא ברא"ש, סוכה פרק ג' סימן ט"ו) מבדילה את עצמה משאר הראשונים בהבנת פסולי הלולב. לפי הראב"ד, דיני "נקטם" ו"יבש" אינם מתייחסים לעלי הלולב, אלא לשדרה המרכזית בלבד. הרמ"א פסק כשיטה זו להלכה (אורח חיים סימן תרמ"ה סעיף ו'), בעוד שמרן השולחן ערוך השמיט הלכה זו מפסקיו.

נקודת המוצא לדיון זה נמצאת במשנה במסכת סוכה (לכ ע"א) הקובעת: "לולב שיש בו שלושה טפחים כדי לנענע בו, כשר". בהמשך, הגמרא מבארת שישנו שיעור נוסף - טפח מעבר לשלושת הטפחים הבסיסיים. כך נאמר בגמרא: "אמר רבי יהודה אמר שמואל: שיעור הדס וערבה שלושה טפחים, ולולב ארבעה, כדי שיהיה לולב יוצא מן ההדס טפח. ורב פרנך אמר רבי יוחנן: שדרו של לולב צריך שיהיה יוצא מן ההדס טפח" (סוכה לב ע"ב).

מדברי הגמרא עולה שישנה הסכמה כללית שהלולב צריך לבלוט טפח מעל ההדס והערבה. אולם קיימת מחלוקת בין האמוראים: מהו החלק שצריך לבלוט באותו טפח? האם מדובר בשדרת הלולב (עמוד התווך המרכזי) כשיטת רבי יוחנן, או שמא מדובר בעלי הלולב העליונים כשיטת שמואל?

(בהבנת טבע הלולב, יש להדגיש כי על פי דרך הטבע, עלי הלולב תמיד גבוהים יותר מהשדרה המרכזית - הם צומחים

המדד "עד שתהא נפרכת בציפורן". עלינו להתבונן בעומק הגדרה זו ולהבין את משמעותה המהותית.

השאלה המתבקשת היא: מדוע דווקא הפריכות היא המדד ליבשות? התשובה נעוצה במהות החיות עצמה - דבר חי מאופיין באחדות ובחיבור בין חלקיו השונים. כח החיות יוצר לכידות והתאחדות של כל הרכיבים.

כאשר הלולב מתייבש, הוא מאבד את נקודת החיות הפנימית שלו, וכתוצאה מכך נעלם הכוח המלכד והמאחד את חלקיו. לכן, כאשר לולב נפרך בציפורן, זהו סימן מובהק שאיבד את חיותו הפנימית. בלולב חי, לעומת זאת, ישנה התנגדות לפריכה בשל כוח החיבור הפנימי השורר בין חלקיו.

ההבחנה השלישית מבוססת על שיטת הראב"ד, הקובעת כי כאשר הלולב משנה את צבעו מירקרקות ללבנונית, הוא נחשב יבש ופסול למצווה. ישנם ארבעה יסודות בסיסיים: לבן, אדום, ירוק ותכלת. הירוק מהווה נקודת איחוד בין הצבעים האחרים.

כאשר הלולב מאבד את צבעו הירוק והופך ללבן, אין זה רק שינוי חיצוני בגוון, אלא ביטוי לשינוי מהותי פנימי. הירקרקות מסמלת חיות וצמיחה, ואילו הלבנונית במקרה זה מסמלת את אובדן החיות הפנימית.

בעומק העניין, הצבע הירוק מבטא את כוח האיחוד והאיגוד בבריאה, משלב בתוכו תכונות של צבעים אחרים. לפיכך, כאשר הלולב מאבד את ירקרקותו הטבעית, הוא מאבד את כוח האיגוד והאיחוד שבו.

מהו עיקר הלולב: השדרה או העלים?

עד כה התבארו דברי שיטת חכמים, הקובעים כי לולב היבש פסול למצווה. המשנה בסוכה (כט ע"ב) מפרטת מספר פסולים נוספים בלולב: "נקטם ראשו, נפרצו עליו, נחלקה התיומת - פסול".

התוספות (סוכה כט ע"ב ד"ה "נקטם") דנים בפסול

מאגדת את העלים, מתקיים איגוד שכולל את כל חלקי הלולב - הן את השדרה עצמה והן את העלים הצומחים ממנה.

חשוב להדגיש כי הכוח המאגד מעצם טבעו אינו יכול להיות העלים עצמם, שהרי הם הדבר המתאגד. הכוח המאגד הוא בהכרח השדרה, שהיא הבסיס והיסוד שממנו צומחים העלים ובו הם מעוגנים.

שורש מחלוקת זו נעוץ למעשה במחלוקת בין רבנן לרבי יהודה בעניין אגד הלולב (סוכה לג ע"א). לפי רבנן הסוברים ש"לולב אין צריך אגד", הרי שכוח האיגוד הפנימי שבלולב עצמו - כוח החיות הטבעי - הוא המהותי, וכוח זה נעוץ בשדרה המרכזית. לעומת זאת, לשיטת רבי יהודה הסובר ש"לולב צריך אגד" ומצריך איגוד חיצוני, אנו מתמקדים בכוח החיצוני של מה שנאגד בפועל, וזהו הכוח המושרש בעלים.

נמצא שהכוח הפנימי של הלולב מתחלק לשני חלקים יסודיים: השדרה שבלולב והעלים שבלולב. השדרה היא המקור והשורש שממנו נובע כוח האיגוד, ואילו העלים הם החלק המתאגד, בהם מתבצע האיגוד בפועל. העלים משקפים את התוצאה הנראית לעין של פעולת האיגוד, אך אינם הכוח המאגד עצמו.

מחלוקת זו משתקפת בהמשך הדורות במחלוקת שמואל ורבי יוחנן (סוכה לב ע"ב), ולאחר מכן במחלוקת הראב"ד (הלכות לולב ח, א) והרא"ש (סוכה פ"ג סי' טו) ורוב הראשונים שפסקו כרא"ש. שורש המחלוקת נוגע להגדרה היסודית: האם אנו מגדירים את הלולב בעיקר על פי השדרה המרכזית, או שמא עיקר הגדרתו היא העלים הצומחים ממנה.

במילים אחרות, כאשר אנו עוסקים בסוגיית האיגוד בלולב, יש לבחון שני צדדים: מחד, מהו מקור הכוח המאגד ושורשו, ומאידך, מהי התוצאה הנראית של האיגוד בפועל. נקודת המחלוקת היסודית היא האם עיקר ההתייחסות היא אל שורש כוח האיגוד - היינו המקור הפנימי ממנו נובע האיגוד, או שמא העיקר הוא התוצאה הגלויה והמוחשית - הדברים המאוגדים עצמם.

כלפי מעלה. זאת בשונה מההדס והערבה, שכפי שמציין הרא"ש, העלים בהם אינם תמיד גבוהים יותר מהגבעול המרכזי, ולעתים אף נטים כלפי מטה).

נמצאת בפנינו מחלוקת יסודית בגמרא בין שתי שיטות מרכזיות. שיטת שמואל קובעת כי שיעור הדס וערבה הוא שלושה טפחים, ואילו שיעור הלולב הוא ארבעה טפחים, כאשר הטפח הנוסף (היתר) מתייחס לעלי הלולב הבולטים מעל ההדס והערבה. לעומתו, שיטת רבי יוחנן מדגישה כי הטפח הנוסף צריך להיות בשדרת הלולב עצמה (סוכה לב ע"ב). מתוך מחלוקת זו הסיק הראב"ש (סוכה פרק ג' סימן ט"ו) ראייה כנגד שיטת הראב"ד, שכן לשון "לולב" בסתמא מתייחסת לעלים ולא לשדרה המרכזית.

בהעמקה יותר, שורש המחלוקת בין הראב"ד והרא"ש נוגע להגדרה היסודית של מהות הלולב מבחינה הלכתית: האם עיקר הגדרת ה"לולב" היא העלים היוצאים מן השדרה, או שמא השדרה המרכזית היא העיקר? לפי שיטת שמואל, הטפח שצריך לבלוט מעל ההדס והערבה הוא העלים העליונים, ואילו לפי רבי יוחנן, הטפח שצריך לבלוט הוא השדרה עצמה.

כעת נעמיק בבחינת מחלוקת הראשונים זו. שורש הדיון טמון בהבנה מהותית של תפקיד הלולב במערכת ארבעת המינים.

כפי שנתבאר לעיל, אחד מתפקידי המרכזיים של הלולב הוא כוח האיגוד - הלולב אוגד את ההדס ואת הערבה בתוך מצוות ארבעת המינים. אולם, כאשר מתבוננים בלולב עצמו, מוצאים שגם בו עצמו קיים מבנה של איגוד פנימי - העלים מצד ימין והעלים מצד שמאל נאגדים יחדיו באמצעות השדרה המרכזית. כלומר, שורש האיגוד של הלולב כלפי המינים האחרים נובע מן האיגוד הפנימי שבלולב עצמו.

כאשר בוחנים את מבנה הלולב, ניתן להבחין בשני מרכיבים מרכזיים: השדרה המרכזית והעלים הצומחים ממנה. במערכת זו יש להבחין בין שני כוחות: הכוח המאגד, והדבר המתאגד. השדרה היא הכוח שממנו נובע האיגוד, ואילו העלים הם מה שמתאגד בפועל. כאשר השדרה

בארבעת המינים, שאינו נובע מדין "ואנוהו" כלל.

ההשלכה המעשית של מחלוקת זו נוגעת להבנת מהותו ותכליתו של האיגוד בארבעת המינים. לפי שיטת תוספות, שהדר הוא דין עצמאי שנאמר במפורש באתרוג ומשם נלמד לשאר המינים, הרי שהאיגוד מכון כלפי איחוד ארבעת המינים עצמם, המסמלים את ארבעת הסוגים בכנסת ישראל. לפי הבנה זו, תכלית האיגוד היא לחבר את כל חלקי עם ישראל יחדיו. **אולם** לשיטת רש"י, שהדר הוא מדין "ואנוהו", עלינו להתבונן במשמעות העמוקה של "ואנוהו". בגמרא בשבת (קלג ע"ב) מובאות שתי דרשות למילה זו: האחת - "התנאה לפניו במצוות", כלומר לעשות מצוות באופן מהודר (טלית נאה, ציצית נאה, ספר תורה נאה וכו'). והשנייה - "אני והוא, הוי דומה לו", כלומר להידמות לקדוש ברוך הוא במידותיו ("מה הוא רחום אף אתה רחום, מה הוא חנון אף אתה חנון").

לפי הדרשה השנייה, עניינו של "ואנוהו" אינו רק בהידור חיצוני של המצווה, אלא בחיבור והתדמות עמוקה של האדם לבוראו. לפי זה, כאשר רש"י מבאר שפסול יבש הוא מדין "ואנוהו", הרי שמדובר על איגוד מסוג אחר לגמרי - איגוד של הנברא עם הקדוש ברוך הוא. זוהי סוגיה עמוקה יותר של איחוד, לא רק בין חלקי עם ישראל לבין עצמם, אלא בין כנסת ישראל כולה לבין אביה שבשמים.

וכפי שמוכר במדרש איכה על הפסוק "ותצא מבית ציון כל הודה והדרה" (איכה א, ו), ש"הדרה" מתייחס לקדוש ברוך הוא עצמו. הקב"ה הוא בחינת "הדר", וכאשר עם ישראל מתרחק מהקב"ה, יוצא ממנו ההדר הזה. ההידור שנלמד מהפסוק "זה א-לי ואנוהו" נושא בקרבו משמעות עמוקה יותר מאשר יופי חיצוני גרידא. חז"ל דרשו "ואנוהו" - "אני והוא", כלומר, להידמות לקדוש ברוך הוא ולהתאחד עמו. מכוח הבנה זו, דין האיגוד בארבעת המינים הוא ביטוי סמלי לאיחוד ולהתקשרות של עם ישראל עם בוראם. **בעומק העניין**, גם חכמים שלומדים שיש דין

פנימיות האיחוד - גילוי הכוח מאגד

להבהרת העניין, נתבונן במשמעותם העמוקה של ארבעת המינים. כפי שמבאר בדברי חז"ל (ויקרא רבה ל, יב), ארבעת המינים מסמלים ארבעה סוגים בכנסת ישראל: האתרוג - בעל טעם וריח, מסמל את אלו שיש בהם תורה ומעשים טובים; הלולב - בעל טעם בלי ריח, מסמל את בעלי התורה; ההדס - בעל ריח בלי טעם, מסמל את בעלי המעשים הטובים; והערבה - חסרת טעם וריח, מסמלת את אלו שאין בהם לא תורה ולא מעשים טובים.

נשאלת השאלה: מהי התכלית העמוקה של איגוד ארבעת המינים? במבט שטחי, התכלית היא עצם האיגוד - שכל חלקי עם ישראל יהיו מאוחדים. אולם במבט עמוק יותר, התכלית איננה רק האיגוד החיצוני, אלא גילוי הכוח הפנימי המאחד את כולם. אם נגלה את הכוח הפנימי המאחד, ממילא יתאחדו כל החלקים.

התפיסה החיצונית רואה את עניין האחדות כגילוי של אהבת ישראל וערכות הדדית שבה כולם מחוברים יחדיו. אך התפיסה הפנימית והעמוקה יותר מבינה שהתכלית האמיתית היא גילוי השורש המאחד, הכוח האלוקי הפנימי שממנו נובע האיחוד של כל חלקי ישראל.

כדי להבין מהו הכוח המאחד את כולם, עלינו לחזור לנקודה היסודית שהזכרנו בתחילת דברינו. ראינו מחלוקת עקרונית בין רש"י לתוספות בנוגע לטעם פסול לולב יבש. לשיטת רש"י, הטעם לפסול הוא מדין "זה א-לי ואנוהו" (שמות טו, ב), דהיינו שהמצווה צריכה להיות מהודרת ונאה. לעומת זאת, תוספות מבארים שהטעם לפסול הוא מדין "הדר", כפי שמפורש בגמרא, שלולב הוקש לאתרוג שנאמר בו "פרי עץ הדר" (ויקרא כג, מ).

הבדל זה משקף הבנה עמוקה בגדרי המצווה. לפי דברי רש"י, ה"הדר" הוא פרט ודין ב"ואנוהו" - כלומר, ההידור הוא חלק מהחיות הכללי לקיים מצוות באופן נאה ומהודר. לעומת זאת, לפי תוספות, ה"הדר" הוא דין עצמאי ומהותי

מקום הנקרא "ציני הר הברזל", שבו צומחים שני דקלים ובאמצע ביניהם עולה עשן, המסמל את פתחה של גיהנום. דימוי זה ממחיש את הסכנה שבפירוד והניתוק. מצוות הלולב, בהיותה "כפות תמרים", באה למנוע פירוד זה על ידי כפיתה וחבור. הגמרא מבררת מדוע נבחר הלולב דווקא בשלב התפתחות מסוים: לא לפני שהתפצלו העלים, כי אז "אינו מתפרד" ואין צורך בכפיתה, ולא אחרי שגדל לגמרי, כי אז "אינו בר כפיתה" - אי אפשר לחברו שוב.

מכאן למדים אנו יסוד עמוק בשיטת רבי יהודה: האיגוד והאחדות צריכים להתקיים דווקא במקום שיש אפשרות לפירוד. לולב ראוי למצווה הוא זה שיש בו שני מרכיבים הכרחיים: גם היכולת להתפרד, וגם האפשרות להיכפת ולהתאחד. זוהי משמעות עמוקה המתאימה לעם ישראל, שלמרות הפירוים והמחלוקות שביניהם, יש בהם את היכולת להתאחד ולהתקשר זה לזה ולבוראם.

כלומר, עומק שיטת רבי יהודה, שנקודת החיבור היא באותו מקום שהיא באה לידי פירוד, זה אותה הבחנה שישאל עצמם יכול להיות בהם הבחנה של דלטורים ביניהם, דבר המפריד ביניהם, ומצד אותו כוח של דבר המפריד ביניהם, יש לנו דין לבוא ולאגוד אותם. ולכן בין אותם שני תמרים יש את פתחה של גיהנום, אותה נקודת שורש שבאה להפריד, ועל זה דייקא נאמר כפות תמרים, תקשור את הדבר ותחבר אותו שלא יהיה נקודת פירוד. זה מצוות האיגוד, זה בדיקת שיטת רבי יהודה.

בניגוד לשיטת רבי יהודה, לפי שיטת חכמים שורש נקודת האיגוד הוא במה שישאל מאוגדים לקדוש ברוך הוא. כאשר עם ישראל מחוברים לבוראם, מתגלה נקודה פנימית של חיות אמיתית, המתבטאת בלולב שהוא בבחינת חיים.

יש להבחין בין שני סוגי "חיים": האדם נקרא "חי" רק ביחס להפכו - המוות. משמעות החיים באדם מובנת רק מתוך קיומו של המוות. לעומת זאת, הקדוש ברוך הוא מכונה "חי החיים", לא

של אגד בארבעת המינים אינם סוברים שהאגד מעכב את כשרות המצווה. לשיטתם, דין האגד עניינו רק הידור מצווה בלבד, והוא נובע מהפסוק "זה א-לי ואנוהו".

הבחנה של "ואנוהו", שהיא שורש דין ה"הדר" בארבעת המינים, מבטאת את החיות הנמשכת מהדבקות בבורא, כמאמר הכתוב "ואתם הדבקים בה' אלוקיכם חיים כולכם היום" (דברים ד, ד). כאשר ישראל מתדבקים ב"חי החיים", הם זוכים לחיות אמיתית. לכן, האיגוד הוא ביטוי לחיבור כלפי הקדוש ברוך הוא, שהוא נקרא "הדר" כמובא במדרשים (איכה רבה א, ו), ו"ואנוהו" מבטא את ההידמות אליו.

מחלוקת רבי יהודה וחכמים בעניין איחוד עם ישראל

המדרשים הקדושים מלמדים אותנו שארבעת המינים מסמלים את הקדוש ברוך הוא עצמו. כפי שנאמר במדרש (ויקרא רבה ל, ט): "פרי עץ הדר - זה הקדוש ברוך הוא... כפות תמרים - זה הקדוש ברוך הוא... וענף עץ עבות - זה הקדוש ברוך הוא... וערבי נחל - זה הקדוש ברוך הוא". בהתאם לכך, עלינו להתבונן בעומק משמעות דין האיגוד בארבעת המינים: אם המינים עצמם מסמלים את הבורא יתברך, הרי שאיגודם מבטא את התקשרות הנברא אל בוראו. זהו העומק המיוחד של מצוות ארבעת המינים - לא רק איחוד בין חלקי עם ישראל, אלא התקשרות הנשמה היהודית אל מקורה האלוהי.

לפי דעת רבי יהודה, ניתן לראות את עומק מצוות הלולב בביטוי "כפות תמרים" (ויקרא כג, מ). המילה "כפות" מרמזת על פעולת הכפיתה והקשירה, המבטאת את החיבור והאיחוד שבמצווה. הגמרא בסוכה (דף לב ע"א) מסבירה שיש משמעות מיוחדת לבחירה בלולב דווקא: הלולב הוא בשלב התפתחות שבו העלים עדיין מחוברים יחדיו, אך יש בהם פוטנציאל להתפרד. **וכפי** שהזכרנו לעיל את דברי חז"ל (סוכה לב ע"ב) המביאים דימוי עמוק לעניין זה, ומתארים

שתי הבחנות יסודיות בלולב: פנימיות הלולב וחיצוניות הלולב. לפי שיטת חכמים, פנימיות הלולב מאוגדת מעצם טבעה מכוח החיות האלוקית המתגלה בקרבו. חיות זו אינה רק ביטוי לאיגוד של ישראל בינם לבין עצמם, אלא היא מבטאת את שורש החיות של הקדוש ברוך הוא עצמו, אשר בהשתלשלות העולמות מתגלה בעם ישראל. כאשר חיות זו מאירה, מתגלה הקשר המהותי של ישראל לאביהם שבשמים, וכתוצאה מכך מתגלה גם החיבור הפנימי בין ישראל לבין עצמם.

לעומת זאת, שיטת רבי יהודה מדגישה את ההתגלות החיצונית של הלולב. ה"כפות" - מלשון כפיתה וחיבור - מסמל את החיבור הנדרש דווקא במקום שיש פוטנציאל לפירוד. יש להרחיב בעניין זה, שהרי דין "הדר" לא נאמר בפירוש בלולב, אלא באתרוג, כנזכר לעיל. וכידוע יש קשר בין עניין ההידור ל"הדר", שמיני מבין שמונת המלכים המוזכרים בפרשת וישלח, שהיה היחיד שהתקיים ולא מת. "הדר" מסמל נקודת החיות המתגלה בארבעת המינים. ניתן לזהות שלושה ביטויים שונים של חיות בארבעת המינים: א. חיות בבחינת "הדר" באתרוג. ב. חיות בבחינת לולב, שבגימטריא - "חיים". ג. חיות בבחינת הדס, שעם הכולל עולה לגימטריה של "חיים". בעזרת ה' נרחיב עוד בסוגיה זו בהמשך.

מתוך יחס להיפך, חס ושלום, שהרי אין אצלו מושג של מוות או היעדר. זוהי חיות מוחלטת, שאינה תלויה בשום דבר.

ולכן אנו מוצאים שתי הגדרות שונות למהות החיים שבלולב: לרבי יהודה, החיים שבלולב מוגדרים ביחס לניגודם - "פתחה של גיהנום" המוזכר בגמרא (סוכה לב ע"ב). זוהי חיות המוגדרת מכך שיש מוות, ולכן האיגוד נדרש דווקא במקום שיש אפשרות לפירוד. לעומת זאת, לפי חכמים, הלולב מבטא חיות אלוקית עצמית שאינה תלויה בניגודה. זהו "חי כחי" - חיות מצד עצמה, ללא יחס להיפך.

ההבדל הזה מבטא את שורש הגילוי של אחדות ישראל עם אביהם שבשמים. לפי חכמים, שורש הגילוי של האיגוד אינו רק לראות שישאל מאוגדים זה עם זה, אלא לגלות את שורש נקודת החיות האלוקית שאין בה הבחנה של מוות כלל. ומתוך כך, האיגוד אינו פעולה חיצונית אלא תוצאה ממילא של התגלות החיות האלוקית.

דבר זה דומה לעניין "הארון נושא את נושאו" (סוטה לה ע"א) - כאשר מתגלה הקדוש ברוך הוא בנקודת האיגוד, מתגלה החיות האלוקית, וממילא הכל מאוגד מאליו. מצד הנכרא, שיכול להרגיש נפרד מבוראו, יש צורך באיגוד פעיל - לחבר את עצמו לקדוש ברוך הוא. אך מצד הבורא יתברך, אין שום דבר שמבדיל באמת, ולכן האיגוד קיים ממילא, כי "מלוא כל הארץ כבודו" (ישעיהו ו, ג).

זהו אפוא עומק המחלוקת בין רבנן לרבי יהודה בעניין הלולב. כפי שהרחבנו לעיל, ישנן

אוצר האותיות

הדר - אושפיזין

ג' מהלכים בענין הדר

באילנו משנה לשנה. ופירש רש"י (ד"ה הדר): 'והיא היא דרבי, אלא במשמעותא פליגי, מר דריש ליה לשון של דיר, ומר דריש ליה לשון של דירה'.

עוד אמרו שם: 'בן עזאי אומר, אל תקרי הדר אלא הדור [או אידור, לגרסה אחרת] שכן בלשון יווני קורין למים הדור [וי"ג אידור], ואיזו היא שגדל על כל מים הוי אומר זה אתרוג'. ע"כ.

נמצאו לפנינו שלושה מהלכים בשורש ענין הדר, או דהוי מלשון דיר, או שהוא מלשון דירה. ולדעת בן עזאי הוי הדר מלשון מים, כי האתרוג גדל על כל מים.

והנה ענין הדר נאמר להדיא בתורה לגבי האתרוג, וחז"ל (סוכה לא: וראה ריטב"א שם כט:) למדו מן ההיקש שגם בלולב ובשאר מינים יש דין הדר.

במסכת סוכה (לה). נחתי חז"ל לברר מאי דכתיב 'פרי עץ הדר', באיזה פרי קא מיירי. ודרשו שם כמה דרשות לבאר לשון הדר. וזה לשונם: 'רבי אומר, אל תקרי הדר אלא הדיר, מה דיר זה יש בו גדולים וקטנים, תמימים ובעלי מומים, הכא נמי האתרוג יש בו גדולים וקטנים, תמימים ובעלי מומים'. ומקשינן, 'אטו שאר פירות לית בהו גדולים וקטנים, תמימים ובעלי מומים, אלא הכי קאמר, עד שבאים קטנים, עדיין גדולים קיימים'. ופירש רש"י (ד"ה הכי): 'כלומר, האי גדולים וקטנים לאו של שנה אחת קאמר, אלא גדולים של אשתקד וקטנים של שנה זו, שהאתרוג דר וגדל באילנו שתיים ושלוש שנים, וכשבאים וחונטין של עכשיו עדיין גדולים דאשתקד קיימים בו'.

'רבי אבהו אמר, אל תקרי הדר, אלא דבר שדר

הדר הסוכה

בדקות נאמר 'צא מדירת קבע ושב בדירת ארעיק, היינו מדירת הקבע בעולם העליון.

יש לנו א"כ להתבונן איפה מתגלה בשבעת הרועים גילוי של הדר. כי כל אחד ואחד מהם בבואו לדור בסוכה מביא עמו כוח של הדר, וכל אחד לפי מהותו וענינו בחלק ההדר שבא מגלה ענין זה בהיכנסו תחת צל סוכה. ונבוא לפרט הדברים בכל שבעת הרועים, איש על דגלו.

והנה גבי הסוכה לא מצינו שיש בה ענין הדר, אבל אמרו חז"ל (סוכה ב). 'בסכת תשבו שבעת ימים, אמרה תורה כל שבעת הימים צא מדירת קבע ושב בדירת עראי', ונקטו במצות ישיבת סוכה לשון דירה, הרי שבעומק יש בסוכה ענין 'הדר', כי הוא מלשון 'דירה'.

וכשדירים בסוכה יש בו ענין של הדר. כל הוויתתה של הסוכה אינו אלא מציאות של דירת ארעי, כלומר הדר של ארעי. אך לאמיתו של דבר, אנו איננו מקיימים בשלימות את היציאה מדירת קבע לדירת ארעי, כי גם ביתנו הקבוע בעולם הזה אינו אלא דירת ארעי אליבא דאמת, ואינו קבע גמור. אלא עיקר הגילוי שמתגלה בענין היציאה מדירת קבע והישיבה בדירת ארעי, הם שבעת האושפיזין שמגיעים ממקום הקבע בעולם העליון, ויורדים למקום הסוכה שהיא דירת ארעי. ועליהם

א - אברהם אבינו

הדר הוא מים ששורשם במידת החסד, אברהם, והסוכה נגד ענני כבוד שעשויים ממים

מידתו של אברהם אבינו היא חסד כידוע, וכלשון הפסוק (מיכה ז, כ) 'חסד לאברהם'. ומידת החסד שייכת להדר, כדכתיב (תהלים קמט, ט) 'הדר הוא לכל חסידיו', הדר לאברהם שהוא איש החסד. אצל אברהם כתוב (בראשית יח, ד) 'יוקח נא מעט מים ורחצו רגליכם', כי המים מורים על החסד (זהר פנחס רנה. ברע"מ), ואברהם איש החסד מורה לאורחיו לרחוץ את רגליהם במים, כי המים הם הגילוי של חסדו ושורש מידתו.

ולפי דברי הגמרא 'אל תקרי הדר אלא הידור, שכן בלשון יוני קורין למים הידור', נמצא שאברהם אבינו איש החסד באמרו 'יוקח נא מעט מים', כוונתו היא יוקח נא מעט הידור, שכן מים נקראים הידור. וכאילו אמר הכתוב יוקח נא מעט הדר. ושם אמר 'מעט מים', כי דימה שמדבר אל ערביים שמשתחוים לאבק שברגליהם, והם יקחו מעט מים. אבל כאן במדרגת הסוכה הוי כאתרוג שגדל "על כל מים", ריבוי של מים.

ונחלקו חז"ל במהות הסוכה (סוכה יא:), לחד מ"ד היו במדבר סוכות ממש, ולחד מ"ד ענני כבוד היו. וענני כבוד היינו המים, כי העננים עשויים מים. וכל הסוכה על שם הסכך היא קרויה, והסכך הוא ענני כבוד העשויים ממים, נמצא שאינם "מעט מים" אלא כל הסוכה כולה היא מציאות של מים. וזה עומק הגילוי של אברהם אבינו, שהסוכה היא במדרגת הדר, במדרגת מים.

שורש כל הבריאה הוא במידת החסד שנעשית עם התחתונים, כמים שיוורדים למקום נמוך

עומק הדברים הוא, טבע המים הוא שיוורדים ממקום גבוה אל הנמוך, כמאמר חז"ל (תענית ז.) 'מה מים מניחים מקום גבוה והולכין למקום נמוך, אף דברי תורה כן' וכו'. והרי זו תכלית כל הבריאה כנודע, כמ"ש (תנחומא נשא טז) 'נתאוו הקדוש ברוך הוא להיות לו דירה בתחתונים'. וכתיב (תהלים פט, ג) 'כי אמרתי עולם חסד יבנה', העולם נברא במידת

החסד, חס"ד הוא נוטריקון חס-דל כדאיתא (ראה תיקון"ז טז:), היינו שהשית"ת חס על הדל, ומשפיע לתחתון, לשפל, למי שנמצא במקום נמוך. ומכח זאת נבראה הבריאה כולה.

וזוה ביאור דרשת חז"ל הידועה עה"פ (בראשית ב, ד) 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם', ודרשו (ב"ר יב, ט) 'אל תקרי בהבראם אלא באברהם', כלומר שעל ידי מידת אברהם נברא העולם, כי נתאוו הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים ובשפלים, שזה נובע ממידת החסד היורדת למקום נמוך, כטעם חס-דל וכמשנ"ת.

אם כן, כל שורש מציאות ההדר שמתגלה בבריאה תלוי בענין 'נתאוו הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים'. כי קודם שנברא העולם היה הוא ושמנו אחד (זו"ח בראשית ה.), היה הוא ושמנו לבדו (פרקי דר"א פ"ג), יתברך שמו שאין לו סוף. ומה שנתחדש בבריאה היא תוספת, שענינה ותמציתה הוא 'הדר' שמתגלה על ידי דירתו ית' בתחתונים.

מקום הגילוי של דירתו ית' בתחתונים הוא בסוכה, ולכן יש בה הדר מלשון דירה

ומעתה פש גבן לבאר איפה מקום הגילוי הזה של דירתו ית' בתחתונים. ובכלליות נימא שהמקום לגילוי זה הוא בבית המקדש. וכשנרחיב הדברים אפ"ל שגילוי זה מקומו גם בסוכה, כי היא בית מקודש לשמו, כמאמר חז"ל (סוכה ט.) 'כשם ששם שמיים חל על החגיגה כך חל על הסוכה', כי ענין 'נתאוו הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים' מתגלה במצוות הסוכה. לבד מכך ששבעת הרועים באים לסוכה, שם שמיים שורה בסוכה. 'נתאוו הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים' זהו שם שמיים ששורה על הסוכה.

ונתבאר שעיקר גילוי זה שורשו במידת אברהם. וכמו שאמרו 'אל תקרי בהבראם אלא באברהם', כי בכח מידתו נברא העולם. שכן במידת אברהם מתגלה שורש המים שמניחים מקום גבוה ויורדים למקום נמוך, ומידה זו גורמת תאווה להיות דירה בתחתונים דווקא. וזו מצוות הסוכה שכל יסודה הם ענני הכבוד, העננים שהם מים. נמצא שאברהם אבינו, שהוא ראש וראשון לכל שבעת הרועים

לו דירה בתחתונים'. וזה המקום של ההדר הגמור שמאיר מכוח מדרגתו של אברהם אבינו, וכמשנ"ת.

שמגיעים אל הסוכה, מגלה ע"י מידתו שהסוכה עצמה היא במדרגת המים, במדרגה של הדר, ובה נתגלה כל תכלית הבריאה ש'נתאוה הקב"ה להיות

ב - יצחק אבינו

בגימטריא ר"י, מנין שנתייהם במצרים.

וזה עומק המכוון במאמר חז"ל 'צא מדירת קבע', היינו משיבת מצרים שלא יצא עבד משם לעולם, 'ושב בדירת ארעי' כאמור בפסוק 'כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים'. כי כשיצאו ישראל מארץ מצרים יצאו מדירת קבע לדירת ארעי, ממצרים אל הסוכה. ובעומק יותר, בעת צאתם מגלות לגאולה, הוברר למפרע שמצרים אינה דירת קבע שלהם, אלא דירת ארעי בלבד, כי גאולים המה. ומעין מה שהיה בעת יציאת מצרים, שיצאו מדירת קבע וישבו בדירת ארעי ביציאתם ממצרים, כן בכל דור ודור יש בישיבת סוכה את הדין ד'צא מדירת קבע ושב בדירת ארעי'.

העבודה הקשה במצרים מצד ה'הדר', לשון חוזק ולשון דירה

ובעומק יותר, 'הדר' בלשון חז"ל הוא לשון חוזק. הן 'אדר' בא' כדברי הגמרא הידועים במסכת ביצה (דף טו:), שהקישוהו אל הכתוב (תהלים צג, ד) 'אדיר במרום ה'', אבל גם 'הדר' בה' שורשו מלשון חוזק. ודוגמה בעלמא מלשון הגמרא במסכת בבא בתרא (דף יב:), דמוקמינן התם "בהדורי", והיא קרקע חזקה וקשה כמו שפירש רש"י שם. אם כן, 'הדר' הוא מלשון חוזק וקושי.

שעבוד מצרים היה עבודת פרך, עבודה קשה, כלשון הכתוב (שמות א, יד) 'וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים ובכל עבודה בשדה וגו' אשר עבדו בהם בפרך', קושי הוא הדר. ואכן מהותה של העבודה הקשה היא מצד ההדר שבה, כלומר מצד 'דירת קבע' שבה. שהרי עד כמה שמאמינים שיצאו ממצרים, אז העבודה היא פחות קשה, כי יש לה קץ ותכלה. וכל כמה שעבד ידע שאף פעם לא ייצא משם, וסבור הוא שכאן מקומו הקבוע וכאן נמצא כאן היה, אזי תכבד עליו העבודה יותר ויותר. נמצא שמלבד שהעבודה

כבר כתבו רבותינו בדרך רמז (ראה יונת אלם לרמ"ע מפאנו פ"כ) שיצחק [ר"ח] בגימטריא עם הכולל הד"ר [ר"ט]. ויש לבאר מהו השורש הפנימי של גילוי הדר שמתגלה מכוח מדרגתו של יצחק.

שורש גלות מצרים והגאולה בלידתו של יצחק

הנה כתיב (בראשית טו, יג) "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה", וכאן נגזרה גזירת גלות מצרים. ונודעו דברי חז"ל (סד"ר פ"ג) שארבע מאות שנה אלו התחיל מנין מזמן לידתו של יצחק, כי מאז היתה תחילת הירידה למצרים, ואחר ארבע מאות שנה מלידתו של יצחק יצאו ישראל ממצרים.

על ידי הגאולה נהפכה מצרים לדירת ארעי, ונתקיים ביצי"מ 'צא מדירת קבע'

שורש מצוות סוכה מקושר עם יציאת מצרים, כאמור (ויקרא כג, מג) 'כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים'. בישיבתנו תחת סוכותינו נצטוונו 'צא מדירת קבע ושב מדירת ארעי' כלשון חז"ל שהובאה לעיל. אם כן יש לבאר היכן נתקיים בסוכות של בני ישראל ביציאתם ממצרים ענין זה והגדרה זו.

והביאור, כי מצרים היתה מקום שלא יצא משם עבד מעולם (מכילתא שמות יח, יא), וא"כ אין לך מקום של דירת קבע כמו עבד שנמצא במצרים, שהרי לא ייצא משם לעולם, והיא מקומו הקבוע. אבל תיכף כאשר נגזרה הגזירה אמר הקב"ה שגלותם תהא רק ארבע מאות שנה, נמצא שיש כאן שורש ליציאת מצרים, וממילא הוי מצרים דירת ארעי. יתר על כן, הקב"ה דילג על הקץ והקדימו, והיו במצרים מאתים ועשר שנים בלבד כמנין 'רד"ו שמה' (בראשית מב, ב; תנחומא מקץ ח). ובדרך הרמז, רד"ו הוא ג"כ גימטריא הד"ר עם הכולל. 'יצחק' עם הכולל בגימטריא הד"ר, הד"ר עם הכולל

מעוקלים. ולכן העוון שגרם לגלות מצרים היה מצד שיש דילטורין ביניהם, כי הדילטורין הם גילוי ההדר דלקול שהוא שורש גלות זו כמשנ"ת.

'הדר' מורה על עבודת מצרים בפרך - פה רך, ענין חוזק וענין פגם הפה

וזה ביאור הכתוב שהבאנו לעיל, 'וימרו את חיייהם בעבודה קשה וגו' בפרך'. מצד העבודה הקשה יש לגלות שם הדר מלשון "אהדורי", לשון קושי, וכן"ל. ומצד העבודה בפרך, שדרשו חז"ל (סוטה יא:), בפרך - 'בפה רך', זה שורש ההדר דלקול שהוא הפגם בפה, כענין 'יש דילטורין ביניהם'. ופרעה הוא ששעבדם, פרע"ה אותיות פ"ה ר"ע כנודע (ותוספות עה"ת שמות יג, יז), כי בו נתגלה שורש מציאות הקלקול של 'הדר' שעל ידי פגם הפה בדילטורין, ענין 'פה רע', נשתעבדו ישראל במצרים.

שורש קלקול הדיבור אצל יצחק אבינו שאהב את עשו 'כי ציד בפיו'

ואכן מצינו שורש הדברים אצל יצחק אבינו, דכתיב ביה 'ויאהב יצחק את עשו כי ציד בפיו' (בראשית כה, כח), ודרשו חז"ל (תנחומא תולדות ח, הובא ברש"י שם) שהיה מרמה וצד את אביו באמרי פיו. ולדרכינו שגלות מצרים שורשה ביצחק נימא, כי ממה שיצחק אהב את עשיו שמרמהו באמרי פיו, נעשה שורש לקלקול הדיבור ונפילתו ע"י הדילטורין, שזה טעם ירידתם לגלות מצרים כמאמר חז"ל. וידוע (רבינו בחיי בראשית טו, יג) שארבע מאות איש ששלח עשו נגד יעקב (בראשית לב, ז), וארבע מאות שנה שירדו ישראל למצרים, שורשם אחד הוא.

הרי לן שהירידה למצרים היא מכוח הנפילה של 'יעבידו אותם בפרך' - ב'פה רך'. וכמו גבי 'הדר' גם ענין 'בפרך' סובל שני פירושים. מחד יש בו משמעות של 'פרך' לשון קושי, וכענין 'הדורי'. מאידך יש בו גם ענין 'פה רך', שמשמעותו קלקול הדיבור והפה שמחמתו נענשו בגלות מצרים, וכאמרם ז"ל 'דילטורין יש ביניהם' שהוא גם רמז בלשון 'הדר', וזה ההדר דלקול. וענין זה הוא שורש השעבוד בגלות מצרים. ושני אלו באים מכוחו של יצחק, גם ענין החוזק והתוקף שזו

היתה עבודה קשה כפשוטה כדברי הפסוק וכמו שהאריכו חז"ל במדרשים, עוד נוסף עליהם הקושי מצד ה'הדר', דהיינו ה'דירת קבע' שיש בעבודה.

הקושי בעבודת מצרים מצד שייכותה ליצחק שמידתו גבורה וחוזק, הדר דלקול ובפנימיות, העבודה הקשה שמתגלה במצרים היא קשה ביותר מחמת ששייכת ליצחק, ושורשה ותחילתה היא מלידתו של יצחק, שמאז נמנו שנות הגלות כנ"ל. ומידת יצחק היא הרי מידת הגבורה כידוע, לכן הגבורה שמתגלה מכוח יצחק שממנו מונים את זמן הירידה למצרים, מתגלה גם במהות של גלות מצרים, שמציאותה היא בתוקף ובחוזק, בעבודה קשה. ובדרך הרמז, נקראה העבודה "עבודה בשדה", והשדה הוא ענינו של יצחק, כמאמרם ז"ל (פסחים פח). שיצחק קרא לבית המקדש שדה. [עוד איתא שם שאברהם קרא 'הר' ובתוך תיבת 'הדר' ישנה לתיבת 'הר'].

וביארנו שלשון הדר היא משורש תוקף וחוזק, "אהדורי". נמצא שגלות בני ישראל במצרים היתה משורש הדר, גלות שמציאותה מענין הגבורה, מידת יצחק. אלא שההדר שבה הינו הדר שנפל משורשו כמובן, ואינו ההדר דתיקון, אלא הדר דקלקול.

גלות מצרים מצד שיש בהם דילטורין, השייכים לשורש 'הדר' - חזרה

פנים נוספות יש לענין ה'הדר', בהקדים דברי רש"י הידועים (שמות ב, יד ומקורו בשמו"ר א, ל) עה"פ 'אכן נודע הדבר', שמשה רבינו היה תמה, מה חטאו ישראל מכל שבעים אומות להיות נרדים בעבודת פרך, אבל ראה שיש בהם רשעים דילטורין [- בעלי לשון הרע] אמר שהם ראויים לכך. עכת"ד.

שורש הדר נמצא בלשון המקרא (ישעיה מה, ב) גם מלשון "אהדורי", דבר שאינו הולך ביושר אלא חוזר ומתעקל בעיגול ובאלכסון, כמבואר בספר השרשים להרד"ק בערכו, וכלשון 'הדרי בי' (עירובין נב:) שמשמעותו חזרה. כמו הביטוי השגור בלשונינו "ליישב את ההדורים".

ושורש ענין הדילטורין טמון בתוכו שורש של דר. דילטורין הם הבחינה של "אהדורי" שמתגלה בהדר דלקול בדברים שאינם של יושר אלא

בראשית מאמרנו, שמצידו יתברך הרי קודם שנברא העולם היה הוא ושמו אחד, הוא ושמו לבדו. והחידוש בבריאת העולם הוא ענין 'נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים'. הדירה הזו היא ה'הדר' שנתחדש בבריאה. והדר זה הוא ההדר מעילא לתתא מצד הקב"ה, שמצידו כל הבריאה כולה היא הדר. ומצידנו מקום ההדר הזה הוא בסוכה, והוא מתגלה ע"י כך ששם שמיים שורה על הסוכה. על ידי בנין הסוכה בכל פרטיה ודקדוקיה וקיום עצם מצוות סוכה כהלכתה, אם זוכה האדם שורה עליה שם שמים, והוא הדרה.

ומעתה יתבאר לן טעם מאמרם 'כל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלוך', כי זה הדר בארץ ישראל, שהיא בחינת הדירה השלימה והאמיתית לו ית', שם שמים שורה עליו, ודומה כמי שיש לו אלוך. והוא הוא האמור ביצחק "גור בארץ הזאת", כי יצחק הוא עולה תמימה, וראוי שישרה עליו שם שמים. על כן עליו לקבוע דירתו בארץ ישראל, כי שם שם שמים חל עליו, וכמי שיש לו אלוך דמי.

וזה הגילוי הבא מכוחו של יצחק בעת קיום מצות 'שיבת סוכה', שאז שם שמים שורה על הסוכה מכוח מדרגת יצחק שהוא עולה תמימה. והוא הוא הדר הסוכה, ענין הדירה בה כדירת יצחק בארץ ישראל, הדומה כמי שיש לו אלוך.

ג - יעקב אבינו

הוא כקטן לגבי גדול, וכלשון הגמרא (בבא קמא צז:): 'מטבע של אברהם אבינו, זקן וזקנה מצד אחד, בחור ובתולה מצד אחר'. זקן וזקנה הם אברהם ושרה, בחור ובתולה הם יצחק ורבקה. וביחס לאברהם ושרה שהם הגדולים בשנים הרי יצחק ורבקה הם הקטנים.

ביאור הדברים, 'דיר זה יש בו גדולים', היינו ענין 'הדר' מכוח מדרגתו של אברהם, שהוא נקרא 'האדם הגדול בענקים' (יהושע יד, טו; שמ"ר כח, א). וכן אמרינן בנוסח התפילה 'הא-ל הגדול' נגד מידתו של אברהם (זוהר צו לא). וביחס לאברהם שמידתו היא גדולה אזי יצחק הוא הקטן, וז"ש 'דיר זה יש בו גדולים וקטנים'.

ואמר עוד 'יש בו תמימים ובעלי מומים'. מי

מידתו, וגם קלקול הדיבור ופגם הדילטורין. הכל כאשר נתבאר.

יצחק לא יצא לחו"ל אלא דר באר", וכמי שיש לו אלוך

ובביאור ענין הדר יצחק בדקות. מצינו שהקב"ה אמר ליצחק 'אל תרד מצרימה וגו', גור בארץ הזאת' (בראשית כו, ב-ג), בניגוד לאברהם וליעקב שירדו לחוץ לארץ, יצחק לא יצא מארץ ישראל. ופירש רש"י שם שהוא מחמת שיצחק היה עולה תמימה, ואין חו"ל כדאי לו. על כן אמר לו הקב"ה 'אל תרד מצרימה', שורש תיבת 'תרד' הוא ר"ד, ההיפך משורש דירה, ד"ר. והם אכן דבר והיפוכו. אל תרד למצרים, אלא תדור בארץ ישראל. וידוע לשון הגמרא בסוף מס' כתובות (דף קי:): 'כל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלוך, וכל הדר בחוץ לארץ דומה כמי שאין לו אלוך'. זה עומק הדבר האמור ביצחק 'אל תרד מצרימה'. כי דירה זו שדר יצחק בארץ ישראל, היא שורש הדירה במדרגה שיש לו אלוך.

הדר הסוכה על ידי ששם שמים שורה עליה, כענין יצחק שדר באר" מחמת שהוא עולה תמימה

עומק דברינו אלו הוא ע"פ מה שנתבאר

הנה מקרא מלא כתיב ביעקב (בראשית לג, יז) 'ויעקב נסע סכתה, ויבן לו בית ולמקנהו עשה סוכות'. חזינן שיש ליעקב שייכות למצות סוכה.

יעקב מצרף את כל שלושת האבות, כדיר זה שיש בו גדולים וקטנים וכו'

הבאנו לעיל את דברי הגמרא, 'אל תקרי הדר אלא הדיר, מה דיר זה יש בו גדולים וקטנים, תמימים ובעלי מומים, הכא נמי האתרוג יש בו גדולים וקטנים, תמימים ובעלי מומים', ע"כ. ויש להבין משל זה, מי הם הגדולים והקטנים, תמימים ובעלי מומים.

ולדרכינו יתפרש באופן נפלא. שהרי יש ענין הדר באברהם, יצחק ויעקב. יצחק לגבי אברהם

י"ה הנוספים מורים על האבות שדרו י"ה שנים בבת אחת. וזו מדרגת יעקב בענין ההדר, בחינת 'דיר' ו'דירה'.

זה ביאור הכתוב 'יעקב נסע סכתה וגו' ולמקנהו עשה סוכות, ראשית דבר הוא כפשוטו, הסוכות שעשה למקנהו זהו דיר, ועליו נאמר 'אל תקרי הדר אלא דיר' זה הדיר שעשה יעקב למקנהו, והוא אכן מקושר עם ענין הסוכה כמשנ"ת.

יעקב מורה על דירת קבע, הדר הסוכה הוא כהדר הבריאה מכח הארעי שמתוסף על דירת קבע

עומק הדבר, שנעשית הסוכה 'דיר' מכוח מדרגתו של יעקב, כידוע שיעקב"ב הוא אותיות י' קבע, כלומר שבכוחו מתגלה השורש העליון של סוכה דירת קבע. וההדר שיש בסוכה הוא שמי שנמצא במקום קבע יוצא למקום של ארעי, ושם נתגלה ההדר.

פירוש הדברים, גילוי ההדר בסוכה הוא מעין דמעין ממה שמתגלה אצל הקדוש ברוך הוא. וכמו שנתבאר שמצב הבריאה כולו הוא מצב של הדר, שהרי הוא ית' אין סוף, וקודם שנברא העולם היה הוא ושמו לבדו הוא ושמו אחד ולא חסר מאומה, אלא שנתאוה להיות לו דירה בתחתונים וברא את העולם, וע"י הבריאה נתחדשה מציאות של הדר. מעתה נימא, שכאשר יש לאדם דירת קבע והוא יוצא לדירת ארעי, כמובן הפשוט הוא יוצא מדירת קבע לדירת ארעי, אבל בעומק הוא מצרף את הארעי אל הקבע, ואז מתגלה שכל הסוכה כולה היא מציאות של הדר, כי הארעי הוא תוספת על מציאות הקבע. וכמו שהבריאה היא תוספת ארעי על מציאותו ית' שקביעא וקיימא, והיא תוספת הדר עליה, כן סוכה דירת ארעי היא תוספת של הדר על דירת הקבע.

גילוי זה הוא מכוח מדרגת יעקב אבינו, שהוא השלישי, ובתלת הוי חזקה (בבא מציעא קו:), כי השלישי הופך את הדבר לקבוע. ולכן מרומז בשמו ענין קב"ע. והקביעות היא השורש של מציאות ההדר שמתגלה במדרגת הסוכה.

הם התמימים, יעקב אבינו הוא הנקרא 'יעקב איש תם' (בראשית כה, כז). ובערך זה יתכנה יצחק "בעלי מומים" [פשיטא שאין הכונה לבעל מום בפועל ח"ו, וכדלהלן], כמו שאמרו חז"ל (בר"ר נ, ז) שבעת העקידה כשאמר המלאך לאברהם 'אל תשלח ירך אל הנער' (בראשית כב, יב), אמר לו אברהם אוציא ממנו טפת דם, אמר לו המלאך 'אל תעש לו מאומה'. ודרשינן 'מאומה' מלשון מומה, מום. נמצא שבפועל לא נעשה יצחק בעל מום, אבל בכוח, במחשבה, חפץ אברהם אבינו לעשותו בעל מום. וזה הרמז במאמרם ז"ל כאן 'תמימים ובעלי מומים', יצחק הוא ה'בעלי מומים' בכוח, בשורש מציאות המום. וכמובן דהוי מום עליון, לא מום של פסול. ו'מום' בגימט' שם 'אלקים' - שם המיוחס ליצחק.

מעתה נמצא שלשון 'הדר' הוא מצד דיר, כיון שהוא מצרף את אברהם את יצחק ואת יעקב יחדיו, גדולים וקטנים - אברהם ויצחק, תמימים ובעלי מומים - יצחק ויעקב, וכולם מצטרפים כאחד, ובפרט בעת שהם באים ביחד באושפיזין. וזו מדרגת הדר מכוחו של יעקב אבינו, צירוף של שלושת האבות.

'שתיים ושלש שנים' מורה על יעקב שהוא השלישי, ודר עם האבות י"ה שנים בחינת דיר"ה

ורש"י כתב, 'האי גדולים וקטנים, לאו של שנה אחת קאמר, אלא גדולים של אשתקד וקטנים של שנה זו, שהאתרוג דר וגדל באילנו שתיים ושלש שנים'. ויש להבין את דקדוק לשונו "שתיים ושלש שנים". ולדרכינו, כמובן מתחילה הוי אחד, לאחר מכן שנים, ולבסוף שלשה. אברהם הוא אחד, יצחק הוא השני, ויעקב הוא השלישי. ובלשון רש"י נרמז ענין יעקב שהוא השלישי, שלושה דורות. ולדרך זו יתפרש הדר לא רק מלשון דיר או דירה, אלא גם מלשון דורות.

ואמרו חז"ל (בבא בתרא טז:): שבו ביום שמכר עשוי את הבכורה ליעקב מת אברהם. ועל פי החשבון היה אז יעקב בן ט"ו שנים (סדע"ר פ"א), והרי לן שאברהם יצחק ויעקב חיו יחד בהאי עלמא ט"ו שנה. שורש תיבות דיר ודירה הוא ד"ר, נוסף עליו 'נעשה דיר', נוספה עליו ה' נעשה דיר"ה. אותיות

הסוכה נקראת הדר מצד יעקב, כי התורה שמתגלה בסוכה היא במדרגת "אהדורי" - חזרה

שלומד באופן של חזרה, "אהדורי", צריך ללמוד בסוכה. וביארנו שמצות עסק התורה שמתגלה בסוכה היא בבחינת יעקב, כמ"ש 'הקול קול יעקב'. והשתא נמצא שהחלק מחלקי התורה שמתגלה בסוכה הוא החזרה על משנתו בקול, בבחי' אהדורי. והנה מצד יעקב נקראה הסוכה 'הדר' כמשנ"ת, והלא יעקב מורה על לימוד התורה, נמצא שהסוכה אכן נקראת 'הדר' מצד התורה, כי עסק התורה בה הוא בחלק החזרה, דוקא, והחזרה נקראת הדר, כלשון 'הדרי בי'.

סיום התורה ותחילתה ביום שמחת תורה הוא כחזרה על תורת חג הסוכות

לכן סיום ימי הסוכות הוא ביום שמיני עצרת ושמחת תורה, ואז עושים סעודה לגומרה של תורה. ומנהג ישראל שמסיימים את התורה בתיבות 'לעיני כל ישראל' ופותחים תיכף ב'בראשית', מסיים וחוזר חלילה, וכאן הוא שורש עסק התורה בסוכה בבחי' "אהדורי". והוא גופא שהסיפא של ימי הסוכות ביום שמח"ת הוי כחזרה, כי עוסקים בו בדברי תורה באופן של חזרה, וזה עצמו הוא חזרה על חג הסוכות שגם בו עסקו בתורה בחלק ה"אהדורי" והחזרה שבה. והבינהו. עכ"פ, זה חלקו של יעקב אבינו במדרגת ההדר שמתגלה בסוכה.

ביארנו לעיל שמדרגת יצחק אבינו היא עבודה קשה בחומר ובלבנים בפרך. ויש בענין זה שתי הבחנות, מצד הקושי שהוא לשון הדר, "הדורי". ומצד הקלקול של דילטורין שהם פוגמים בפה. וכן בענין העבודה בפרך מצינו לשתי בחינות אלו. עיי"ש. ולעניינא דידן, במדרגת יעקב נתקן ענין פה רך, כי הוא מתקן את הקול, וכמ"ש (בראשית כז, כב) 'הקול קול יעקב'.

והנה מצינו בגמרא (סוכה כח:) שמתארת את צורת הישיבה בסוכה בלשון זו: כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי, כיצד, היו לו כלים נאים מעלן לסוכה, מצעות נאות מעלן לסוכה, אוכל ושותה ומטייל בסוכה, ומשנן בסוכה. ע"כ. [אמנם החיוב הגמור הוא רק לאכול כזית פת בליל יו"ט בסוכה, וכן שינה בסוכה היא מחויבת המציאות, כי אי אפשר להתקיים שבעת ימים בלי שינה, וכשישן הלא חייב לישון בסוכה, ולבד מאלו אינו חייב בחיוב גמור. מ"מ כשהגמרא מתארת את הצורה השלימה של מצות ישיבת סוכה היא מתארת באופן זה "אוכל ושותה ומטייל ומשנן"]. ואמרינן התם, דלעיוני ילמד חוץ לסוכה, אבל למיגרס [לחזור על גמרא הברורה לו מכבר. רש"י] צריך בסוכה. והרי לן שאת התורה

ד - משה רבינו

עיקר המלחמה היא מלחמתה של תורה, וכמו שמצינו במלחמת עמלק

והנה לבד מענין המלחמה כפשוטה, מצינו בדברי חז"ל במקומות הרבה שנתכנה ענין המלחמה לתלמידי חכמים העוסקים בתורה, ונקראו בלשון חז"ל לוחמים מלחמתה של תורה (ראה מגילה טו:; סנהדרין מב: ועוד). וכגון גבי דוד אמרו, מאי דכתיב ביה 'ואיש מלחמה', שידוע לישא וליתן במלחמתה של תורה (ר"ד ד, ג). נראה מכך, ששורש המלחמות היא מלחמה במדרגה של תורה.

וכן חזינן במלחמה הראשונה אחר יציאת מצרים, [לבד מעצם יציאת מצרים עצמה, שנשלמה בקריעת ים סוף, ושם נאמר (שמות יד, יד) 'ה' ילחם לכם ואתם תחישון'], שהיא מלחמת עמלק, וכתיב התם (שם יז, ח) 'ויבוא

הנה כתיב (ויקרא כג, מ) 'ולקחתם לכם ביום ראשון פרי עץ הדר', וידועים דברי חז"ל (ויק"ד ל, ב) בביאור ענין ארבעת המינים, שהם ככלי זין שנלחמים בהם, וכשיוצאים ישראל בהם רואים כולם שישאל גניצחו בדין, וידין נצח. והדבר דומה למי שניצח במלחמה, שלוקח את כלי זיינו ומגביהם ומרימם להראות שניצח במלחמה. עוד אמרו כע"ז (סוכה לו:) שמנענעים אותם לכל צד כדי לעצור רוחות רעות וטללים רעים, והוו כעין כלי מלחמה המצילים מכל רע ומשביתים את כוחות הרע.

ואופן קיום המצוה הוא על ידי הלקיחה בידיים. והדברים נפלאים, כי עמלק אוהב במי שפלטן הענן, כלומר אלו שיצאו חוץ לסוכה ואין להם את קדושת הסוכה המגינה עליהם, וזאת מכח פגם הידיים, על כן אנו מתגברים עליו בכוח ארבעת המינים שהם 'מאני קרבא' לנצחון המלחמה. לקיחתם גם היא נעשית בידיים, כידי משה המנצחות את עמלק. ובלקיחה זו אנו לוקחים 'פרי עץ הדר', הדר מלשון דירה בסוכה, שעל ידי ארבעת המינים חוזרים אל תוך הסוכה, בין ענני הכבוד.

ועל לקיחה זו אכן נאמר 'ידיו נצח' כמובא לעיל. וניצחון זה על עמלק הוא מכוח מדרגתו של משה רבנו, שהוא שורש מלחמתה של תורה. ועליו נאמר 'ויהי ידיו אמונה עד בוא השמש', כי הוא המתגבר לנצח את עמלק בכוחו שהוא כוח התורה.

נצחון חג הסוכות בכוח התורה, ולכן אחר חג הסוכות עושים שמחה לגומרה של תורה ובדרך זו יש לבאר באופן נוסף את השייכות בין שמחת תורה לחג הסוכות, שכן הדבר צריך ביאור. כי שמחת תורה הוא זמן גומרה של תורה, ויש לו שייכות מסוימת ליום הכיפורים שבו ניתנו לוחות שניות, אבל מאי שייטיה לחג הסוכות. ומדוע נהגו ישראל לסיים התורה ולהתחילה ואף לעשות שמחה לגומרה של תורה דווקא אחר חג הסוכות.

ולדרכינו יתבאר, כי הנצחון בחג הסוכות הלא הוא מכוח מדרגתו של משה רבנו, בחינת 'ויהי ידיו אמונה', מלחמה בכוח ידי משה, ומלחמה זו החלה מחמת שרפו ידיהם מן התורה, וארבעת המינים הם נצחי קרבא בכוח הידיים המחזיקות אותם שהם בחי' מלחמתה של תורה. וכל אותם שפלטן הענן חוזרים אל קדושת ענני הכבוד תחת צל סוכה מכוח ארבעת המינים, שהם נצחוננו של משה במלחמתה של תורה כנגד עמלק. אם כן מה נאה לעשות שמחה לגומרה של תורה בגמר ימי חג הסוכות. ולכן נקראים ארבעת המינים 'הדר', כי מכוחם חוזרים לתוך הדירה שהיא הסוכה, וזה ההדר שמתגלה מכוחו של משה רבינו.

פורים הוא זמן מחיית עמלק, ונתגלה בו

ענין 'הדר' כמ"ש הדר קיבלוה

ואם כנים הדברים, יש להוסיף נופך בהם,

עמלק וילחם עם ישראל ברפידים', ונדעו דברי חז"ל (תנחומא בשלח כה), ברפידים, שרפו ידיהם מן התורה. והרי לן שמחמת הרפיון מדברי תורה נתעוררה עליהם המלחמה בפועל, אבל בשורש, המלחמה לעילא נעשית על ידי לימוד התורה, ובכוח התורה מנצחים את השונא לתתא, וכשרפו מדברי תורה בא עמלק ונלחם בהם בפועל.

עמלק התגבר על הנחשלים שנפלטו מצל סוכה, ומשה רבינו מנצח את עמלק

ועמלק נתגבר מאד על הנחשלים, כדכתיב (דברים כה, יח) 'ויזנב בך כל הנחשלים אחריך', ואמרו חז"ל (פרקי דר"א פמ"ד, הובא ברש"י שם) שהם אותם שפלטם הענן. הענן הזה הלא הוא ענני הכבוד שמורים על הסוכה, ואם כן אותם שפלטם הענן הם אותם שאינם ראויים לשבת תחת צל סוכה, ואליהם נטפל עמלק. ועמלק מגיע להלחם עם ישראל בעת שמסתלקים ענני הכבוד, כמו שאמרו חז"ל (תענית ט). עה"פ (במדבר כא, א) 'וישמע הכנעני מלך ערד', שראה עמלק שמת אהרן ונסתלקו ענני הכבוד לכן חזר ובא להלחם בישראל. כלומר, שבסילוק מצות הסוכה אז מתגבר עמלק ומתעתד להלחם בישראל. וידועים דברי הגר"א (בביאורו לשיר השירים א, ד) שמצוות הסוכה שהיא זכר לענני כבוד, אינה זכר לענני הכבוד שהיו מתחילה, אלא לענני הכבוד שחזרו אחר חטא העגל, והם שורש מצוות הסוכה, ואחר סילוק עננים אלו בא עמלק. ומכוח משה רבינו ניצחו ישראל את עמלק כמבואר בכתובים, ומשה הוא שורש מציאות הנצחון על עמלק.

עמלק בא מרפיון ידיים, והנצחון עליו בכח ידי משה, ובכח 'מאני קרבא' שלקיחתן בידיים

ומצינו במלחמת עמלק, שהן הפגם והן הנצחון בא מכח הידיים. בעת הפגם נאמר 'שרפו ידיהם מדברי תורה', ובעת התיקון בנצחון המלחמה כתיב שמשו רבינו הרים את ידיו כלפי מעלה, 'ויהי ידיו אמונה עד בוא השמש'. עמלק התגבר על ישראל בכוח רפיון ידיים, ולכן נלחם עמו משרע"ה בהרמת הידיים.

והשתא יבואר היטב הציווי (ויקרא כג, מ) 'ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפות תמר' וכו',

ההדר שבדברי סופרים שהוא כתוספת

הידור ויופי מתגלה מכוחו של משרע"ה

ותוספת ההדר הזו שבתורה מתגלה מכוח מדרגתו של משה רבינו, שנאמר בו 'קרן עור פני משה' (שמות לד, לה) וזכה לקרני הוד (ספרי שמות כז, כ), והוד והדר ענינם אחד הוא כדכתיב (תהלים צו, ו) 'הוד והדר לפניו', ופירשו רבותינו שהוד והדר חד הם, אחד בימין ואחד בשמאל. ולבד מכך ענין ההדר בפשטות הוא תוספת יופי ואור, שזה ענין קרן עור פני משה. ואיתא בגמרא (נדרים לה.) אין השכינה שורה אלא על גיבור ועשיר חכם ועניו, ויליף כולו ממושה, ואמרינן התם 'מפסולתן של לוחות נתעשר משה'.

ולדרכינו יאמר, שהממון שהיה גנוז בלוחות שהימנו נתעשר משה, הוא שורש קרני ההוד שקיבל משה (ראה שמו"ר מז, ו). ובשורש, ענין העשירות שקיבל משה הוא ההידור של דברי תורה. והדר זה שנוסף על התורה מתגלה אצל משה רבנו.

ה'הדר' שבמדרגת משה מגלה שגם פלפולה של תורה שייך אל הסוכה

ויש להעמיק עוד בביאור מדרגת התורה הזו הבאה מכוחו של משה, בהקדים מה שהבאנו לעיל מדברי הגמרא שבדברי תורה עצמם יש שתי מדרגות, יש מדרגת "לעיוני", ויש 'למיגרס', לחזור על תלמודו, ומדרגה זו שייכת לענין הדר שהוא מלשון חזרה. ושני מדרגות אלו הן כענין סיני ועוקר הרים (ראה ברכות סד.), והלימוד באופן של 'למיגרס' הוא סיני, שחוזר על הדברים כסדר שלא ישכחם, ואליו צריכים כל בעלי השמועות כמ"ש רש"י שם, והוא מדרגת ההדר. וביארנו שזה שייך למדרגתו של יעקב אבינו.

אבל מדרגת משה רבינו היא הוספה על כך, כדברי הגמרא (נדרים שם) עה"פ (משלי כב, ט) 'טוב עין הוא יבורך', שפלפולה של תורה ניתן למשה רבינו, והוא נהג בו טובת עין ונתנו לישראל. וזו מדרגה חדשה בענין 'הדר'. לא הדר במדרגת סיני, במדרגת הבקיות, שהוא מלשון חזרה, אלא 'הדר' מצד היופי וההדר שמתגלה בפלפולה של תורה, בחי' עוקר הרים, שכן יופיה של תורה מתגלה על ידי הפלפול בה. וזה 'הדר' שמתגלה מכוחו של

ע"פ דברי הגמרא הידועים במסכת שבת (דף פח.) 'ויתיצבו בתחתית ההר, אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית וכו', אמר רב אחא בר יעקב מכאן מודעא רבה לאורייתא, אמר רבא אף על פי כן הדור קבלוה בימי אחשורוש'.

והנה היתה מלחמה על נתינת התורה לפני מתן תורה, והיתה מלחמה נגד התורה אחרי מתן תורה. לפני מתן תורה רפו ידיהם מן התורה ובא עמלק ונלחם בהם, ולאחר מתן תורה חטאו בחטא העגל מכוח הערב רב, ובעוון זה נשברו הלוחות הראשונות. כמובן ששורשם אחד, בפרט שעמלק הוא אחד מחמשת מיני הערב רב. וי"ל שענין 'הדר' קיבלוה בימי אחשורוש' שנעשה בימי הפורים הוא מתקן את הפגם ש'רפו ידיהם מדברי תורה' בעת מלחמת עמלק, כי בפורים מוחים את עמלק, והדר זה הוא שורש ההדר שמתגלה בשמחת תורה אחרי שמנצחים את עמלק. לכן היום הראשון של פורים הוא ב"ד אדר, מורה על כך שיום זה הוא תיקון היד שנפגמה במלחמת עמלק, ובפורים שהוא זמן מחיית עמלק נתקנת ה"ד. זה העומק הפנימי של תיקון ההדר. נמצא שבחג הפורים נתקן ההדר, ואינו רק מלשון חזרה, שחזרו וקיבלו את התורה, אלא אף מלשון הידור, שקיבלוה עליהם בהידור ומאהבה.

גם בחנוכה נתקן ההדר, כי דברי סופרים

המה כהידור על עצם התורה

ויש להרחיב ולומר שהרי יש שני מועדים מדברי סופרים, חנוכה ופורים, וכמו שבפורים נתקן ההדר מצד חזרה ומצד ההידור כמו שביארנו, גם בחנוכה מתקנים את ההדר. וכדברי הגמרא הידועים (שבת כא:) שבמצות נר חנוכה יש מהדרין ויש מהדרין מן המהדרין. ושייכות ענין ההידור אל המועדים שמדברי סופרים היא, כי כל מצוה שורשה בדברי תורה, והיכן שורש המצוות דרבנן בתורה שבכתב, אלא שורשן הוא בהדרה של תורה. כלומר, המצוות דרבנן הן כהידור וכתוספת יופי על המצוות שמדאורייתא, וע"ד מאמרם ז"ל (עבודה זרה לה.) 'ערבים עלי דברי סופרים יותר מיינה של תורה', שדברי סופרים חביבים ומשובחים יותר, א"כ אפשר לכנותם כהידור של תורה.

משה מנצח את המלחמה ע"י פלפול התורה, ואז כלי הזין הם תכשיטין המוסיפים הידור בסוכה

והנה נחלקו תנאי (שבת סג:) האם מותר לטלטל כלי זין בשבת, ולחד מ"ד מותר לטלטלם מחמת שתכשיטין הן, וכך יהיה לעתיד לבוא, וחכמים חלקו עליו מכח הפסוק (ישעיה ב, ד) 'וכתתו חרבותם לאתים'. עיי"ש. אמנם גבי משה רבינו מתגלה שכלי זינו תכשיטין המה לו, כי הוא מגלה שהמלחמה אינה מלחמה כפשוטה, אלא היא מלחמתה של תורה. ובמלחמתה של תורה כלי הזין הם תכשיטין, דברי התורה הם תכשיטין. במלחמה בפועל אזי כלי הזין הם כלי מלחמה, אבל במדרגת התיקון דסוכה, אז כלי הזין - מלשון ז' ימים דסוכה הופכים להיות כלי מלחמתה של תורה, ואז הם במדרגת תכשיטין. וכלי זין אלו הם ארבעת המינים שמתגלים בתוך הסוכה דייקא, כמבואר בפוסקים שלכתחילה יש ליטול את ארבעת המינים בסוכה, כי זה הידורה ונויה של הסוכה. וודאי אף כפשוטו כשמקיימים מצות 'ולקחתם לכם פרי עץ הדר' בסוכה אז מוסיפים בה הידור. אבל לדרכינו יש בדבר עומק רב, כי אלו המינים הם מאני קרבא, כלי זין נגד ז' ימים שנתקנים והופכים את המלחמה התחתונה, ומגלים אותה בשורשה העליון מכוח מדרגתו של משה רבנו, ובמדרגה זו העסק בדברי תורה אינו רק בבקאות, אלא בעיון בפלפולה של תורה, שזה שורש מלחמתה של תורה, ואז כל מציאותם של כלי זין אינם אלא תכשיט. ואכן תכשיט יסודו הוא תוספת הידור ויופי, וזו פנימיות ההדר שמתגלה בתוך מדרגת הסוכה, שיש בה אור של הדר מצד העסק במלחמתה של תורה בסוכה השייך למדרגת משה רבינו, וכמשנ"ת.

משה רבנו. ומשה רבינו הרי עשה לעצמו לאחר חטא העגל (לפי חלק מן השיטות) מעין סוכה, כמ"ש (שמות לג, ז) ש"משה תקע אוהלו מחוץ למחנה, והיה כל מבקש ה' וגו' יצא אל מחוץ למחנה, למקומו של משה. כלומר, אצל משה רבינו מתגלה דין הדר חדש בסוכה.

שכן מעיקר הדין מחויב לעסוק בסוכה רק בחלק הבקאות, לחזור על משנתו, אבל כשבא לעיוני אינו צריך ללמוד בסוכה, אלא לבר ממטללתא כמ"ש בגמ'. אבל מכוח מדרגתו של משה רבינו מתגלה בסוכה דין 'הדר', שיש בכוחו לעסוק בסוכה גם בחלק הפלפול, בחלק ה"לעיוני" שבתורה.

הא ודאי שדברים כפשוטן, ואם אין לו צלילות הדעת אז צריך לנהוג כהלכה ולעסוק בעיוני מחוץ לסוכה. אבל בשורשי הדברים, אזי מכוח מדרגתו של משה רבינו, שהוא פלפולה של תורה שניתנה למשה ונתנה לישראל בטובת עין, מתגלה הדר הסוכה, שיש לו הידור חדש שאין לאחרים בסוכה. וההידור הזה, הוא פלפולה של תורה שהוא עוסק בו בסוכה, כי יש לו את צלילות הדעת הנדרשת. ועל זה אמרו (ברכות סג:) תקע אוהלו מחוץ למחנה, שהסוכה היא בחינת אוהל, דירת ארעי. ומשה מגלה את עיון התורה שהוא ענין 'הדר' גם באוהל ובסוכה.

עיקר המלחמה ע"י התורה היא מצד פלפולה של תורה

והשתא יתבארו היטב הדברים שפתחנו בהם, שמדרגת משה רבינו היא מלחמתה של תורה, וארבעת המינים במדרגתו הם כלי מלחמה. כי אף שהדברים אמורים בכל מדרגות לימוד התורה, אבל עיקר מלחמתה של תורה היא הפלפול בד"ת, עוקר הרים וטוחנן זה בזה בסברה, זו הגדרת מלחמתה של תורה, וזהו לימוד התורה במדרגתו של משרע"ה דווקא. ומשה עוסק במלחמה הזו עצמה בתוך הסוכה, לא מלחמה כנגד כוחו של עמלק בבחינת ספק גרידא, שנתעורר מצד 'רפו ידיהם מן התורה' לתתא, אלא הוא עוסק בדברי תורה בתוך הסוכה במדרגת פלפולה של תורה, וזו הפנימיות של ההדר שמתגלה בתוך הסוכה.

ה - אהרן הכהן

בסוכה את מדרגת התיקון של ענין "אהדורי", והוא הופך להיות מציאות של הדר.

והנה אמרו חז"ל (סוכה כז:): 'ראויים כל ישראל לישב בסוכה אחת'. ונחזי אנן, א"נ שסוכות הכונה לסוכות ממש, הרי גילוי זה מוגבל הוא, כי יש גבול לגודל הסוכה הגשמית שאפשר להקים. אבל למאן דאמר שהסוכות הם ענני כבוד, ענן ה' שהלך עמהם, הרי תחת סוכה זו של ענני הכבוד אכן ראויים כל ישראל לישב בלי הגבלה. וכן ישבו ביציאתם ממצרים כולם בסוכה אחת. וז"ב לשון חז"ל 'סוכת שלום' (דב"ר ה, טו), 'סוכת שלומך' (תפילת ליל שב"ק), כיון שהסוכה בבחינה זו מצרפת את כל ישראל למקום אחד, ונעשה שלום ביניהם. ומדרגת השלום מתגלה מכוחו של אהרן הכהן. ומעתה מה שאמרו שענני הכבוד באו בזכות אהרן, ומה שנאמר שמידתו של אהרן היא אוהב שלום ורודף שלום, ואף מה שמצינו שהסוכה נקראת שלום, סוכת שלומך, כל הדברים הללו הולכים אל מקום אחד. וזו מדרגתו של אהרן הכהן.

בכח השלום ויישוב ההדורים נוספים על

הסוכה אותיות י"ה ונעשית בחינת 'דירה'

בכוח המדרגה הזו מתגלה שהסוכה שהיא בבחינת ד"ר, נוספים עליה אותיות י"ה, ומצירוף ד"ר י"ה נעשית 'דיר' ו'דירה' כמו שהוזכר לעיל (אות ג), כי אותיות י"ה אלו באות מכוח השלום, כמו שאמרו חז"ל (סוטה יז). 'איש ואשה, זכו שכינה ביניהן לא זכו אש אוכלתן', ופירש רש"י ענין שכינה ביניהם, שהרי חילק הקב"ה את שמו ושיכנו ביניהן, יו"ד באיש וה"ה באשה. ונמצא שהשראת השכינה שמתבטאת באותיות י"ה באה מכוח השלום, מדרגתו של אהרן הכהן. וזה מגלה את ההדר שבסוכה, אל תקרי 'הדר' אלא 'דר' מלשון 'דירה' כדברי הגמרא. ואז מתגלה בה גם ההדר דתיקון שהוא ענין יישוב ההדורים בכח השלום, כענין 'ראויים כל ישראל לישב בסוכה אחת', ההדר שמצריך ומחבר את כולם גם יחד. וכל זאת משורשו של אהרן הכהן, אוהב שלום ורודף שלום.

ענני הכבוד שבאים בזכותו של אהרן שורים על הסוכה הממשית, וזה תוספת הדר

הנה אמרו חז"ל (תענית ט). שבזכות אהרן זכו ישראל לענני הכבוד. וידועה מחלוקת התנאים (סוכה יא:): בפירוש הפסוק (ויקרא כג, מג) 'כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים, לחד מ"ד סוכות ממש עשו להם, ולחד מ"ד ענני כבוד היו. ויש לומר דלמ"ד סוכות ממש היו, זהו גדר של דין. סוכות של ענני כבוד, הם גדר של הידור. ובכל סוכה וסוכה משולבות שתי בחינות אלו, לדינא בעינן לבנות סוכות ממש, אבל ענני הכבוד מאירים על גבי הסוכה, והם ההדר של הסוכה. זה מדרגתו של אהרן הכהן, שמכוחו באים ענני הכבוד. נמצא שבפשט הדברים עמדו ענני הכבוד כמציאות לעצמם, אבל בעומק נתקיים 'כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים', שענני הכבוד באו והיו שורים על גבי הסוכות הממשיות שעשו להם ישראל.

וכן בסוכותינו, יש ענני כבוד ששורים על הסוכה הגשמית. 'בסוכות הושבתי את בני ישראל' הם סוכות ממש, אבל מעל סוכות אלו יש סוכות רוחניות שהם ענני הכבוד הבאים מכוחו של אהרן הכהן. ענני הכבוד הללו שבאים ושורים על גבי הסוכה הם בבחינת 'הדר', כטעם הכתוב (תהלים קמה, ה) 'הדר כבוד הודך', וכיו"ב. ובעננים אלו ששורים על גבי הסוכות מלוּבש 'הדר' שמתגלה בסוכה, והם מדרגת ההדר השלם.

מידת אהרן היא השלום, ע"י השלום ראויים

כל ישראל לישב בסוכה אחת סוכת ענני

הכבוד

ועומק ביאור מדרגתו של אהרן הכהן הוא, שמידתו של אהרן היא 'אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה' (אבות פ"א מ"ב). היפך השלום היא מציאות של מחלוקת. ונתבאר לעיל (אות ב) שלשון 'הדר' היא גם משורש "אהדורי", דבר שחוזר ומתעקל ואינו הולך ביושר, והוא ההדר דקלקול, ענין דילטורין המרבים מחלוקת. ואהרן הכהן שהוא אוהב שלום מגלה

שלימות אורו ומדרגתו של אהרן שתתגלה בסוכת שלום לעתיד לבוא יתרבה השלום ויחבר אף את בעלי החיים. וז"ב הכתוב (בראשית לג, יז) 'ויעקב נסע סכתה וגו' ולמקנהו עשה סוכות', שתכלית הסוכה היא כשהיא בבחי' דיר, המצרף גם את כל בעלי החיים יחדיו.

על ידי ארבעת המינים נעשה שלום אף במדרגת הצומח, ושורשו בכוח פרי עץ הדר והנה ידועים דברי חז"ל (ויק"ר ל, יב) שארבעת המינים הם כנגד ד' מדרגות טעם וריח, באתרוג יש את שניהם, בלולב יש רק טעם, בהדס יש רק ריח, ובערבה אין את שניהם. עכ"ד. ובדברי חז"ל שם נדרש הדבר כלפי מדרגות שונות שיש בישראל, אבל בעומק הדברים יש לפרש שארבעת המינים מצרפים את ארבעה סוגי הצמחים. כלומר, שצירוף ארבעת המינים זה לזה מצרף את שורשי כל מיני הצמחים. ונעשה שלום גם במדרגת הצומח.

ושורש ההדר שבארבעת המינים הוא האתרוג, והוא גם השורש לקלוקל בחטא עץ הדעת, כמו שאמרו חז"ל (בר"ר טו, ז) עץ הדעת אתרוג היה. והרמב"ן (ויקרא כג, מ) האריך לבאר ששם הדר הנאמר באתרוג הוא ענין אחד עם מש"כ בעץ הדעת (בראשית י, ו) 'נחמד העץ להשכיל', ושניהם מלשון חמדה וערגה שנופל על לשון אתרוג. עיי"ש. וזה שורש הקלוקל שיש בו. אבל מצד התיקון שבו נאמר 'ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר', פרי עץ הדר שהוא הראשון בקרא הוא המצרף, ומכוח ההדר שבו יכולים כל הארבעת המינים וכל הצמחים לדור בבת אחת.

ובדרך זו תתיישב השאלה הידועה, שנוסח הברכה הוא 'על נטילת לולב' כי הוא הגבוה מכולם כדברי הגמרא (סוכה לז:), ומאידך פרי עץ הדר הוא הראשון בסדר ארבעת המינים האמור בקרא. ולדרכינו ייאמר, שצירוף כל ארבעת המינים הוא מכוח האתרוג, פרי עץ הדר. ומכוח הדר זה דרים בני אדם בדירה שהיא הסוכה בשלום, ומכוחו אף דרים בשלום ובבת אחת בדיר שהינו בבחי' סוכה בעלי החיים, ואף נעשה שלום בכל שורשי הצומח מכח פרי עץ הדר. לכן נאמר ברישא דקרא 'ולקחתם לכם פרי עץ הדר', כי מכוחו דרים כל ארבעת המינים הללו בבת אחת.

לעתיד לבוא תתגלה שלימות 'סוכת שלום' בסוכת עורו של לויתן

ובעומק יותר, הסוכה שתהיה לעתיד לבוא נקראת 'סוכת עורו של לויתן'. והנה השורש של ההדורים שנמצאים בין אדם לחבירו ובין איש לאשתו הוא בענין הלוייתן. כמו שאיתא בגמרא (בבא בתרא עד:): גבי הלוייתן, שמתחילה נבראו זכר ונקבה, ואלמלא נזקקין זה לזה מחריבין כל העולם כולו, מה עשה הקב"ה, סירס את הזכר והרג הנקבה ומלחה לצדיקים לעתיד לבא. ונמצא שבזה"ז אין בו מדרגת זכר ונקבה שמתגלים יחדיו.

וכן בסוכה שמתגלה בזמן הזה, למרות שנקראת 'סוכת שלום' מ"מ אין עדיין את שלימות יישוב ההדורים ותכלית התיקון, וכדקדוק לשון חז"ל 'ראויים כל ישראל לישב בסוכה אחת', ראויים הם, אבל אינם יושבים בפועל בסוכה אחת. היכן תתקיים הישיבה בסוכה אחת בפועל ממש, הרי אומר שזה יהיה לעתיד לבוא בסוכת עורו של לויתן, שם ישבו כולם יחדיו בפועל ממש. וכמו שבזמן הזה אין הזכר והנקבה יכולים להצטרף יחד, אבל לעת"ל כשתתגלה המדרגה השלימה של צירוף שני הפכים, שהיא תכלית השלום, אז יצטרפו הזכר והנקבה יחד, ותהיה הסוכה 'סוכת שלום' גמורה.

לעתיד לבוא תתגלה 'סוכת שלום' אף בבע"ח, וע"ש כך נקראת הסוכה 'דיר'

והשלום הגמור שיתגלה לעתיד לבוא יתפשט בכל העולם, ואף בעלי החיים ידורו בשלום זה עם זה, כמ"ש (ישעיה יא, ו) 'וגר זאב עם כבש'. וזה עומק דברי הגמרא שהבאנו שהסוכה נקראת הדר מלשון דירה או מלשון דיר, כי הדירה היא מדור בני אדם, דיר הוא מקום גידול בעלי חיים. ולדרכינו יתפרש שבזה"ז הסוכה משפיעה שלום לבני אדם, במדרגת דירה, אבל הסוכה דלעתיד לבוא נקראת גם מלשון דיר שהוא מקום הבע"ח, כי משפיעה שלום ויישוב ההדורים גם על בע"ח, 'וגר זאב עם כבש' באותו הדיר.

ומדרגה זו היא תכלית אורו של אהרן הכהן, כי לעת עתה מדרגתו של אהרן הכהן היא הבאת שלום בין אדם לחבירו ובין איש לאשתו, אבל בעת

הצומח, שזה ענין צירוף ארבעת המינים באגודה אחת מכח פרי עץ הדר. ועצם הסוכה עצמה שנבנית בארץ הוא תיקון העפר, שלימות מדרגת הדומם. ונשלמה כל ד' חלקי הבריאה מכח ההדר שמתגלה בהם בבחי' השלום, מידתו של אהרן הכהן.

ו - יוסף הצדיק

הדר והבן. ובתרגום יונתן על אתר משמע שמפרש כי מה שנטל יוסף את הבכורה מראובן ונהפך לבכור היא הדר לו.

והדבר מתפרש כמין חומר, כי יוסף נטל את הבכורה מראובן מחמת שהיה 'פחז כמים' (בראשית מט, ד) בחטא בלהה וכמפורש ברש"י שם, והדר הרי הוא מלשון מים כמ"ש בגמרא כאן ונתבאר באריכות לעיל (אות א). ממילא מכוח מים אלו קיבל יוסף את הבכורה. וזהו 'בכור שורו', טעם נטילתו את הבכורה, היא 'הדר לו', מכוח חטא פחז כמים שחטא ראובן.

פריה ורביה ענינה תוספת הידור, שם

אפרים השבט הנוסף הוא מלשון פור

והנה עיקר גילוי הבכורה מתגלה באפרים כמשנ"ת, והוא התוספת הבאה מצד דין בכורה. שם 'אפרים' הוא מלשון 'פריה ורביה', כמו שאמר יוסף (בראשית מא, נב) 'כי הפרני אלקים'. ובעומק שורשו שזה עם שורש תיבת פרי, 'פרי עץ הדר'. ובתיבת אפרים עצמה ישנן לאותיות פרי, א"ם פרי. אם כן פרי עץ הדר שורשו באפרים. וזה האמור בקרא 'בכור שורו הדר לו', כלומר, בכור זה שהיה אצל ראובן וניתן ליוסף, וגם אצל יוסף נעשה מעין זה והבכורה נלקחה ממנשה וניתנה לאפרים, בכור זה הינו הדר. שיש כאן הדר מצד התוספת, שניתוספה מציאות של שבט.

ותוספת זו היא שורש ענין פרו ורבו. כי כוח ההולדה שיש לאדם לברוא עוד אנשים בצלמו כדמותו, הוא כעין הכוח שיש לבורא ית"ש לברוא עולמות, ולברוא את האדם 'בצלמו כדמותו' (שם א, כו), ובעת ההולדה האדם הינו בורא עולמות חדשים ודומה לבוראו. ונתבאר לעיל (אות א, אות

מכוח מדרגת הדר המתגלה בסוכה נעשה שלום בד' חלקי הבריאה

וממוצא הדברים נמצא שהסוכה היא תיקון לכל הבחינות, שעושה שלום הן במדרגת האדם שמצטרפים כולם לדירה אחת, הן במדרגת בעלי החיים שמצטרפים כולם לדיר אחד, ואף במדרגת

מקרא מלא נאמר ביוסף (דברים לג, יז) 'בכור שורו הדר לו, וקרני ראם קרניו'. ביארנו עד עתה בכל אחד משבעת הרועים איפה יש בו בחינת הדר, אבל עיקר שם הדר נאמר להדיא ביוסף, 'בכור שורו הדר לו'.

יהושע מזרע יוסף נקרא 'הדר' כי מכניס את ישראל לארץ, מקום דירתם

מצאנו כמה וכמה ביאורים בדברי רבותינו מהו ההדר שמתגלה ביוסף, וחד מיניה הוא על יהושע שיצא מיוסף (ספרי שם). ויש שביארו הענין כפשוטו, שיש גילוי של הדר ביהושע מצד שמו הטוב, וכדומה.

ולענינא דידן יתבאר כמין חומר, כי אמרו חז"ל (תנחומא בעלותך יב) 'משה מת ויהושע מכניס'. יהושע הוא שהכניס את בני ישראל לארץ ישראל, שהיא הדירה בה' הידיעה של כלל ישראל, ולשם נכנסו בני ישראל מכוחו ובהנהגתו של יהושע. ועל כן נקרא הדר, כי הוא המביא את ישראל למקום דירתם לארץ ישראל. לכן נאמר ביוסף 'הדר', כי בן בנו של יוסף עתיד להכניס את ישראל אל דירת הקבע שלהם בארץ ישראל.

יוסף נקרא 'הדר' כי קיבל את הבכורה

ונתווסף עליו שבט אפרים

בפנים אחרות, כתב בחידושי הגר"ז (סטנסיל עה"ת) לפרש שנקרא 'הדר' כי יוסף נחלק לשני שבטים, אפרים ומנשה, והתוספת הו"ע הידור, הדר. מנשה הוא הבכור, ולכן מנשה אינו בגדר הדר כי עדיין אינו תוספת, אבל אפרים שהוא השני הינו בגדר הדר, והוא הפך להיות בכור בעת ברכתו של יעקב כששיכל את ידיו, וז"ש 'בכור שורו הדר לו', כי הפיכת אפרים לבכור, יש בו באפרים מעתה

הסוכה הנקראת הדר.

'שורו הדר' מורה על שני שרשי הקלקול, 'מלך הדר' מורה על שני שרשי התיקון

יתר על כן מצינו שכתב רבינו בחיי (ויקרא כב, כז) דבר נפלא. ידוע שיש שני שרשים כלליים לחטא. השורש האחד הוא חטא אדם הראשון, והשורש השני הוא חטא העגל. וכתב רבינו בחיי שזה סוד הפסוק 'בכור שורו הדר לו', נרמזו כאן שני החטאים השורשיים. החטא הראשון היה בעץ הדעת, והבאנו לעיל (אות ה) את דברי חז"ל שעץ הדעת אתרוג היה, והוא הנקרא פרי עץ הדר כמ"ש הרמב"ן (הובא שם). א"כ בתיבת הדר האמורה ביוסף נרמז חטא עץ הדעת שהיה באתרוג, פרי עץ הדר. ותיבת 'שורו' מורה על חטא העגל שהיה בתבנית שור כמ"ש בקרא (תהלים קו, ר). ובהאי קרא דכתיב ביוסף נרמזו שני שרשי החטאים. עכת"ד.

אמנם לכאורה לא נרמזו אצל יוסף רק שרשי הקלקול, אלא רמזו גם כוח התיקון. וכמשי"ת. כי הנה רבותינו (זוה"ק נשא קכח: עץ חיים שערים ח-ט) הרחיבו רבות בענין ז' מלכי אדם האמורים בסוף פרשת וישלח (בראשית לו, לא-לט). וכתוב התם בכל אחד מהם 'וימלוך וימת' 'וימלוך וימת', עד המלך השמיני מלך 'הדר' שלא נאמרה בו מיתה, אלא כתיב ביה 'וימלוך תחתיו הדר ושם עירו ושם אשתו מהיטבאל בת מטרד בת מי זהב'. וראשית דבר מאי דכתיב ביה שם אשתו שייך לשמו שהוא 'הדר', וענינו ליישב ההדורים בין איש לאשתו כמו שביארנו (אות ה). עכ"פ, מתגלה בהדר שיש לו אישה, ומתגלה בו שהוא איננו מת. ועומק שני גילויים אלו מקבילים לשורש התיקון על שני החטאים. וכמו שיתבאר.

תחילת חטא אדם הראשון נעשה על ידי האישה, כאמור (בראשית ג, יב) 'האישה אשר נתתה עמדי היא נתנה לי מן העץ ואוכל'. שורש הקלקול מתגלה מחמת האישה. לעומת כך בחטא העגל לא חטאו הנשים, והן לא נתנו מתכשיטיהן לעגל ולא עבדו אותו (תנחומא תשא יט: במ"ר כא, י). א"כ מה שנאמר במלך הדר שם אשתו, הוא שורש התיקון אל 'האישה אשר נתתה עמדי'. ומה שלא נאמרה בו מיתה הוא שורש התיקון לחטא העגל שמחמתו חזרה ונגזרה גזירת מיתה (עבודה זרה ה:). ומעתה זה

ג) שמציאותו ית"ש הינה קביעא וקיימא, והבריאה כולה היא כתוספת הידור על מציאותו ית' כביכול, כי כל תוספת על הדבר הקיים נקרא הידור, הדר. והידור הוא עד שליש (בבא קמא ט:). מעתה נימא, כמו שאצל הבורא ית"ש כשברא את כל הבריאה נקראו העולמות 'הדר' בערכו ית', כן הדבר כשהאדם מוליד בן ומקיים מצות פריה ורביה, שהולד הנוולד הינו הדר ותוספת בערך אביו. ועל כן אפרים שענינו תוספת והידור הוא מלשון פריה ורביה, כי שני דברים אלו חד הם. והיינו דכתיב 'בכור שורו הדר לו'.

'בכור שורו הדר' מצד הידור הביכורים בשור, והוא הדר שנוסף באר"

באופן אחר י"ל, בהקדים דברי המהרש"א (ח"א למס' ביכורים, פ"ג מ"ג) שכתב לבאר מש"כ במשנה (שם) שהבאת הביכורים היתה באופן של הידור, שהשור הולך לפניו וקרניו מצופות זהב וכו'. וכתב המהרש"א שזה מרמז בקרא דידן, 'בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו', היינו שהשור הדר הוא לו במצות ביכורים, והיו מקשטים את קרניו ושמים עליהם את הביכורים כמבואר שם. ולפי"ז נמצא שהפסוק לא מיירי על בכור אדם, אלא על ביכורי הצומח. ובמקום קרני השור מתגלה הדרו.

וכשנלך בדרך זו שההדר האמור בפסוק מיירי בפירות, נימא ששייך הדבר לארבעת המינים, לולב ואתרוג ג' הדסים וב' ערבות שהם שבעה, ושורשם בשבעת המינים שבהם נאמר דין ביכורים. כלומר, שורש ההדר שמתגלה בחג הסוכות, הוא האור של הביכורים ואור הראשית. וקדושת בכורי הצומח הם קדושת בכור האדם ובכור בהמה שנתקדשו בעת יציאת מצרים כדכתיב בקראי (שמות יג, טו), ונאמר 'בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים', שאז נתקדשו הבכורות. אבל ביכורי הפירות נתקדשו רק בעת כניסתם לאר"י, שהרי רק שם נתחייבו במצוות ביכורים. וזה מתגלה בכוח יוסף, כדכתיב ביה 'בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו', הם הביכורים שהדרם הוא במקום קרני השור כדברי המהרש"א. וזהו ההדר הנוסף מכוחו של יוסף. והיינו טעמא למנהג ישראל לתלות את שבעת המינים בתוך הסוכה, כי זה ההדר שמתגלה במדרגת הביכורים מאיר בתוך

באתרוג, ועל שורש חטא העגל בשור. וכוח זה נתגלה בברכתו של יוסף, ולא הוזכר בו ענין השור וההדר מצד החטאים שבו, שהרי אינו קללה, אלא בא לעורר בו את שורש התיקון של כל החטאים כולם.

הדר דיוסף הוא מלשון תשובה ותיקון החטאים, ונתגלה בסוכה בסוף ימי התשובה ובדרך זו נמצא שענין ההדר במדרגתו של יוסף, הוא מלשון תשובה, והוא מדרגת תיקון. וע"ז נאמר 'כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים', שיציאת מצרים היא תיקון על הקלקול שנגרם בירידה למצרים, שאז חטא יוסף ויצאו הימנו "טיפין כמו שדרשו חז"ל (סוטה לו: עה"פ (בראשית מט, כד) 'ויפוזו מבין זרועי ידי'. וכשהקב"ה מושיב את בני ישראל בסוכות בעת יציאת מצרים נתגלה התיקון והתשובה על ענין זה. ועל כן בא הציווי 'ולקחתם לכם ביום הראשון', שלקחתה זו הינה בידיים, כמו שהזכרנו לעיל (אות ד), ובאה לתקן פגם זה של 'ויפוזו מבין זרועי ידי'. ובסוכה עצמה גם מצינו שורש קלקול זה, כמו שאמרו רבותינו (סוכה כח:) גבי גשמים שיורדים בסוכה, 'משל לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו', גשמים היוורדים שלא בזמנם הם אור בלי כלי, כענין שז"ל שהוא אור שאין לו כלי, וז"ש 'שפך לו'. אבל בעת התיקון שמתגלה בסוכה מכוח מדרגתו של יוסף נעשו כלים לאותם הטיפין שיצאו, ועל כן מנענעים במיני צמחים הנקראים יר"ק, אותיות קר"י. זהו שורש התשובה שמתגלה בחג הסוכות, ענין הדר ותיקון מכוח מדרגתו של יוסף.

שכתוב ביוסף 'בכור שורו הדר לו' מורה על מלך הדר שתיקן ז' מלכי אדום, ולעומת מה שנרמזו בהאי קרא בהדר ובשור שני שרשי הקלקול בחטא עה"ד ובחטא העגל, רמזו כאן מלך הדר שמתקן שני קלקולים אלו. וכמשנ"ת.

יוסף שטנו של עשו מתקן את שני החטאים השרשיים הרמוזים בברכתו

וידועים דברי חז"ל (תנחומא וישלח א) שיוסף הוא שטנו של עשו. ביאור הדבר, כוח הרע שבעשו הם ז' מלכי אדום שנאמרה בהם מיתה. כמו כן עשו הוא הבכור, ויש לו כוח מצד כך שהינו בכור. אך ביוסף נאמר 'בכור שורו הדר לו', כלומר שהוא מעורר את ההדר שבעשו, מלך הדר, ומכוח כך הוא מכניע אותו. וכן יוסף הוא הבכור, ומצד כך מכניע את עשו. ואת כוח הבכור וכוח הדר שבעשו לוקח יוסף לחלקו שלו, ועל ידי כך הוא מכניע את מציאותו של עשיו. ואת ז' מלכי אדום שמתו, ענין המיתה, הוא משאיר לחלקו של עשו.

ומעתה נימא שמה ששרשי מציאות החטאים מתגלים אצל יוסף אינו בגלל חסרון, אלא זו מחמת שיוסף מתקן שני חטאים אלו בכוח ההדר והבכור שבו. וזהו שורש ענין ההדר שנגזר בסוכה מכוח יוסף. ובחג הסוכות שהוא סיום ימי התשובה, אזי הזמן גרמא לעורר את שורשי התיקון של כל החטאים כולם, ולתקן אותם בכוחו של יוסף שהוא 'בכור שורו הדר לו', כוח ההדר שבסוכה. ולפי זה יתפרש ההדר מלשון חזרה ותשובה, ע"ד אמרם ז"ל 'הדרי בי'. והתיקון שמתגלה מכוח מדרגתו של יוסף אינו תיקון רק על החטאים הפרטיים כאו"א לפי עניינו, אלא הוא תיקון עמוק על שרשי החטאים כמשנ"ת. על שורש חטא אדם הראשון

ז - דוד המלך

שתי מדרגות 'הדר' בתשובה,

מדרגת יוסף ומדרגת דוד

וביארנו לעיל (אות ו) ששורש ההדר דיוסף הוא במדרגת התשובה. ועתה נימא בה מילתא ביתר עומק, כי יש שתי מדרגות של תשובה, מדרגה אחת שייכת ליוסף, והמדרגה השניה שייכת לדוד. ושניהם מאירים בהדר הסוכה, כל אחד ובחינתו.

ידועים דברי חז"ל (עבודה זרה ד:) לגבי מעשה

דודו ובת שבע, שלא היה ראוי דוד לאותו מעשה, אלא כדי שיפתח פתח לבעלי תשובה, ועד כדי כך מגיע הדבר שדוד המלך נקרא בלשון חז"ל 'רבן של בעלי תשובה'. ועוד אמרו (סנהדרין קז:) 'ראויה היתה בת שבע לדוד המלך מששת ימי בראשית, אלא שאכלה פגה'.

החטא יורד ממדרגתו, שהוא גם בחינת מיתה כמ"ש בזוה"ק (נשא קלה): 'מאן דנחית מדרגא קדמאה דאית ביה, מיתה קרינן ביה'. והאופן השלישי הוא שעל ידי החטא נגרים פגם בלבד. דוד המלך שהוא רבן של בעלי תשובה, בא לתקן את הפגם שאכלה פגה. ושורש תיקון הפגם הוא בהעמיקו בנפשו להידבק במדרגת יחידה שבנפש, שמדרגה זו מעולם לא חטאה, ושם אין הפגם יכול לגעת.

במדרגת יוסף יש חטא וחזרה בתשובה, במדרגת דוד ששב אל היחידה מתבטל החטא וכלא היה

והנה כתיב (קהלת ז, כ) 'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא'. ועל זה נצטיינו במצות הסוכה, שמצותה דייקא בגידולי קרקע הבאים מן הארץ, והיינו שבאים לתקן ענין זה ש'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', לכן כוח הסינוך של הסוכה שהיא ענין התשובה נלקח מן הארץ עצמה. הארץ שחטאה שבה ומכפרת את החטא על ידי סך הסוכה, ואז יתפרש 'הדר' מלשון חזרה בתשובה. אכן זו מדרגתו של יוסף, שיש חטא ונפילה, וכנגדו יש תשובה. אבל מדרגתו של דוד היא לחזור למקום הפנימי בנפש שהחטא מעולם לא נגע שם, ויבוקש שם את העוון ואיננו. ולפי זה יתפרש 'הדר' מלשון חזרה אל המקום אשר היה שם מתחילה, והיא מדרגה נוספת בענין התשובה. מדרגתו של דוד.

במדרגת דוד גם בעלי התשובה אומרים אשרי שלא חטא כצדיקים גמורים

מעשה היינו דאמרן 'אלו ואלו אומרים אשרי מי שלא חטא', ואף בעלי התשובה אמרו כן. ואם תיקשי לך, איך יכול מי שחטא לעמוד ולומר 'אשרי מי שלא חטא'. והביאור, כי תשובתם באה מן המקום הזה אשר לא היה שם חטא כלל, והתשובה נגעה בעומק נפשם, המקום שאין לו שייכות לחטא כלל. ומצד מדרגה זו אמרו אשרי מי שלא חטא. ומאידך גיסא, גם הצדיקים אמרו 'ומי שחטא ישוב וימחול לו', כי גם מי שנמצא במדרגה של צדיק מעיקרא, אבל פגם בוודאי יש בו. וכמו הפגם שהיה בדוד בבחי' 'אכלה פגה של דוד', ומצד פגם זה יכול גם הצדיק לומר 'מי שחטא ישוב וימחול לו'.

וביארנו את מדרגת יוסף שהיא כוח ההדר דתשובה ותיקון, הן בחטא הראשון, חטא עץ הדעת שאתרוג היה, והן בחטא השני מעשה העגל. ויוסף מעורר את התיקון מכוח המלך השמיני מלך הדר שלא נאמרה בו מיתה.

אבל מדרגת התשובה בכוחו של דוד יש בה עומק נוסף. ויתבאר בהקדים דברי חז"ל (סוכה נג.) שסיברו אוזנינו בסדר שמחת בית השואבה בבית המקדש, ואמרו 'אלו ואלו אומרים, אשרי מי שלא חטא, ומי שחטא ישוב וימחול לו'. אלו ואלו אומרים, הם צדיקים ובעלי תשובה כמבואר שם. והדבר תמוה, כי לכאורה סדר הדברים היה צריך להיות, שהצדיקים יאמרו 'אשרי מי שלא חטא', ובעלי התשובה יענו ויאמרו לעומתם 'מי שחטא ישוב וימחול לו'.

דוד לא שב על עצם המעשה רק על הפגם שנגרם, ושב למדרגת יחידה שלמעלה מהפגם

ולהבין זאת יש להקדים עומק נוסף בענין התשובה. ידוע שבנפש האדם ישנן חמישה מדרגות, וכלשון חז"ל (בר"ר יד, ט) שיש חמישה שמות לנפש: נפש, רוח, נשמה, חיה ויחידה. ויחידה שבנפש היא המדרגה הגבוהה ביותר, ושם אין הפגם יכול לנגוע לעולם, ומדרגת היחידה לא נפגמת משום חטא ועוון.

והנה ראויה הייתה בת שבע לדוד מששת ימי בראשית, אלא שאכלה פגה. 'פגה' היא משורש פגם. כלומר, דוד בתשובתו לא בא לשוב מעצם החטא, מעצם המעשה, כי הרי בת שבע היתה ראויה לו, ואכן נשארה אשתו עד יומו האחרון. אלא חפץ לשוב מן הפגם שנגרם על ידי המעשה הזה. ומשמעות תשובתו היא מלשון שיבה, ששב וחזר ממקום הפגם אל המקום שלמעלה מהפגם, מקום היחידה שבנפש. על כן נקרא רבן של בעלי תשובה, כי בתשובתו טמון גילוי על כל בעלי התשובה, שיש מקום בנפשם שלא נפגם.

ומקובל אצלינו מרבתינו (ראה עץ חיים ש"ט פ"ב) שישנן שלוש מדרגות בענין החטא. יש אופן שהחטא הוא מיתה גמורה, כדכתיב (בראשית ב, יז) 'ביום אכלך ממנו מות תמות'. ויש אופן שעל ידי

נמצא שיסוד כל חטאו הוא כוח התשובה. ואם כן החטא עצמו נקרא הדר, שמגלה את כוח התשובה והחזרה לשורש. ופנימיות האור הזה, ה'הדר' הזה, מאירה בסוכה. וגם על פי פשטות הדברים לא היה כאן חטא כלל, שהרי כל היוצא למלחמת בית דוד גט כריתות כותב לאשתו (כתובות ט:), לכן מעשה דבת שבע לא שייך למציאות של חטא כלל, אבל מ"מ נעשה פגם כדי לגלות את אור התשובה הטמון בו. וזו מדרגת ההדר, מדרגת התשובה בשורשה שמתגלה על ידי דוד.

אם כן, מכח הגילוי הזה של שורש התשובה נקרא דוד 'רבן של בעלי תשובה'. ומי שזה כל חטאו, אז החטא שלו יש בו ניצוץ של הדר.

כל חטאו של דוד הוא לגלות מדרגת 'הדר', שיבה אל השורש

ואמרו חז"ל, לא היה ראוי דוד לאותו מעשה אלא לפתוח פתח לבעלי תשובה. ביאור הדבר, לעולם הכלל הוא 'האומר אחטא ואשוב אין מספיקים בידו' (ימא פה:), בשעת החטא אין תשובה, אין הדר. אבל דוד המלך גם בעת חטאו לא היה ראוי למעשה זה, אלא כדי לפתוח פתח לבעלי תשובה.

ח - שבעת הרועים

אלא אף מצד מה שנעשה פגם בלבד, והתשובה על הפגם היא תשובה במדרגתו של דוד המלך, וכמו שביארנו שענינה הוא הארה של תשובה מאותו מקור שמעולם לא נפגם. ומדרגת התשובה הזו איננה תשובה על החטא, אלא רק להשיב כל דבר לשורשו.

שבעת הרועים יורדים למקום הנמוך, כדי לשוב משם בתשובה גדולה

הדבר נפלא מאד, כי במדרגת התשובה הזו ככל שהדבר מתרחק משורשו אז התשובה שלו גדולה יותר, ואם לא נתרחק כ"כ מן השורש אזי התשובה קטנה יותר.

שבעת הרועים שמגיעים לסוכה באים להאיר את אור התשובה בתוך הסוכה, ואור התשובה מאיר בכל תוקפו. לכן יורדים הם למקום הנמוך ביותר, לעולם התחתון ביותר, שעליו נאמר 'נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים' וכמשנ"ת לעיל (אות א). ומן המקום הזה דווקא עולה תשובתם עד שמי רום, כי חוזרים בחזרה לשורשם ואל ביתם הרמתה. והתשובה הזו גדולה עד מאד.

זהו אור התשובה שמאיר ע"י שבעה רועים שיורדים בכל שנה ושנה, ופשיטא שאין להם כבר חטא בפועל, והם יורדים אל הסוכה העומדת בארץ, בעולם החומר השפל מכל, ושוהים בה

תכלית ענין הדר הסוכה הוא החזרה לשורש והשתא דאתינא להכי נמצא ששלימות האור העליון שמאיר בסוכה, שמלוכש בשבעת הרועים שבאים לתוך הסוכה, הוא ענין ה'הדר' בכל הפירושים דאיתנהו ביה.

ותכלית ענין ההדר הוא שהעולם כולו חוזר בחזרה לשורשו, וכדחזינן בדברי הגמרא הידועים (עבודה זרה ג.) שלעתיד לבוא יבואו האומות לתבוע את שכרם, ויתן להם הקדוש ברוך הוא מצוה קלה וסוכה שמה ובה יכשלו כמבואר שם. הרי לן שהמעבר מהעולם הזה אל העולם הבא מוכרח שיעבור דרך מצות סוכה, ולכן כשאומות העולם רוצים לקבל שכר העוה"ב בהכרח שיקיימו מצות סוכה. כי ענינה של הסוכה הוא השיבה אל השורש, השיבה מעוה"ז לעוה"ב. והוא הוא פנימיות ענין ההדר שמתגלה בה.

מדרגת דוד ומשיח היא חזרה אל המקום שלא נפגם מעולם

מדרגת הדר זו מתגלה מכוח הארתו של דוד המלך, שהוא שורש משיח, והוא מגלה שבמצות סוכה מונח 'הדר', להחזיר את כל הבריאה כולה בחזרה לשורשה, וכמו שמשח שיחזיר את כל העולם לשורשו. וחזרה זו אל השורש היא לא מצד קלקול שנתקלקל גרידא וצריך תשובה כפשוטו,

החזרה אל השורש, והיא שלימות ההדר דתיקון
והסוכה נקראת דירת עראי, וכבר הזכרנו
שערא"י בגימטריא אפ"ר, ודבר שנשרף באש
הופך לאפר, האש עולה מעלה מעלה והדבר
נשאר במדרגה של אפר. זו שלימות התשובה
העולה מעלה מעלה שמתגלה במדרגת הסוכה.
וחג הסוכות הוא החתימה של ימי התשובה,
ובו היו אומרים 'אשרי מי שלא חטא, ומי
שחטא ישוב וימחול לו'. וזה שלימות ועומק
ההדר שמתגלה תחת צל סוכה בחג הסוכות.

כאורח נטה ללון בחי' אושפיזין, ולאחר מכן הם
חוזרים בחזרה לשורשם, ובזאת משפיעים הם את
עומק אור התשובה בתוך הסוכה.

ענין 'הדר' בירידה מלשון מים, ענין 'הדר' בעליה מלשון חזרה

וכמו שביארנו בארוכה, לכל אחד משבעת
הרועים יש בחינה ומדרגה מסוימת בענין 'הדר'.
אבל כלליות כולם נמצאת במדרגת ההדר שהוא
מלשון תשובה וחזרה אל השורש, שכולם חוזרים
ומתעלים לשורשם. וזה האור הנורא שמתגלה
בהדר הסוכה. ירידתם מעילא לתתא היא ענין
'הדר' מלשון מים כדאיתא בגמרא, והמים יורדים
ממקום גבוה למקום נמוך כמשנ"ת בארוכה (אות
א), אבל העליה מתתא לעילא היא בגדר הדר מצד

סוכות 072 הדר-אושפיזין תשפ"ה
מספר שיעור בקול הלשון 39013797

סוגיות במחשבה הדר

הדר, פרי עץ הדר, ע"ש ההידור של מראה התאורוג, שאין בכל המראות כולם מראה שיש בה כל כך הרבה הארה והתפשטות כמו מראה הירוקה שהוא מראה זהב, והוא ג"כ מראה האתרוג שהוא נוצץ ביותר, עכ"ל, עיי"ש בדבריו בהרחבה.

וברש"ר הירש (אמור, כג, מ) כתב וז"ל, פרי עץ הדר - כל מקום שאתה מוצא "הדר" במקרא, הרי הוא שם עצם, ולא שם תואר, יש רק מקום אחד שבו הדר הוא לכאורה שם תואר, הדר הוא לכל חסידיו (תהלים, קמט, ט) אך נראה שגם שם הדר איננו אלא שם עצם וכו'. הדר הוא תמיד הופעה חיצונית הנראית לעין והמציינת את החפץ. ומכאן הוראת הדר, עדי פאר תפארת. הדר קרוב אל אדר, עדר, חדר, כל אלה מורים על מסגרת חיצונית שהיא מקיפה את האדם וגם סוגרת עליו, עכ"ל. ולדבריו הדר גם מלשון דירה שסוגרת עליו סביבות. וכמ"ש עץ הדר, שדר באילנו משנה לשנה. וכן פעם ראשונה שכתוב בתורה מילת הדר, הוא על מלך הדר שלא מת (בראשית, לו, לט), ויש לו כאן דיוורין, והבן.

וקרוב לכך כתב המלבי"ם (ויקרא, יט, לח) וז"ל, ולא תהדר פני גדול - ההדר הוא היופי החיצוני המיוחד לכל דבר שבו נהדר במינו, עכ"ל, עיי"ש. ועיין זוה"ק (ח"ב, קפו, ע"ב).

כתיב (ויקרא, כג, מ) ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבת וערבי נחל וגו'.

וכמו כן מצינו דין הדר בזקן, כמ"ש (שם, יט, לב) והדרת פני זקן. ומאידך נאמר (שמות, כג, ג) ודל לא תהדר בריבו. וכן כתיב (ויקרא, יט, טו) ולא תהדר פני גדול.

ועל הדר זה כתב בספר השורשים לרד"ק (ערך הדר) וז"ל, ענין התנאות והטיפות והראות סבר פנים יפות, עכ"ל.

וכתב בבאור שמות נרדפים בתנ"ך (אות ה', הוד - הדר) וז"ל, הדר הוא צורת היופי, כמו פרי עץ הדר, וכתב ארב"ע, אין בכל פרי עץ יותר הדר ממנו וכו'. והדר הנאמר כלפי מעלה, דברה תורה כלשון בני"א, וכן מתרגם אונקלוס, ונתת מהודך עליו (במדבר, כז, כ), ותתן מזיוך עלוהי וכו'. ולכן על בכור שורו הדר לו (דברים, לג, יז) מתרגם דבנוהי זיוא ליה, כי אין לתרגמו בצורת ההדור, אלא בזיוו, עכ"ל, עיי"ש כל דבריו, שיש הדר בצורת היופי, כלבוש וכד', ויש הדר שעניינו זיו, הארה. ועיין יריעות שלמה (חיברת ו, יריעה ח) על הפסוק לא תאר לו ולא הדר (ישעיה, נג, ב) וז"ל, שתאר מן אור, ור"ל, ור"ל השטח שהאור נופל עליו ונתפס בראיה, עכ"ל, עיי"ש. עוד כתב בספרו חשק שלמה (השורשים, שורש דר) וז"ל, כשיתפשט שבח הדבר ומאיר סביבותיו יקרא זאת ההתפשטות הדר וכו'. וע"ש התפשטות היופי נקרא התאורוג



מדור
רל"א
שערים

צירוף
ה-ד / ה-ר / ד-ר

ה-ד

וגילוי הארה זו היא בחינת אבן פטדה מאבני החשן. פטדה, פט-דה.

אולם ח"ו כאשר מסתלק בחינת חיבור והדמות זו, מתהפך הוד לדוה, כנודע, בסוד כל היום דוה. ובין איש לאשתו היפך החיבור כנ"ל, נעשה נדה, נ-דה. וזהו בחינת דחה, ח-דה, שנדחה החיבור והדימוי, ונעשה מדמה דקלקול. והיפוכו, חדוה, חה-דו. ובמקום חיבור הנקרא דיבור, "ראוה מדברת", נעשה דומיה, דה-ומי. וכן דממה, דה-מם. ואז האשה נהפכת לאבדה, כמ"ש בריש קידושין משל לאדם שאבדה לו אבדה וכו'. אבדה, אב-דה. ואזי נהפך הדיבור לדיבור דקלקול בבחינת דבה, דה-ב, שמוציא דבה עליה כמוציא שם רע, שזהו בחינת המרגלים שהוציאו דבת הארץ, שהיא בחינת אשה כנודע.

וכאשר נתקן נהפך לעדה, ואין עדה פחות מעשרה, שמצורפים יחדיו, עדה, ע-דה.

שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה: אבדה, אדוניה, אדמה, אדמתה, אהוד, אודה, אודיעה, הוד, דוה, אחיהוד, דינה, דמעה, הדר, חדוה, יהודי, יהודה, מדה, מדינה, מדכה, מצודה, נדבה, עדה, צדקה, שדה, רעדה, תודה, גדה, גדולה, גדליהו, דאבה, דאגה, דבה, דבורה, דבלה, דבלתמיה, דהר, דומיה, בחה, דומה, דחה, דותה, דכה, דלילה, דממה, חסידה, ילדה, הדף, יהוד, יהודית, יהודיע, יהוצדק, מעדה, נדה, עמדה, עמיהוד, פדה, פדהצור, פטדה, צדקיהו, קדחה, צידה, רדה, תדהר, תרדמה, הדום.

אדמה, אם-דה. והיינו שאדמה היא אם ושורש לכל צרופי ד-ה.

ומהות הדבר, כי האדמה שורש ואם לכה המדמה, מלשון אדמה לעליון. וממנה נגזר מדת "הוד", מלשון מודה על הטובה שקבל מזולתו, ומודה על האמת. והבן שכל הוד ענינו שדומה לזולתו ועי"כ מודה לו.

וזהו הכרת תודה לזולתו, כי כאשר ראובן נותן לשמעון דבר מה, מציאות ראובן משתקפת אצל שמעון, ונעשה שמעון דומה לראובן. ויתר על כן כאשר שמעון מודה על האמת לראובן, נעשה דומה לו בפנימיות.

ומלבד כך לשון הוד, מלשון הוד והדר. והבן שמהות הוד אינו לשון יופי כפשוטו. אלא מהותו כמ"ש חז"ל על אסתר, ירקרוקת היתה, אלא שכל אחת נדמת לה כאומתה. והיינו שכל אחד נראה לו שהיא דומה לה, לאומתה. וזהו הוד של יופי, שאדם רואה הדבר ונראה לו שדומה לו. וזהו מלת דומה, הוד-מ. וזש"כ והארץ הדום רגלו. והיינו שהארץ דומה לו, כמ"ש חז"ל, הוי דומה לו. וזו עבודת היהודי, הד-י, הוה דומה לו.

ויתר על כן היא מדת הדר, הד-ר, שע"י כח המדמה נעשים אחד, ודרים יחדיו, ונראים דומים זה לזה, בבחינת ודבק באשתו והיו לבשר אחד. וזהו מכח שבשורש הם אחד, וזש"כ ויפל ה' אלקים תרדמה על האדם ויקח אחת מצלעותיו. תרדמה, דה-תרם, שנעשה הרמה למדרגת ד-ה, הוי דומה, ויתר על כן אחד ממש.

וזהו מצות צדקה, קץ-דה, והיינו לגלות את הדומה לו, ולכך נותן לו צדקה. ויתר על כן שהעני העשיר ידורו יחדיו ממש, בחינת הדר, ה-דר.

ה-ר

ותיקון זה נמשך להשיב ההארה של תורה. היפך הריון, הר-יון, לילה ניתן להריון. וזה ע"י אהרן, אן-הר. שבו עיקר מדרגת הדלקת המנורה. מנו-הר. וממנה יוצא הארה, אה-הר. ובפרטות מדרגת זהר, ז-הר. וכח זה נגלה בעיקר בזרעו של לוי, יצהר, יצ-הר. בחינת בהירות, בהיר, בי - הר, בהרת, הר - בת.

והארה זו מתקנת את הכפירה, כפי-הר. בחינת יוה"כ. כפירה, כיפור. תבא האם ותקנת צואת בנה, פרה אדומה, פרה, פ-הר. ומתחיל בר"ה, יום תרועה, תעו-הר. בחינת היום הרת עולם, הר-ת.

שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה: אברהם, רמה, יצהר, אהרן, בריאה, הפר, תורה, טהר, אגרה, הרג, הרס, אורה, אוריה, אסרה, ערכה, ארה, ארבה, ארבעה, אריה, ארונה, ארוצה, ארכה, ארצה, שירה, אחרונה, בהרת, אפרתה, בצרה, גבורה, הדר, דבריה, בהיר, הר, חרבה, חרפה, חרמה, יראה, ירמיהו, בכורה, מהר, נהר, מראה, מרה, מרמה, מרכבה, מערה, ערמה, שערה, סערה, עטרה, ערלה, עפרה, פרעה, צהרים, צרה, צהר, בצרה, קבורה, קרה, קריה, ברה, רחבה, ריאה, בריה, ברכה, רנה, רמה, רעה, רעבו, שערה, רקמה, תרועה, גרה, דבורה, דהר, ברכה, הארה, יריעה, ציפורה, הקריב, הרה, הרן, ערכה, מנורה, הרמון, חרה, רוה, מרעה, מריבה, נערה, עזריה, פרה, ראה, רבקה, רהב, רפה, שרפה, הריון, זהר, זכריה, זרה, זרועה, עזרה, חבורה, חברתה, חירה, חרבונה, יורה, עמרה, כרה, כפירה, תרצה, העדר, מורה, מורשה, מראה, מערכה, קריה, רבבה, נריה, סחרה, סרה, עורה, פדהצור, ערפה, פרוחה, פרסה, רצועה, צרעה, קורה, רגלה, רוצה, רחבה, ריבה, רחמיה, רנה, רכה, רעה, רמיה, רמליהו, רצפה, רעיה, רפואה, רעמה, שדרה, שרה, תדהר, בירה.

הר, מקום גבוה. ובית גדול וגבוה נקרא בירה, בי - הר. ושורשו אסתכל באוריתא וברא עלמא, היינו בחינת רוממות - הר, תורה, תו-רה. וזהו הדר של תורה, הר - ד, רוממותה היא הדרה. וכן נקראת מורשה, מוש-הר, ונקראת שירה, יש-הר. ועליה נאמר, טוב סחרה מסחר כסף, סחרה, סח-הר.

ודרשו חז"ל בהבראם, באברהם נברא העולם. אברהם, אבם-הר, והרעיה שלו, רעיה, עי-רה, שרה, ש-רה. ובן אחותו הרן, נ-הר. וכלתו רבקה, קב-הר. ובנו יצחק, שעיקר תוקפו בצהרים, צהר, צ-הר, שתיקן תפלת מנחה שזה זמנה. והוא בבחינת יצחק ירנן, רינה, ין-רה. ומדתו מדת הגבורה, גבו-הר. ונקראת מדת היראה, אי-הר. ונשתלשל ביעקב שלקח הבכורה, בכו-הר, מעשו במרמה, ממ-הר.

וכללות האבות מרכבה לשכינה, כמ"ש חז"ל האבות הם הם המרכבה. מכב-הר. ועבודתם לתקן חטא אדה"ר שמושך בערלתו, וכנגד ג' שנים של ערלה, יש ג' אבות דתיקון. ערלה, על-הר. כי שורש החטא ע"י הנחש שהיה ערום, ערמה, עם-הר. ושם נהפך כותנות אור, אורה, או-הר. בחינת צהר, צ-הר, לצרה. ואז נאמר בו עפר אתה ואל עפר תשוב, קבורה, קבו-הר, ירידה גמורה מן ההר למטה, והוסר ממנו ההשגחה בגילוי, וניתן למדרגת מקרה, מק - הר, ירידה מן ההר. כי במקום לדבוק בקו אמצע, בחינת רויה, יו-הר, דבק בקצות. קצה שמאל, אש, כעס, חרון אף, חרה, ח-הר. וקו ימין, מים, נהר, נ-הר. וכאשר נתקן קו ימין, ומצורף לאמצע, נעשה מרויה, יורה, גשם ראשון. וזה שורש תיקונו של אברהם, העברי, מעבר הנהר ישבו אבותיכם. ותיקון קו שמאל, אש, מריבה, מיב-הר. כמ"ש (בחוותי, כו, ח) ומאה מכם רבבה ירדפו, רבבה, בב-הר. ושורשו ברבקה, קב-הר, כנ"ל, שנאמר בה (בראשית, כד, ס) היי לאלפי רבבה.

ד-ר

ששמו מלשון מרידה. מרד, מ-רד, והיינו התנגדות מוחלטת לדירה בתחתונים.

וזהו שורש ירידת בנ"י למצרים, גלות של רד. ולכך נאסר לשוב ולדור במצרים. וביציאתם ממצרים לקו המצרים 'מכות, לברר ירידה זו דקלקול. וזהו מכת ברד, ודבר, דר-ב. וכן צפרדע, דר-צפע.

וביציאתם ממצרים יצאו לדרך, דר-ך. ואזי בא עמלק ברפידים, דר-פידים. וכל דרכם "לכתך אחרי במדבר", מדבר, דר-בס. וזהו ע"י משה שהוא "דבר אחד לדור", דר-ב. ואלו שלא זכו נשארו במצרים, בבחינת והיו לדראון, דר-און. אולם אלו שזכו נגלה להם ה' בבחינת "נאדרי בכח", נאדר, נא-דר. ואח"כ זכו למשכן שבו דרה השכינה. ולי"ב נשיאים, שהם פדהצור, דר-פהצו. שדיאור, דר-שיאו.

שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה: דבר, אדר, אדיר, הדר, דרש, אדרעי, אדרת, אחשדרפני, רד, רדף, ארוד, ארפד, ברד, דביר, דור, דקר, דרום, דרך, חדר, ערד, עדר, מרד, דרש, מרדכי, ספרד, צפרדע, שרד, גדר, דבורה, דגר, דהר, דראון, דרוו, דרוש, דריוש, דרכמונים, דרקון, ארד, דרבן, ירד, מדרגה, מדבר, מסדרון, מרדות, סרפד, סמדר, פרד, פרס, קדר, קרדום, שרד, שדר, ורד, רדס, נדר, נבוכדראצר, רביד, טרד, דרבן, כדלעמר, חרדה, כידור, נאדר, רקד, סרד, פדהצור, קדרנית, רבד, רדיד, רפד, רפסדה, שדיאור, תדהר, תרד, דרדר.

הנה נודע עד למאוד יסוד דברי חז"ל, שנתאוה הקב"ה להיות לו "דירה" בתחתונים. וזהו רד-יה. והיינו כביכול ירדה אור שכינתו לתתא, ונעשה לה דירה לתתא.

וזהו דבר ה' שבו נבראו שמים וארץ. דבר, דר-ב. כי כל מהות הדיבור שע"י יהא דירה בתחתונים. ועיקר "מקום" גילוי זה בביהמ"ק שהוא בחינת דביר, דר-יב.

ו"בנפש" עיקר גילוי זה באדם הנקרא מדבר, דר-בס. ואצל אדום, אדם, נגלה בעיקר במלך השמיני הנקרא הדר, ה-דר. שלא כתוב בו בתורה מיתה. ואצל ישראל מתגלה הדבר ב"הדר" קיבלוה בימי אחשוורוש. בחודש אדר, א-דר, ע"י מרדכי, רד-מכי, והבשורה נעשית ע"י האחשדרפנים. אחש-דר-פנים.

ובמדרגת "זמן" זהו שנת החמישים שנאמר בה וקראתם דרוו בארץ. דרוו, דר-ור. שנה שבה מתגלה דירה בתחתונים.

אולם מצד הקלקול נעשה רד, ירידה דקלקול. ושורשו בעשו שכולו כאדרת שער. אדרת, את-דר. וכבר בשעת יצירתו בבטן אמו, אמרו חז"ל שהיה רודף, שרצה להרוג את רבקה, ולבסוף עשאה עקרה. רדף, רד-ף. וכל עצמותו של עשו שופך דמים. ושורשו בקין שדקר את הבל אחיו. דקר, דר-ק. ועשו נמשל לחמה ויעקב ללבנה. וחמה עיקר מקומה ודיוורה בדרום, שע"ש כן נקרא דרום, דר-ום, שדרה שם, כמ"ש חז"ל. וכל עצמותו של עשו מורד במלכות שמים, ושורשו בנמרוד



מדור קבלה

בלבביפדיה קבלה

הדר

מילון ערכים בקבלה

הדר

בלבביפדיה קבלה

הדר

שערות

כתב ר' יונה (משלי, כ, כט) וז"ל, והדר זקנים שיבה, הדר הזקנה בלובן השערות, עכ"ל.

אזן

כתיב (תהלים, כט, ד) קול ה' בהדר. אות ה', הדר, ה-דר.

חוטם

אתרוג יש בו פסול בחטמו מדין הדר. פה הוצק חן בשפתותיך (תהלים, מה, ג). ויש בו גם הדר.

עינים - שבירה

שבירה ותיקון. ומלך הדר התיקון, וכלשון העץ חיים (ש"ח, פ"ג, מ"ח) הז' מלכים שנשברו עליהם וגופם, והסיבה היה ג"כ לפי שהיו בלתי תיקון דו"נ, עד שבא הדר מלך הח', ואז נתקנו. ומאידך, כתב במושב זקנים (ויקרא, יב, ח) וז"ל, ואותו שר של מעלה הממונה על הרשעים לדונם בגיהנם, שמו הדרניא"ל, עכ"ל, עיי"ש. ועיין בהרחבה פסיקתא רבתי (פרשה כ), ודו"ק שמשורש הדרניא"ל יש יחס של מריבה, שורש השבירה והביטול. ועיין ברית מנוחה (הדרך השישית).

ובפרקי היכלות רבתי (ה, ה) קורא להדרניא"ל, "הדר זיו". וכתב במושב זקנים (שם) וז"ל, הדרניאל, בגימט' היריעה, עכ"ל. ומקומו ברקיעים ברקיע הנקרא רקיע (עיין פירוש ר"י ברצלוני לספ"י, פ"ד), והוא בחינת יהי רקיע בתוך המים, יום שני שברא בו מחלוקת וגיהנם. ועיין זוה"ק (ח"א, צח, ע"א).

עתיק

פנים משתי צדדיו, וזהו הדר גדול, כולו פנים, הדרת פנים.

אור א"ס

כתיב (תהלים, צו, ו) הוד והדר לפניו. וכתיב (שם, קד, א) הוד והדר לבשת. בחינת לבוש לא"ס. ועוד מקראות שהדר הוא לבוש, באיוב (מ, י) והוד והדר תלבש, ובמשלי (לא, כה) עוז והדר לבושה.

צמצום

שלילה. כתיב (ישעיה, נג, ב) ויעל כיונק לפניו וכשרש מארץ ציה, לא תאר לו ולא הדר. וכתיב (מכה, ב, ס) מעל עלליה תקחו הדרי לעולם. וכתיב (איכה, ה, יב) פני זקנים לא נהדרו.

קו

הדר, התפשטות אורו סביב. עיין ערך קטן עיגולים. ושורש התפשטות זו בקו שמתפשט מא"ס, והוא הדר של א"ס.

עיגולים

גל - גלות. וכתיב (איכה, א, ו) ויצא מבט ציון כל הדרה. גלות ההדרה. והדר התגלות בחיצוניות לעומת הוד, גילוי פנימי. עיין מלבי"ם (ויקרא, יט, טו). וכתב בחשק שלמה (שורש דר) וז"ל, כשיתפשט שבח הדבר ומאיר סביבותיו, יקרא זאת התפשטות הדר, עכ"ל. וכתב בספר השורשים לרד"ק (ערך הדר) וז"ל, והדורים אישר (ישעיה, מה, ב) דרכים המעוקלים והמסובכים. ודומה למ"ש רבותינו (חולין, ק"ג, ע"א) הדרא דכנתא בני מעים שהם מעוקלין ומסובכים סביב סביב, עכ"ל. והוא בלשון ארמית הדר, חוזר חלילה.

יושר

אור ישר ואור חוזר, בלשון ארמית הדר, חזרה.

ג' קווים. ואמרו (סוכה, לד, ע"ב) ר' טרפון אומר, אפילו שלשתן קטומים. ופרש"י וז"ל, דלא בעי הדר בהדס, עכ"ל, עיי"ש.

אריך

זקו. וכתוב (ויקרא, יט, לב) והדרת פני זקן. וכתוב (משלי, כ, כט) והדר זקנים שיבה. ונגלה בפרט בזקן. וכתב בגר"א (אבות, פ"ו, מ"ח) וז"ל, הזקנה עצמה שהוא הדר, עכ"ל.

אבא

אב ובן. וכתוב (תהלים, צ, טז) והדרך על בניהם. אמא

רחם האם. וכתוב (תהלים, קי, ג) עמך נדבת ביום חילך בהדרי קדש מרחם משחר לך טל ילדתיך.

מלך הדר תחלה נקרא הדר, מלשון דדים של אמא, ואח"כ נקרא הדר. ועיין עץ חיים (שער יא, פרק ד).

ז"א

שש - ששים רבוא. וכתוב (משלי, יד, כח) ברב עם הדרת מלך.

ובתוכו כלול כולם. ואמרו (סוכה, לה, ע"א) אל תקרי הדר, אלא הדיר, מה דיר זה יש בו גדולים וקטנים תמימין ובעלי מומין וכו'.

מלך הדר כולל כל ו"ק, ונקרא שם מ"ה. עיין עץ חיים (שער ט, פרק ח). ויש לו נוק' מהיטבאל. מ"ה - יטבאל. מ"ה - ז"א. יטבאל, גימט' ב"ן, נוק', כנודע.

נוק'

שם אדנ"י, ויש בו במילוי דמילוי ל"ד אותיות. ולכן נקראת דלה ועניה, דלית לה מגרמא כלום, כנודע, וכתוב (שמות, כג, ג) ודל לא תהדר בריבו.

הלל, גימט' שם אדנו"ת. וכתוב (דעה"י, ב, כ, כא) ומהללים להדרת קודש.

בית - דירה. הדר, דר באילנו משנה לשנה (סוכה, לא, ע"ב). וביהמ"ק נקרא הדר הכרמל.

נקב דקלקול. ואמרו (סוכה, לו, ע"ב) אתרוג שנוקבהו עכברים, אמר רב, אין זה הדר.

כתר

עטרה. וכתוב (תהלים, ח, ו) והדר תעטרהו.

חכמה

קדש. וכתוב (תהלים, כט, ב) בהדרת קדש.

ראשית - ראש. ואמרו (סוכה, כט, ע"ב) נקטם ראשו, ופרש"י וז"ל, פסול דלא הוי הדר, עכ"ל.

בינה

ענוה. וכתוב (תהלים, מה, ה) והדרך צלח רכב על דבר אמת וענוה וגו'.

לב. ועיין רבינו בחי (ויקרא, כג, מ) שאתרוג כנגד הלב, ושם עיקר ההדר, "הדר מכל הדר".

דעת

דעת, תערוכת. ובקלקול טוב ורע. כנודע דעת גימט' ערב רב. ואמרו (סוכה, לג, ע"ב) מנומר פסול, ופרש"י וז"ל, דלאו הדר הוא, עכ"ל.

חסד

גדול. וכתוב (ויקרא, יט, טו) ולא תהדר פני גדול. ואתרוג גדול מדאי, י"א שאינו הדר (סוכה, לו, ע"ב). וכתוב (תהלים, קמט, ט) הדר הוא לכל חסידיו.

מים. ואמרו (סוכה, לה, ע"א) בן עזאי אומר, אל תקרי הדר אלא אידור, שכן בלשון יווני קורין למים אידור, ואיזו היא שגדל על כל מים, הוי אומר זה אתרוג.

הדר נקרא חסד. עיין ספר הליקוטים (וישלה, לו) בסוד טיפת חסד הגנוזה ביסוד. ועיין אד"ר (קמב, ע"א) מאי הדר, חסד עילאה.

גבורה

פחד. כתוב (ישעיה, ב, י) מפני פחד ה' והדר גאונו.

שם אלקים. וכתוב (ישעיה, לה, ב) הדר אלוהינו. וב"ד הנקרא סנהדרין, אותיות הדר בקרבם, ויסודו להוציא דין שיש בו הדר.

תפארת

אמת. וכתוב (תהלים, מה, ב) והדרך צלח רכב על דבר אמת.

וכתב בשער הכוונות (דרושי קבלת שבת, דרוש א) וז"ל, קול ה' בהדר, היא הת"ת דעשיה, העולה עתה בדעת דעשיה, עכ"ל.

נצח

צד מעלה. וכתבי (ישעיה, ב, י - יט - כא) ומהדר גאונו. מלשון גא, גובה. הדר, הר-ד. ועיין גר"א על ספד"צ (פ"ב, ד"ה חפין).
ואמרו בפרקי היכלות רבתי (יד, ג) תתהדר - תתרומום ותתנשא, עיי"ש.

הוד

צד מטה. וכתבי (ישעיה, ה, יד) וירד הדרה. הדר, ה-רד.
והדר פועל. וכתבי (תהלים, קמה, ה) הדר כבוד הודך. ועיין מלבי"ם (דה"א, א, כט, יא) מהו הוד ומהו הדר. הובא בערך קטן עיגולים.
והוד פועל. וכתבי (תהלים, כט, ב) השתחוה לה' בהדרת קודש.

והוד פועל. וכתבי (תהלים, מה, ד) חגור חרבך על ירך גבור הודך והדרך. ועיין רש"י (דברים, לג, יז).
והוד פועל. וכתבי (תהלים, כא, ו) הוד והדר תשוה עליו.

יסוד

כתבי (ויקרא, כג, ז) פרי עץ הדר.
יוסף. וכתבי (דברים, לג, יז) בכור שורו הדר לו. וזקן תחתון, בחינת הדר. עיין עץ חיים (ש"ג, פ"ב). ושער הכוונות (דרושי חג הסוכות, דרוש ה).
מלך הדר בחינת יסוד (עץ חיים, שער ט, פרק ח).
כל. וכתבי (יחזקאל, טז, יד) כליל הוא בהדרי. וכתב בגר"א (ספד"צ, פ"א, ד"ה מלך השמני הדר) וז"ל, הוא עטרת היסוד, מלכות דז"א, ואינו מלכות דע"ס נוק' דז"א, שהיא אינה בכלל המלכים, עכ"ל.

מלכות

כתבי (בראשית, לו, לט) וימלך תחתיו הדר. וזהו דוד המלך. עיין גר"א (ספד"צ, פ"א, ד"ה וז"ס מלוכת) שלכך נקרא טוב רואי. וכתבי (תהלים, קמה, יב) וכבוד הדר מלכותו.

והדר פועל. וכתבי (משלי, כה, ו) אל תתהדר לפני מלך.

ואמרו (ב"ב, ג, ע"ב) מלך לא הדר ביה. פעמים רבות מוזכר בזוה"ק שפרי עץ הדר הוא מלכות. ועיין גר"א (ספד"צ, פ"א). והוא עטרת היסוד, כנ"ל. והמלכות נקרא חמדה (עיין פרדס רימונים, כג, ערך חמדה). וכתב הרמב"ן (ויקרא, כג, מ) וז"ל, ולשון חמדה והדר שווים, עכ"ל.

נפש

מעשה - פועלה. וכתבי (תהלים, קיא, ג) הוד והדר פועלו.

רוח

כתב הרמח"ל (תפלות לפנות המרכבה) וז"ל, מי ימלא הדר האוירים, עכ"ל.

נשמה

כתב הרמ"ז (שמות, דך רי, ע"ב) בשם ליקוטי תורה (שיה"ש בפסוק והשבעתי) וז"ל, הוא הדרינא"ל וכו', ששם זה הוא נשמה לכל הרקיעים, עכ"ל, עיי"ש.

חיה

חי, היפך יבש. ואמרו (סוכה, כט, ע"ב) יבש, הדר בעיני וליכא. ושם (ל, ע"א) יבש פסול, מפני שאין הדר. ולולב כנגד השדרה, ח"י חוליות שבשדרה. ולרבנן אמרו (שם, לא, ע"א) מה אתרוג בעי הדר אף לולב בעי הדר.

יחידה

פרי עץ הדר אחד, משא"כ ערבות שמים, הדס שלשה, לולב, כתיב כפות תמרים, אולם כתיב חסר וא"ו, ונשאר בו לשון יחיד, אולם נקרא כפות, לשון רבים.

מילון ערכים בקבלה

הדר

ועיקר גילוי הדר ביוסף, יתגלה במשיח בן יוסף, כמ"ש (זוה"ק, רמב, ע"ב) ודא צדיק, מתמן יוסף הצדיק, בכור שורו הדר לו, דעתיד לנפקא מניה משיח בן אפרים. ועיי"ש (תב, ע"א).

אולם שורש יוסף ביעקב, ומצד כך אמרו (זהר חדש, עג, ע"ב) בכור שורו, דא יוסף. הדר, דא יעקב. עיי"ש. וביעקב בחינת ת"ת, ההדר מתגלה בלב, כמ"ש (זוה"ק, ח"ב, רעא, ע"א) לב הדר פרי כל הגוף.

ויש בחינה נוספת שמלכות נקראת הדר, כמ"ש (תיקונים, כג, ע"א) פרי עץ הדר, אימא תתאה. וזהו בסוד הדר, דירה, פרי עץ הדר, שדר באילנו משנה לשנה. ועיין זוה"ק (ח"א, רסב, ע"ב; ח"ג, כד, ע"א). ובפרטות זה קאי על מלך הדר, שהנקבה שלו דתיקון נקראת הדר, וזהו יחד עמו, ודו"ק. וכמ"ש בעץ חיים (שער ט, פרק ח) וז"ל, הדר הכולל ו"ק, נקרא שם מ"ה, והוא רוח, והוא יושר, והוא זכר ונקבה, עכ"ל, עיי"ש.

ובעומק כתב בעץ חיים (שער יא, פרק ד) וז"ל, המלך הח' הנקרא הדר בן בדר, שהם אותיות ב-דר, ואח"כ נעשה שמו הדר, שהוא בחינת יסוד, עכ"ל. והבן ששורשו בנקבה שיש לה דדים, ולכן הדר נקרא על בחינת הנקבה, ודו"ק. וסוגיא זו של מלך הדר רחבה וארוכה מאוד.

אמרו בזוה"ק (ח"ב, קפו, ע"ב) עץ הדר, כד"א (תהלים, צו, ו) הוד והדר לפניו, מ"ט אקרי הדר, ומאן איהו הדר, אלא דא צדיק (יסוד). אמאי אקרי הדר, והא אתר דלית ליה גלויא, וצריכא לאתכסיא תדיר, ולית אתר אלא מאן דאתגלי ואתחזי, אלא אע"ג דאיהו דרגא טמירא, הדורא איהי דכל גופא, ולא אשתכח הדורא לגופא אלא ביה, מ"ט, מאן דלית עמיה האי דרגא, לית ביה הדורא מיעל בבני נשא, קלא לאו עמיה בדבורא, והדורא דקלא אתפסק מניה, דיקנא והדורא דדיקנא לאו עמיה וכו', עיי"ש. ועיקר הדר הוא ביסוד, כמ"ש (דברים, לג, יז) לגבי יוסף מידת היסוד, בכור שורו הדר לו. עיין זוה"ק (ח"ג, יד, ע"א). ועיין עוד שם (רצב, ע"א).

ושורש הדיקנא תתאה שביסוד, הוא בדיקנא עילאה, ושם נגלה בחינת הדר, בי"ג תיקוני דיקנא, וכמ"ש (זוה"ק, ח"ג, קלד, ע"א) תקונא עשיראה, נחתין שערי תחות דיקנא (ולכך הוא שורש לזקן תחתון, והבן) וכו', ומהדר גאונו, אינון שערי תחות דיקנא, ואתקרון הדר גאונו.

אולם אמרו (זוה"ק, ח"ג, קמב, ע"א) וימלוך תחתיו הדר, מאי הדר, חסד עילאה. וביאר בגר"א (ספד"צ, פ"א, ד"ה וענין המלכים) וז"ל, מלך השמיני שהוא ו"ק של המלכים בסטר דוכרא וכו', ונתגלה ביסוד (בסוד חסד גנוז בפומיה דאמה) וכו', ואז נתבסם הכל, עכ"ל, עיי"ש.



מדור ארמית

מילון ערכים בארמית
הדר-אתרוג-הדורא-הדרקן-
הדריינוס-הדרס - הדריינא

מילון ערכים ארמית

הדר-אתרוג-הדורא-הדרקן-הדריינוס-הדרס-הדריינא

הוא לעינים וגו'. ומאידך נקרא הידור מלשון חזרה, כי גדל על כל מים, והיינו שנותנים בו מים וחוזרים תדיר ונותנים עוד ועוד מים, והבן.

עוד כתב בערוך, ערך הדרקן, וז"ל (ברכות, כה) רשב"ג אומר עמוד "החוזר" מביא את לידו הדרקון וכו', עכ"ל. והיינו הדרקן לשון הדר - חזרה, כי עניינו עמוד "החוזר". וכמ"ש וז"ל, עמוד החוזר, עמוד של צואה שהתחיל לימשך לצאת חוץ לטבעת, ונטרד ולא הפילו לחוץ, אלא החזירו, עכ"ל.

וכן הדריינוס קיסר, נראה שטבעו היה לחזור על דברים מסוימים, ונקרא ע"ש כן לשון הדר. או מפני שהיה מהודר. וכן מטבע הנקרא הדרס, עיין ערוך ערך הדרס, כפי הנראה צורתו הייתה הדורה, כנ"ל. או ע"ש הדריינוס קיסר כנ"ל.

וכן חרס הדרייני, וכתב בערוך ערך הדריינא, וז"ל, בלשון יוני מים ויין, והיה החרס מגובל בהם, עכ"ל. ונראה שבלשון סגי נהור נקרא הדרייני, הופך לשון הדר, וכלי חרס בכללות הוא היפך היופי כמ"ש בנדרים, וחרס זה בפרט לא היה נאה.

וכן דבר שחוזר על עצמו, יש בו צד של יופי והידור, ולכך החזרה נקרא תבלשון ארמי הדר, והבן.

כתב בערוך (ערך אתרוג) וז"ל, אתרוג - תרגום הדר, עכ"ל.

עוד כתב בערוך, ערך הדר, וז"ל, (חולין, נט) סימני חיה הדורות כרוכות וחרוקות, פירוש הדורות, עגולות, כרוכות סדק על סדק דמחזי כקרון בתוך קרן, עכ"ל. ונקרא הדר או מפני שצורה זו יש בה יופי והדר, או כי בארמית הדר לשון חזרה, הדר ביה וכד'. וסדק על סדק, דמחזי כקרון בתוך קרן, נראה כחזרה על הדבר, ולכן נקרא הדר. וכן כתב בספר השורשים לרד"ק (ערך הדר) וז"ל, והדורים אישר (ישעיה, מה, ב) דרכים המעוקלים והמסובבים, עכ"ל. וכנ"ל סובב וחוזר על עצמו, וזהו שורשו בלשה"ק. עיי"ש. ומשורש זה כתב בערוך שם, וז"ל, הדר (ברכות נא), שלחה ממהדורי מילי ומסמרטוטי קלמי, פירוש, רוכלים "המחזירים" למכור בפתחי בנ"א וכו', עכ"ל, עיי"ש. ונקרא הדר מלשון חזרה, רוגלים המחזרים, והבן.

ומאותו שורש של חזרה, כתב בשם בערוך ערך הדר, וז"ל, הדורא דכנתא - המעין הדקין המסובבין זה על זה, כמו המכנן את החבל, עכ"ל. והיינו חוזרים ומסובבין זה על זה.

וכן כתב שם וז"ל, (סוכה לה) ר' אבהו אומר, אל תקרא הדר אלא הדור, שכן בלשון יון קורין למים הידור, איזהו אילן שגדל על כל מים, הוי אומר זה אתרוג, עכ"ל. והבן שנקרא כן מלשון נוי ויופי, כמ"ש חז"ל שעץ הדעת אחד מ"ד אתרוג היה, ועליו נאמר (בראשית, ג, ו) וכי תאווה

