

לקראת שבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

מתורת

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

שנה ו / גליון רכד

ערש"ק פרשת אמור ה'תשס"ט



פתח דבר



בעזה"ת.

לקראת שבת קודש פרשת אמור, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את הקונטרס 'לקראת שבת' (גליון רכד), והוא אוצר בלום בעניני הפרשה מתוך רבבות עניני חידוש וביאור שבתורת נשיא ישראל ומנהיגו, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקלה"ה נבג"מ זיע"א.

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

* * *

ויה"ר שנזכה לקיום היעוד "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", ונזכה לשמוע תורה חדשה, "תורה חדשה מאיתי תצא", במהרה בימינו ותיכף ומיד ממש.

בברכת שבתא טבא,
מכון אור החסידות

יוצא לאור על ידי
מכון אור החסידות

325 Kingston Ave., Brooklyn, NY 11213
(718) 732-9017

נדפס באדיבות

The Print House
538 Johnson ave. Brooklyn, NY 11237
(718) 628-6700



תוכן העניינים

מקרא אני דורש

יקשה ע"ז שאחרי שנכתב בתורה "הוצא את המקלל וגו'" נכתב עוד שדין זה הוא לדורות, דלכאורה פשיטא הוא; יבאר דהדין דהמקלל הי' הוראת שעה ולפי"ז הדין לדורות דין אחר הוא; עפ"ז יתרוץ אמאי ילפינן ד"בית הסקילה חוץ ורחוק מב"ד" מהמקושש עצים ולא מהמקלל שנכתב קודם. (ע"פ לקוטי שיחות ח"ז שיחה ג' לפרשתנו)

יינה של תורה

תורה מלשון הוראה / מוסר ההשכל הנלמד ממצות ספירת העומר.
(ע"פ התוועדות י"א ניסן תשמ"ב [התוועדויות ע' 1217 ואילך] – בלתי מוגה)

קב חומטין / בביאור ב' הגרסאות במשנה "והוי שפל רוח בפני כל אדם" ו"כל האדם" ע"פ דרך החסידות.

(אג"ק ח"ב ע' קיג ואילך, לקו"ש ח"ד ע' 1212 ואילך)

חידושי סוגיות

יביא מ"ש אדמו"ר הזקן דנטילת הלולב בסוכה הוא מצוה מן המוכחר, וידייק דאינו הידור רק בחיוב סוכה כ"א בחיוב לולב עצמו / יקדים מן הכתובים דחיוב סוכה הוא ממהות היו"ט ולא שזהו רק זמן חיובו / ידייק בכמה שינויים שבכתוב מפסח לסוכות, ויסיק דבסוכות כל קדושתו הוא ע"י חיוב הישיבה שבו כיון שאינו בזמן המאורע / עפ"ז יבאר שפיר דע"י נטילה בסוכה ניתוסף ב"שם המצוה" ד"ולקחתם גו".

(ע"פ לקוטי שיחות חלק כב עמ' 122 ואילך)

הוספה - דרכי החסידות

ביאורים ופתגמים בענייניו של פסח שני המלמד שאין דבר אבוד, ולעולם ניתן לתקן את מה שהחסירו.

(פתגמים מלוקטים מתורת כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע מליובאוויטש)

מקרא אני דורש

”הוצא את המקלל” – הוראת שעה

יקשה ע”ז שאחרי שנכתב בתורה ”הוצא את המקלל וגו” נכתב עוד שדין זה הוא לדורות, דלכאורה פשיטא הוא; יבאר דהדין דהמקלל ה’ הוראת שעה ולפ”ז הדין לדורות דין אחר הוא; עפ”ז יתרוץ אמאי ילפינן ד”בית הסקילה חוץ ורחוק מב”ד” מהמקושש עצים ולא מהמקלל שנכתב קודם

א. בסוף פרשתנו מסופר אודות המקלל, שהביאו אותו אל משה ומשה הניחו במשמר עד שיקבל את ציווי ה’ ביחס אליו. ומספר הכתוב: ”וידבר ה’ אל משה לאמר. הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה, וסמכו כל השומעים את ידיהם על ראשו, ורגמו אותו כל העדה. ואל בני ישראל תדבר לאמר, איש איש כי יקלל אלקיו ונשא חטאו. ונוקב שם ה’ מות יומת, רגום ירגמו בו כל העדה, כגר כאזרח בנקבו שם יומת” (כד, יג”טז).

והיינו, שדברי הקב”ה למשה ביחס למקלל מתחלקים לשני ענינים:

בתחילה נאמר לו מה לעשות עם המקלל הנוכחי בפרט, ”הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה, וסמכו כל השומעים את ידיהם על ראשו ורגמו אותו כל העדה”. ואחר כך נוסף ציווי באופן כללי, לדורות: ”ואל בני ישראל תדבר לאמר, איש איש כי יקלל אלקיו .. מות יומת רגום ירגמו בו כל העדה”.

ולכאורה צריך ביאור (ראה גם דברי דוד כאן): לשם מה כפל הענין? לכאורה די היה בציווי הרגימה ביחס אל המקלל הנוכחי, שממנו נלמד גם לדורות, שכל מקלל כך דינו!

וביותר קשה, שהרי ע"ד המסופר כאן מסופר גם בס"פ שלח בנוגע להמקושש – שמצאו אותו מקושש עצים ביום השבת, וגם שם מסופר שהניחו אותו במשמר "כי לא פורש מה יעשה לו" (וראה פרש"י פרשתנו כד, יב שהמקלל והמקושש "שניהם היו בפרק אחד"). ושם מספר הכתוב (טו, לה): "ויאמר ה' אל משה, מות יומת האיש רגום אותו באבנים כל העדה מחוץ למחנה".

והיינו, שהקב"ה צוה על דינו – "מות יומת האיש רגום אותו באבנים כל העדה מחוץ למחנה" – ולא היה ציווי נוסף שכך יהיה גם הדין לדורות, כי מובן מעצמו שאותו הדין שנאמר לגבי מקושש מתאים לגבי כל מחלל שבת; ומה איפוא נשתנה בענין המקלל, שיש צורך בציווי נוסף לדורות?!

ב. אך כד דייקת שפיר, הרי ששני הציוויים – הציווי בדבר המקלל הנוכחי, והציווי לדורות (באופן כללי) – אינם שווים:

בהציווי לדורות נאמר במפורש: "ונוקב שם ה' מות יומת, רגום ירגמו בו כל העדה"; אולם ביחס למקלל הנוכחי לא נאמרה לשון מיתה, אלא רק "ורגמו אותו כל העדה" – ותו לא.

יש בזה שינוי למעשה: החיוב לדורות על המקלל הוא עונש מיתה, והרגימה באבנים היא אמצעי להמיתו – היינו: יש לרגום בו אבנים עד שימות; אולם המצוה הפרטית ביחס למקלל הנוכחי, היא רק בעצם הרגימה, היינו: יש לרגום בו אבן אחת בלבד, ואם לא מת מאבן זו – אין חיוב להמשיך ולרוגמו עד שימות [כך הוא פשוט לשון הכתוב. ועוד יש להאריך בזה, ועוד חזון למועד בעז"ה].

ומעתה מובן בפשטות מדוע נאמרו שני ציוויים, משום שמדובר בשני ציוויים שונים: בתחילה ציווי הרגימה שנאמר בתור הוראת שעה, ביחס למקלל הנוכחי בלבד – ואחר כך נוסף ציווי על חיוב מיתה, שהוא נאמר ביחס למקלל בכלל.

והביאור בזה – מדוע באמת הוקל דינו של המקלל הנוכחי, שיענש ברגימה בלבד ("ורגמו אותו") ולא בעונש מיתה ממש (שלכן לא נאמר בו "מות יומת")? – מובן בפשטות:

העדים ששמעו את קללתו של המקלל לא ידעו אם הוא חייב בעונש מיתה, (כפירוש רש"י כד, יב: "לא היו יודעים אם הוא חייב מיתה אם לאו"), כך שלא היו יכולים להתרות בו, כדרך שמתרים בכל מחוייבי מיתה. וכיון שחיוב מיתה בא רק על עבירה שנעשתה בעדים והתראה (וכן משמע להדיא מפרש"י בפסוק טו) – לכן בנידון דידן לא חל על המקלל חיוב מיתה ממש, כיון שהיתה זו עבירה בלא התראה, ועונשו היה בתור "הוראת שעה" – רגימה בלבד.

ומעתה יובן ההבדל בין המקלל למקושש, כי במקושש כן ידעו העדים שהוא חייב מיתה (ורק שלא ידעו באיזו מיתה – כפרש"י שם), ולכן יכולים היו להתרות בו שאם

לקראת שבת

ז

יעשה העבירה יתחייב מיתה; כיון שכן, הרי הוא שווה לכל חילול שבת שנעשה בעדים והתראה, ולכן כאשר בא הקב"ה וגילה שעונש המיתה של המקושש הוא על ידי סקילה, הרי שמוכן מעצמו שכן יהיה גם לדורות, שכל המחלל שבת נענש על ידי סקילה, ואין צורך בציווי נוסף על כך.

ג. לפי זה – יש לתרץ קושיא נוספת:

על מה שנאמר במקושש, "ויוציאו אותו כל העדה אל מחוץ למחנה וירגמו אתו באבנים" (שלה טו, לו) – מפרש רש"י: "מכאן שבית הסקילה חוץ ורחוק מבית דין". היינו, שמלשון "הוצאה" למדים שבית הסקילה נמצא רחוק ויש לצאת מבית הדין כדי להגיע אליו.

והקשו המפרשים (רא"ם. נחלת יעקב. ועוד – פרשת שלח סם): למה אומר רש"י שלימוד זה, שבית הסקילה נמצא מחוץ לבית דין, נלמד מהמקושש שכתוב בפרשת שלח ("מכאן") – והרי דבר זה כתוב עוד קודם לכן, כבר בפרשתנו אצל המקלל, "הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה"!

ועל פי מה שהוסבר – יובן היטב:

ממה שנאמר כאן: "הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה" – אי אפשר ללמוד על כך שבית הסקילה נמצא מחוץ לבית הדין, כיון שכאן מדובר על דין יוצא מן הכלל של רגימה בלבד, כהוראת שעה, ולכן אי אפשר ללמוד ממנו לגבי הדין הכללי של סקילה ומקומה – אלא על כרחך שדין ההוצאה כאן הוא הוראה מיוחדת; מה שאין כן במקושש, שאצלו היתה התראה והוא נענש בעונש מיתה ממש, ממנו אפשר ללמוד באופן כללי "שבית הסקילה חוץ ורחוק מבית דין".

ובזה יבואר גם שינוי הסדר בכתובים, בין המקלל למקושש:

במקושש כתוב "מות יומת האיש, רגום אותו באבנים כל העדה מחוץ למחנה" – והיינו, שענין זה של "מחוץ למחנה" (אינו חיוב בפני עצמו, אלא) תוצאה מזה שהורגים אותו, כיון שבית הסקילה נמצא מחוץ למחנה;

אמנם כאן נאמרה ההוצאה כענין בפני עצמו: "הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה", ורק אחר כך נאמרה הרגימה: "ורגמו אותו כל העדה", כי ההוצאה כאן אינה פרט בתוך חיוב הרגימה, אלא היא הוראת שעה נוספת בפני עצמה.

ד. ובטעם הדבר מדוע באמת היתה כאן הוראה מיוחדת להוציא את המקלל "מחוץ למחנה" – יש לבאר על פי דברי רש"י (פרשתנו כד, י), שחטאו של המקלל התחיל מזה שהוא רצה ליטע אהלו בתוך מחנה ישראל, ולא הניחו לו לעשות זאת כיון שהוא "בן איש מצרי" – ואז כאשר "יצא מחוייב, עמד וגדף".

לקראת שבת

ה

כיון שחטאו התחיל בכך שהוא רצה להיות (א) כמו כל ישראל (ב) בתוך מחנה ישראל –
לכן עונשו היה בצורה כזו שבה רגמו אותו (א) במעמד כל קהל ישראל (ב) ומחוץ
למחנה ישראל.

ומסיימים בטוב.



ימות החול – תקופת חולין

ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון.

"מה ענין שבת אצל מועדות ללמדך שכל המחלל את המועדות מעלין עליו כאילו חילל את השבתות. והמקיים את המועדות מעלין עליו כאילו קיים את השבת". (כא, ג, רש"י)

וצריך להבין: הרי בדרך הפשט, אין קושי כ"כ בהבאת ה"שבת" בפרשיית המועדות, כיון שגם השבת "יום מועד" היא, וא"כ צ"ב בשאלתו של רש"י (ועיין רמב"ן ובה"י עה"פ).

ויש לפרש, שתמיהתו של רש"י לא הייתה על עצם הזכרת השבת בפרשייה זו, כ"א גבי ההקדמה "ששת ימים תעשה מלאכה". והוקשה ל', דהניחא בציווי הראשון גבי שבת (יתרו, כ ח ואילך), מובן הצורך בהדגשה ששמירת השבת לא תפגע בפרנסה, כיון ש"ששת ימים וכו'"; אבל בפרשתנו, הייתה התורה צריכה להתחיל "ביום השביעי שבת שבתון", ולמאי הקדימה גם פה ההקדמה זו.

והביאור בזה: רש"י למד ש"ששת ימים" אינו סכום של שישה ימים נפרדים, כ"א תקופה אחת של שישה ימים (ועיין רש"י פרשתנו כא, ח. ועוד). והיינו, שהקב"ה נתן תקופה של "ששת ימים", ימות החול, לעשיית מלאכה. וכל יום שאינו בתקופה זו אסור בעשיית מלאכה. וכזה יובן הא דהתורה מקדימה "ששת ימים תעשה מלאכה", שבוזה מגדירה התורה ב' סוגי זמנים ותקופות: תקופת ימות החול – המותרת בעשיית מלאכה. והסוג הב', הוא כל הימים שאינם ימות החול – האסורים בעשיית מלאכה. וזה יובן היטב בביאורו של רש"י המשווה חילול ושמירת המועדות לחילול ושמירת השבת, שנובעים מאותו יסוד – ששניהם אינם בתקופת "ששת ימים".

(יעיין לקו"ש ח"י ע' 241)

ספירת העומר: מצווה אחת או כל יום מצווה חדשה

ופפרתם לכם... שבע שבתות תמימות תהיינה. (כג, טו)

מהנאמר "תמימות תהיינה" לומדים חלק מהראשונים, כי מי ששכח יום אחד מהספירה, שוב לא יוכל להמשיך ולספור. ולהלכה נפסק בשו"ע (או"ח סי' תפ"ט) לספור בלא ברכה.

ומבארים האחרונים (ראה מנחת-חינוך מצוה שו), דשיטה זו ס"ל דכל ימי הספירה "הם מצווה אחת... ובאם לא מנה יום אחד הפסיד המנין".

אך לכאור' א"א לומר כן: (א) באם היא מצווה אחת, היאך תקנו לברך בכל יום ויום ברכה בפ"ע? (ב) אם היא מצווה אחת, נמצא שאדם ששכח באמצע ימי הספירה לספור, שוב כל ברכותיו עד עתה ה"ה 'ברכה לבטלה', ומחשש זה היה לחכמים לתקן הברכה לסוף כל הימים?!

וע"כ צריך לומר, דודאי אף לשיטה זו כל יום הוי מצווה בפ"ע וע"כ קובע ברכה לעצמו, ומובן שבאם חיסר יום אחד באמצע לא הוו הימים שלפניו מצווה לבטלה.

אלא, דזה שלא יוכל להמשיך ולספור בברכה, הוא משום דהנך ראשונים ס"ל דבאם חיסר איזה יום, הרי בפועל לא יוכל ביום שלמחרת לקיים המצווה (הנוספת) של אותו היום, כיון שתלויה היא ובאה בהמשך למצוות היום שקדם לה. והטעם לזה הוא, דלא תיתכן ספירה של "יום שלישי" (לדוגמא) כשה"יום שני" נחסר מהספירה, כי בלעדי ספירת ה'שני' אינו אוחד ב'שלישי'. ודו"ק.

(יעיין לקו"ש ח"א ע"א 270. ושי"נ)

יינה של תורה

תורה מלשון הוראה

בכל דבר בתורה יש הוראות למעשה בעבודת ה',
מוסר ההשכל הנלמד ממצות ספירת העומר

וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמַּחֲרַת הַשַּׁבָּת מִיּוֹם הַכִּיּוֹכֶם אֶת עֹמֵר הַתְּנוּפָה שֶׁבַע
שָׁבָתוֹת תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה:

(פרשתינו כג, טו)

מאז שברא הקב"ה את עולמו, הרי "עוד כל ימי הארץ זרע וקציר וקור וחום וקיץ
וחורף ויום ולילה לא ישבותו", הזמן סובב על צירו ללא שום הפסק, ולגמרי אינו תלוי
באדם. וא"כ מצוה זו של ספירת העומר אין לה הבנה לכאורה, מהו התוכן במצוה זו
דספירת הימים, וכי יכול לקרות שיום ייאבד, ובין אם יספור ובין אם לאו – יעברו אותם
מספר ימים! ?

אלא, שכאן טמונה הוראה ומוסר השכל נפלא :

כיון שהקב"ה בורא ומחדש בטובו בכל יום תמיד מעשי בראשית, וכמבואר בחסידות
(שער היחוד והאמונה בתחילתו) שבכל רגע ורגע מהוה הקב"ה את מציאות העולם כולה, כולל
מציאות הזמן. ובוודאי שום נברא לא נברא לבטלה ח"ו, אלא לשם תכלית ומטרה (ראה
פסחים עז, ב) – "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו" (פרקי אבות ספ"ו),
שיהודי יוכל לקיים בו מצוה ולנצלו לכבודו של הקב"ה.

לקראת שבת

יא

ואם, חלילה לא נוצל הרגע לתכליתו ומטרתו, ה"ז כאילו נברא ח"ו לבטלה ואבדה מציאותו (שהיא לעשות את רצון הבורא ב"ה). לכן, על היהודי "לספור את הזמן", למנות ולחשב את כל הרגעים שלא יאבדו חלילה, אלא ינוצלו לתכליתם שהוא מציאותם האמיתית – עשיית רצון ה'.

וזהו תוכן המצוה דספירת העומר: על היהודי לספור יום אחר יום, שיהיה מתאים לענין של ספירת העומר. וכאשר הוא רואה שעבר יום שאינו לפי התוכן המתאים – אזי, חסר אצלו לא רק התוכן של היום – אלא גם היום עצמו!

וכלשון המובא בספרי מוסר: "אדם דואג על איבוד דמיו ואינו דואג על איבוד ימיו", שאף שהדמים חוזרים, אך הימים אינם חוזרים, וכל רגע שלא נוצל הרי הוא "נאבד" ממנו.

ו"מעשה אבות סימן לבנים". וכפי שנאמר בזהר הק' (ח"א רכד, א) על אברהם אבינו ע"ה, שהוא היה "בא בימים" – "אינון יומין עילאין". שהוא "בא" עם כל הימים שעבד בעולם הזה, וכל יום היה שלם ללא שום חיסרון, והיה אפשר לומר על כל יום שהוא מתאים להיות "יום של אברהם אבינו".





ביאור ב' הגרסאות במשנה "והוי שפל רוח בפני כל אדם" ו"כל האדם" ע"פ דרך החסידות

רבי מאיר אומר . . והוי שפל רוח בפני כל אדם.

(אבות ד, י')

עוד זאת ישים על לבו לקיים את מאמר רז"ל והוי שפל רוח בפני כל האדם. "והוי" כאמת לאמיתו, "בפני כל האדם" ממש אפילו בפני קל שבקלים.

(לקוטי אמרים תניא, פרק ל')

שתי גרסאות ישנם במשנה זו: "והוי שפל רוח בפני כל אדם", ו"כל האדם" בתוספת ה"א. והנה, רבינו הזקן בעל התניא ארכבי אתרי ריכשי בהביאו בפרקי אבות שבסידורו את הנוסחא "בפני כל אדם" סתם, ואילו בספרו הגדול "לקוטי אמרים תניא" נקט כגירסא "בפני כל האדם". וטעמא בעי.

והנה, ע"ד חסידות חב"ד מיסודו, מצינו שני אופנים כיצד לבוא למדה טובה זו ד"הוי שפל רוח בפני כל האדם":

ראשית חכמה, מבואר בארוכה בספר התניא (כאן) כי הדרך לבוא לקיים "והוי" באמת לאמיתו "בפני כל האדם" ממש אפילו בפני קל שבקלים, הוא ע"פ מאמר רז"ל (אבות פ"ב מ"ד) אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו. כי מקומו (הגשמי – היינו היותו נמצא בשוק וכו', והרוחני – כוחו וטבעו) גורם לו לחטוא, ובטבעו הוא מחומם ("ויצרו בוער כתנור בוערה מאופה"), ויצרו עומד במלחמה גדולה ועצומה עליו. וצריך כל אחד לשקול ולבחון בעצמו אם הוא עובד ה' בערך המלחמה של חברו.

והדרך השנית מבוארת בדרושו (לקוטי תורה נציבים מד, א ואילך), שעל האדם להתבונן כי לכל אחד מישראל יש מעלה שאין בזולתו. וכל אחד הוא "ראש" בענין אחר. "לפי שיש בכל אחד ואחד בחינות ומדרגות מה שאין בחבירו וכולם צריכין זה לזה. ונמצא שיש יתרון ומעלה בכל אחד ואחד שגבוה מחבירו, וחבירו צריך לו. וכמשל האדם שהוא בעל קומה בראש ורגלים, שאף שהרגלים הם סוף המדרגה ולמטה והראש הוא העליון ומעולה ממנו, מ"מ, הרי בבחינה אחת יש יתרון ומעלה להרגלים שצריך להלך בהם . . כך הנה כל ישראל קומה אחת שלימה".

הנפקותא בין שני סוגי ההתבוננות הנ"ל היא בתוצאות שלה בנפש האדם:

ההתבוננות המבוארת בתניא תביא את האדם לרגש של שפלות, עצבות ומרירות. ביודעו שאפילו קל שבקלים טוב הימנו. ואף שבא להרגש של עצבות – בכל זאת כך היא המדה, שכדי

לקראת שבת

יג

לשבר את היצר הרע צריך להשתמש לעיתים גם במרירות (כמבואר בתניא פל"א) וכמרזז"ל "לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע", והעיקר שינצחו ויהיה סר מרע ועושה טוב.

ועוד זאת: התבוננות זו פועלת שפלות לא רק בפני בני ישראל אלא גם בפני נכרים. וכמו כאשר יתבונן בכבוד אב של דמא בן נתינה (קדושין לא, א) וכיו"ב.

וההתבוננות השניה אף שתביא את האדם לרגש של שפלות, אך לא לרגש של עצבות ומרירות. ודוקא שפלות כלפי חבירו מבני ישראל, שכל בני"הם קומה שלימה וכל אבר מקושר וזקוק לזולתו. אבל לא בפני הנכרי.

וזהו החילוק שבין הגרסאות:

הגירסא "והוי שפל רוח בפני כל אדם" משמעה דוקא בפני ישראל, ד"אתם קרויים אדם ואין אומות העולם קרויים אדם" (יבמות סא, א) – והיא מתאימה עם ההתבוננות הב' הנ"ל. והגירסא "כל האדם" מתאימה עם ההתבוננות הראשונה, שב"האדם" בתוספת ה"א נכללים גם נכרים (שם בתוד"ה ואין העכו"ם).

ולכן, בספר התניא קדישא נקט כהגירסא המתאימה לתוכן ההתבוננות שם, שהוא במלחמת היצר: "האדם".

אבל בסידור (וכן בלקוטי תורה שם) נקט דוקא "אדם", כגירסא בהתבוננות שאינה המביאה למרירות ועצבות וקשורה דוקא בבני ישראל. כי עיקר המשנה ע"פ פשט מדברת בלימוד התורה, שיהיה שפל רוח בפני כל אדם וילמד ממנו – וזה שייך רק בבני ישראל כמובן. ובכלל, כאשר לא מדובר אודות "סור מרע" (כבתניא כאן) צריכה להיות עבודת השם מתוך שמחה וטוב לבב.



”ממחרת השבת” – דרגא שלמעלה מהעולם

וספרתם לכם ממחרת השבת מיום
הביאתכם את עמר התנופה שבע שבתות
תמימות תהיינה.

(כג, טו)

על לשון ”ממחרת השבת” איתא בגמ’
(מנחות סה, א) כי הבייתוסים טעו ודרשו
”ממחרת שבת בראשית”, וחכמי ישראל
הוצרכו להתווכח עמם ולהוכיח שאכן הכוונה
לממחרת הפסח.

ואינו מובן: מדוע כתבה תורה בלשון כזו
הנותנת מקום לטעות, ולא כתבה לכתחילה
בלשון שאינו מובן לשני פנים – ”ממחרת
הפסח”!?

והביאור בזה בדרך עבודת האדם לקונו:

ענינה של ’ספירת העומר’ בעבודת ה’
הוא בירור וזיכוך המידות, לזככם ולהעלותם
לקדושה – ’ספירה’ מלשון ספירות, בהירות.
וכך בשבעת השבועות מתקנים אנו מידה
אחר מידה משבעת המדות דנפש-הבהמית,
וכפי שאומרים בנוסח התפילה שאחר הברכה
”יתוקן מה שפגמתי בספירה”.

והנה, בכדי לברר מידה המשוקעת
בקליפות ובסטרא-אחרא ולהופכה לקדושה,
דרוש כוח עליון ומיוחד שביכולתו לירד
למטה ולהשפיע אפילו על הרע.

וזהו מדרגת ”ממחרת השבת”. דהנה,
’שבת’ היא הדרגא הנעלית ביותר בשבעת ימי
השבוע, אך היא עדיין בכחינה של זמן מדוד
ומוגבל. אך ”ממחרת השבת” קאי על דרגא
נעלית שלמעלה (”ממחרת”) השבת, האור

האלוקי שלמעלה מגדרי העולם, זמן ומקום.
וזהו ”וספרתם לכם ממחרת השבת”
– שבכדי לקחת את שבעת המידות של
נפש הבהמית ו’לספרם’ ולזככם, יש הכרח
ב”ממחרת השבת”, דרגא שלמעלה מעלה
מהעולם.

(ע”פ לקו”ש ח”א 265)



כל הערבות כשרות לברכה

ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ
הדר כפת תמרים וענף עץ עבת וערבי נחל.
(כג, טז)

הנה, הגמרא (סוכה, לא – לד) מדייקת
במילות הפסוק, ודורשת הימנו פרטים רבים
בנוגע ל’ המינים היאך צריכים להיות;
האתרוג – ”פרי עץ” ו”הדר” דווקא, הלולב
– ”הראוי לאוגדן” דווקא וכו’ וכו’.

אמנם לגבי הערבה לא מצינו בגמ’ דיוק
שצריכים להיות בדווקא ”ערבי נחל”, ואין
אפי’ שום הידור בכך. וטעמא בעי.

ויובן זה עפ”י פנימיות העניינים:

ידועים דברי המדרש (ויק”ר פ”ל, יב) שבד’
המינים רמזים ד’ הסוגים שבבני-ישראל,
המחלוקים לבעלי תורה ובעלי מעשים טובים.
והערבה רומזת ליהודי שאין בו לא תורה ולא
מעשים טובים.

והנה, התאחדות האתרוג הלולב וההדס

— הרי עצם זה שהיא ממין הכשר "ערבי נחל" (שמבית ישראל היא), על אף שמעלתה זו אינה בגלוי ולפועל לא גדלה אצל נחל "תינוק שנשבה לבים העכו"ם" — הרי היא כשירה וראויה להצטרף ב"ארבעת המינים".

(ע"פ לקוי"ש הכ"ב עמ' 132)



אחד עם השני, הרי היא קשורה עם מעלותיהם הגלויות המשייכות ומקשרות ביניהם. משא"כ זה שנמשל לערבה הנה הקשר עמו הוא רק מצד עצמיותו, מצד עצם היותו מעם ישראל, ללא כל מעלה מוגדרת וגלויה.

ומזה נשתלשל להלכה: בשלשת הראשונים, הנה סימני התורה בהם צריכים להיות בגלוי, דהסימנים הם אלו העושים אותם לכשרים ומיוחדים, ובלעדיהם האתרוג אינו אתרוג והלולב אינו לולב. משא"כ בערבה

חידושי סוגיות

בהא דמהדרין ליטול לולב בתוך הסוכה

יביא מ"ש אדמו"ר הזקן דהוא מצוה מן המובחר, וידייק דאינו הידור רק בחיוב סוכה כ"א בחיוב לולב עצמו / יקדים מן הכתובים דחיוב סוכה הוא ממהות היו"ט ולא שזהו רק זמן חיובו / ידייק בכמה שינויים שבכתוב מפסח לסוכות, ויסיק דבסוכות כל קדושתו הוא ע"י חיוב הישיבה שבו כיון שאינו בזמן המאורע / עפ"ז יבאר שפיר דע"י נטילה בסוכה ניתוסף ב"שם המצוה" ד"ולקחתם גו"

"ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפות תמרים גו"

(פרשתנו כג, מ)

א.

יחקור בנטילה בסוכה אי הוא דין בסוכה או בלולב, ויביא הנפקותא שכוח

כתב אדמו"ר הזקן (בעל התניא והשו"ע) בסידורו¹, גבי נטילת לולב: מצות נטילתו בסוכה היא מצוה מן המובחר².

והנראה בזה, בהסברת טעם ההידור הלזה, דהוא מכללות גדר החג ודיניו, ע"פ המבואר בהכתובים דפרשתנו [ועפ"ז יעלה דמקור הדין הנ"ל, אינו רק ממה שמצינו כן ע"פ הקבלה בכתבי האריז"ל (פע"ח שער הלולב (שער כט פ"ג) ענין נטילת לולב. שער הכוונות דרושי חגה"ס בתחלתו.

1. מובחר ואי אפשר לצאת מבית הכנסת מפני הרואים לפיכך בבוקר קודם שיתפלל בעודו בסוכה יברך". וראה לקמן הלשון דכתבי האריז"ל.

(1) "דיני הלולב" (לפני הלל).
 (2) הלשון בסידור: "ומן הדין יש לברך על הלולב אחר התפלה קודם ההלל אלא לפי שמצות

לקראת שבת

יז

סידור האריז"ל (כוונת לולב ונענועיו). משנת חסידים מס' ימי מצוה וסוכה רפ"ה), ומה גם שאדמו"ר הזקן שינה בזה מלשון האריז"ל, בדכתביו נזכר בל' "טוב לברך כו" וכו"ב], וכמשי"ת.

ובהקדם מה שיש לחקור בגדר ההידור הנ"ל, דמצינו למימר בפשיטות שהוא מדיני מצות סוכה, דהא כללות חיוב סוכה הוא כדאיתא בסוכה (כח, ב ואילך. רמב"ם הל' סוכה פ"ו ה"ה ואילך. טושו"ע ודאדה"ז או"ח ר"ס תרלט ונ"כ) – "תשבו כעין תדורו", "שיהי' אוכל ושותה וישן ויטייל ודר בסוכה כל ז' הימים בין ביום בין בלילה כדרך שהוא דר בביתו. . . וכל דבר שלא הי' עושה חוץ לביתו לא יעשה חוץ לסוכתו" (לשון אדה"ז שם ס"ד), עד שמצינו דנוקקין לטעם והיתר מיוחד שיוכל ללמוד וכו' חוץ לסוכתו (סוכה שם. רמב"ם שם ה"ט. טושו"ע (ודאדה"ז) שם ס"ד) – וא"כ, מובן ופשוט דאף מצות נטילת לולב שמקיים באותו הזמן שנתחייב בישיבתה, צריך שיעשנה בתוך סוכתו ככל דבר שעושה בזמן שמחוייב בישיבה בה.

[ובפרט, שקיום מצווה עשי' חשובה היא, "מצוותי' אחשבי"י"³, שהוא ענין שיש בו קביעות, ומחוייב להיות בסוכה בק"ו מטיוול וכו"ב].

אבל ממה שהביאו אדמו"ר הזקן להידור זה ב"דיני נטילת לולב", וגם מדיוק לשונו שכ' "מצות נטילתו בסוכה היא מצוה מן המובחר" (שמדגיש בזה מצות לולב עצמה) – מוכח יותר דהוי דין והידור במצות לולב, שעיי"ז נעשית מצות הלולב "מצוה מן המובחר"⁴.

ונפקא מינה לדינא, במקום שפטור אדם מלישב בסוכה, וכמו בשעת ירידת גשמים והדומה ד"המצטער פטור מן הסוכה" (ראה סוכה כח, ב במשנה. שם כט, א. רמב"ם שם ה"י. טושו"ע (ודאדה"ז) שם ס"ה ואילך (סי"ז סכ"א)):

אי נימא דהוא רק הידור בחיוב ישיבה בסוכה, כשאר אכילה ושתי' שבהם מקיימים חיוב ישיבה, אין שום מקום שימתין מלטול לולבו עד שיפסקו הגשמים ויטלנו בסוכה, דכעת בזמן שנטולו פטור הוא מן הסוכה לגמרי ושוב לא חל כאן ההידור לעשות דבר זה בסוכתו (כיון שכל ההידור הוא מחמת חיוב הסוכה שעל הנוטל, וזה אין חיוב ישיבה עליו עתה), וכשם שלא חייבוהו לחכות מאכילתו ושתייתו וכו"ב עד שיעצרו הגשמים⁵.

אמנם, להא דאמרינן שהוא חיוב מדיני לולב, דמצוותו מן המובחר שיטלנו בסוכה, א"כ, אף שאינו מחוייב עתה בישיבה בסוכה, מ"מ, כיון שמחוייב הוא גם עתה בנטילת לולב, ושלמות הנטילה היא הלא להעשות תוך הסוכה, שוב חל עליו עתה אף דין זה,

אלא ג"כ מטעם זריזין מקדימין למצות לולב. אבל לדבריו ה"ז מצד נטילתו קודם התפילה לא מצד נטילתו בסוכה.

(5) ראה שו"ע אדה"ז שם (סכ"ה.ו. וש"נ) יתירה מזו.

(3) ראה בכורות י, א. רש"י ביצה כז, ב ד"ה חלה וראה אנציקלופדיה תלמודית ע' איסורו חישובו.

(4) ראה בכורי יעקב או"ח סי' תרמד סק"א: ולכן מה שנוהגין אנשי מעשה טול לולב בשחרית קודם הליכה לביהכנ"ס בסוכה מנהג כשר הוא לא בלבד מהטעם דע"פ הקבלה לטול לולב בסוכה

לקראת שבת

ומסתברא מלתא דלמצוה מן המובחר יצטרך להמתין⁶ לעצירת הגשם ע"מ שיוכל לקיים הנטילה בהידור אחר שחל עליו הידור זה ביחד עם חלות חיוב הנטילה שיש עליו.

ב.

יקדים מלימוד חז"ל בהכתובים, דנראה שאין חיוב סוכה ממהות היו"ט
רק שהוא זמן חיובו בפועל

ונראה להסמיך לכל זה מן הכתובים, דהנה, על הכתוב שנאמר בסוף פרשת המועדות (פרשתנו כג, לד), "דבר אל בני ישראל לאמר בחמשה עשר יום לחודש השביעי הזה חג הסוכות שבעת ימים לה'", דרשו בחז"ל (תורת כהנים): מה ת"ל⁷, לפי שנאמר (פרשתנו כג, מב) בסוכות תשבו שבעת ימים, ואיני יודע אם שבעה ראשונים אם שבעה אחרונים, כשהוא אומר ובחמשה עשר⁸ יום לחודש השביעי הזה חג הסוכות שבעת ימים לה', הרי שבעה ראשונים ולא שבעה אחרונים.

ובמפרשים (קרבן אהרן לתו"כ. מלבי"ם⁹) נתבאר בכוונת הלימוד הנ"ל מן הכתוב, דמה שהקשו "מה ת"ל" הוא דהוקשה להו לחז"ל מה טעם הזכיר כאן הכתוב התיבות "חג הסוכות"¹⁰, הא הכא מיירי הכתוב רק באיסור מלאכה ובקרבנות החג, והול"ל רק "בחמשה עשר יום לחודש השביעי חג שבעת ימים לה'", ותיבת "הסוכות" ייתורא הוא, דחיוב ישיבה בסוכה הזכירו הכתוב רק לאח"ז בסוף הפרשה ולא מיירי בו עתה¹¹.

ולזה דרשוהו, דאילו לא שאמרה תורה "חג הסוכות הזה", היינו באים לכלל טעות גבי מצות ישיבה בסוכה שהזכיר הכתוב לאח"ז, דכיון שהזכירה בפ"ע בסוף הפרשה "בסוכות

10) בפ"י הראב"ד (ועד"ז בר"ש משאנן לתו"כ: פי' שהרי כבר נאמר למטה אך בחמשה עשר יום לחודש השביעי באספכם את תבואת הארץ וכו'. ולכאורה הפירוש שכל הכתוב שהעתיק התו"כ מיותר. ולפירושו צ"ל דהכתובים (לה"ל) "ביום הראשון מקרא קודש גו' שבעת ימים גו'" הול"ל אח"כ.

ובזית רענן מפרש לגירסת היל"ש "שבעת ימים תקריבו אשה לה". וכנראה הקושיא היא רק על התיבות שבעת ימים" דלא הול"ל שבעת ימים (ועדמ"ש לפני"ז כג, ו) "בחג המצות". וראה לקמן בפנים סעיף ד). ואכ"מ.

11) ברבינו הלל: הא כתיב קרא אחרניא בסוכות תשבו שבעת ימים. ומשמע שמפרש הקושיא ד"הסוכות שבעת ימים" מיותר כאן.

6) ראה שו"ע אדה"ז אר"ח סצ"ד סוס"ה: כדי לקיים המצוה מן המובחר נכון הוא שימתין כו' ואין בזה משום אין מחמיצין את המצות וזריזים מקדימין למצוה כיון שמתכוין כדי לקיים מצוה מן המובחר. וראה שד"ח (כללים מע' זיין כלל א) עד"ז לענין נטילת ד' מינים דנכון להמתין לקיים המצוה מן המובחר אנציקלופדי' תלמודית כרך יב עמ' תיח. וש"נ.

7) כ"ה בדפוסי הת"כ וכת"י התר"כ (ני. תשי"ז, ירושלים תשל"ב) לפנינו. ובי"ל"ש כאן "שבעת ימים למה נאמר". וראה לקמן הערה 10.

8) כ"ה בדפוסי תו"כ לפנינו, ובכת"י ירושלים הנ"ל, ויל"ש שם: בחמשה (כבכתוב).

9) וראה גם רבינו הלל, ובאופן אחר קצת בפ"י הראב"ד ור"ש משאנן לתו"כ, ובזית רענן ליל"ש שם, ככהערה הבאה.

תשבו שבעת ימים" מקום לומר שנתכוון בזה הכתוב לשבעה ימים אחרים הבאים לאחר שבעת הימים שדבר בהם הכתוב קודם ("בחמשה עשר גו' שבעת ימים לה'"), וא"כ הי' ספק בדבר אי שבעת הימים שזכרו גבי סוכה "שבעה אחרונים" הם או דלמא אותם השבעה, "שבעה ראשונים". ובמה שהזכיר הכתוב בפירוש גבי "שבעת ימים" הראשון דהוא הוא "חג הסוכות הזה" ברירא מלתא ד"שבעת ימים" שזכרו אחר זה גבי ישיבה בסוכה הם הם הימים, ולא "שבעה אחרונים".

והנה, מפשטות הדרשה הי' נראה לומר בכללות גדר חיוב ישיבה בסוכה, דאי"ז ממהות החג עצמו כלל¹², דמזה עצמו שהוצרך הכתוב להשמיענו הא דחיוב ישיבה בסוכה הוא באותם שבעת הימים שנאסרו ממלאכה ונתחייבו בקרבן, מוכח דחיוב סוכה אינו מעצמיות החג (עד שנדע בפשיטות שוודאי חיובו באותם הימים הוא), וכשאר חיובים שבחג זה שנפרטו בכתוב מיד בפעם הראשונה שהזכיר ל"חג שבעת ימים לה'" (כהמשך הכתוב "ביום הראשון מקרא קודש כל מלאכת עבודה לא תעשו שבעת ימים תקריבו אשה לה"¹³), ואף לא לחיוב נטילת לולב (שהכתוב כרכו לחיוב לולב עם החג עצמו¹⁴ – "בחמשה עשר יום . . . תחוגו את חג ה' . . . ולקחתם לכם" (ויקרא כג, לט"מ)),

אלא מצות ישיבה היא חיוב נפרד בפ"ע שאינו כרוך מעצמיותו בחג (שמפני זה איכא קס"ד לומר דזמן חיוב הישיבה אינו כלל באותם הימים של החג ומצוותיו), ורק שלפועל השמיענו הכתוב במה שהוסיף תיבת "הסוכות" דזמן חיוב הישיבה הלזו שהיא חיוב בפ"ע, הוא באותו הזמן של החג ומצוותיו, שהוא שבעת הימים המתחילים ב"חמשה עשר יום לחודש השביעי".

(ספירת העומר) שבייתה בשבועות, בר"ה, יוה"כ פ' (להתענות בו ולשבות ביום הצום), סוכות) ביחד עם מצות השבייתה שבהם^א – מ"ע קנו"קע (מלבד מצות תקיעת שופר שכתב לבסוף לאחר מצות נטילת לולב).

13) ובפרט שמסיים לפני הציווי על ד' מינים וסוכה (כג, לז) "אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם גו'". וראה רמב"ן כג, לט. מד. אברבנאל כאן רשב"ם שם, מג בסופו. ספורנו לט בסופו. ובכ"מ במפרשי התורה.

14) וראה לשון החינוך כאן (מצוה שכד): מצות לולב שנקח ביום ראשון של חג הסוכות. וראה מקומות שבהערה שלפנ"ז.

12) להעיר מלשון החינוך כאן (מצוה שכה): מצות סוכה שנצטיינו לשבת בסוכה ז' ימים שנאמר כו' ויום ראשון הוא יום ט"ו בתשרי. ואינו מזכיר כלל ענין החג, ולא כמש"כ בלולב (נעתק לקמן הערה 14). ובמנין המצות בריש ספר היד (מ"ע קסח) כתב הרמב"ם "לישב בסוכה שבעת ימים שנאמר כו'". ושם עד"ז בלולב (מ"י ט). אבל לכאורה אין להוכיח משם (פרט זה), כיון: א) שנכתבו בקיצור הכי נמרץ. ב) באו בהמשך לשבייתה בחג הסוכות כו'. וראה לשונו בסהמ"צ (נעתק לקמן הערה 15). ואולי אין לדייק כ"כ בלשונות דספרים הנ"ל.

ולהעיר מהשינוי ברמב"ם: בספר היד באו "הלכות שופר וסוכה ולולב" בהלכות בפ"ע, ומצות ודיני השבייתה ואיסור מלאכה ביו"ט (פסח שבועות ר"ה סוכות ושמע"צ) ביחד לפנ"ז בהלכות בפ"ע "הלכות שבייתת יו"ט". ולאידך, בסדר מנין המצות (בסהמ"צ ובמנין המצות בריש ספר היד), מנה המצות דכל יו"ט ע"פ הסדר (פסח

א) אלא שבחג המצות מנה תחלה המצות (סיפור יצי"מ ואכילת מצה) ואח"כ השבייתה שבו; ובחגה"ס להיפך – תחלה מצות השבייתה, ואח"כ המצות שבו (ישיבה בסוכה ונטילת לולב).

לקראת שבת

ג.

ידחה, דעכצ"ל שחיוב סוכה הוא מגדר היו"ט עצמו, ויקשה בכמה דיוקים שבהכתובים

איברא, דזה וודאי אינו, דמ"מ מהא שדבר זה עצמו (דזמן חיוב ישיבה הוא כ"שבעה הראשונים) השמיענו הכתוב דווקא במה שכינה להחג עצמו (במקום שהזכירו בראשונה, גבי שאר מצוותיו) "חג הסוכות", ולא השמיענו לחידוש זה בדרך אחר, מוכח, דאין הפירוש בחידוש התורה רק ללמדנו מה שלפועל נקבע זמן החיוב לשבעה אלו של החג ושאר מצוותיו, אלא שחיוב ישיבה בסוכה שייך לעצמיות החג¹⁵ וענייניו¹⁶, ולא שייכות בלבד יש כאן, אלא שנקבע הדבר בשמו של החג, היינו שבזה נרמז תוכן ועניין החג¹⁷ (ככל שם דבר, שבו נרמז תוכן הדבר ההוא הנקרא בשם זה).

אמנם, לדרך זו עדיין יקשה לנו טובא בהכתובים:

חדא, מה טעם בעת שהזכיר הכתוב לחיוב ישיבה עצמו, ב"שבעת ימים" השני, לא נדגש בכתוב כלל ועיקר מה ששבעה אלו הם הם ה"שבעה ראשונים" שהזכירם הכתוב מקודם. ואפילו לא דיין הכתוב לרמזם בלשונו ולומר "בסוכות תשבו בשבעת הימים", ורק הזכירם בסתם "בסוכות תשבו שבעת ימים", וכאילו נשמע מן הכתוב דשבעה אחרים וחדשים הם שלא הזכירם מקודם.

ותו, אי אמרינן דהכתוב השמיענו שחיוב סוכה הוא ממהות החג, יש בזה תימה גדולה מה שבחר הכתוב להזכיר חיוב סוכה בפני עצמו בסוף הפרשה, ונמנע מלהזכירו יחד עם שאר חיובי החג מיד בתחילה כשהזכיר לשבעת הימים בראשונה. ומה גם, שבזה

החג). ובהמצות בספר היד (כבהכותרת להלכות שופר וסוכה ולולב): לישב בסוכה כל שבעת ימי החג (ועד"ז כתב בלולב שם: ליטול לולב במקדש כל שבעת ימי החג). וכ"כ שם בפנים ההלכות (פ"ו ה"ז): אכילה בלילי יו"ט הראשון בסוכה חובה.

16) ראה לשון הר"ש משאנץ בפ"י לתו"כ שם בסופו: וסוכה ולולב חג אחד הוא. ועד"ז בפ"י הראב"ד שם: ולולב וסוכה חג הוא להם.

17) ראה לקמן הערה 30.

15) ראה תוד"ה נכנס (סוכה מו, א), רא"ש ור"ן שם (הובאו בב"י או"ח סו"ס תרמא) דכיון דסוכה מחמת חג קאתי^א סברא הוא דזמן דידה כו' פטור הוא אף בחג. וראה רמ"א שם. ולהעיר מדעת הב"ח (בתשובה סקל"ב, הובא בבאה"ט שם סק"ב) גם להיפך דאם בירך על החג פטור לזמן לסוכה. וראה נוס' השו"ע שם. לקמן הערה 30. ולהעיר מלשון הרמב"ם בסהמ"צ (מ"ע קסח) שמדגיש השייכות דסוכה להחג: שצונו לישב בסוכה שבעת ימים בימי החג (ובהעתקת קאפח: בכל ימי

עוד. ומביא רא"י מדעת התוס' והרא"ש. ולאחרי שמעתיק דברי התוס' מפרש: מאחר דכוונתו בשעת הברכה ה"י גם על החג משום דסוכה מחמת חג קאתי זמן דידה. א"כ כ"ש בני"ד כו', ע"ש. ואכ"מ. וראה לקמן שוה"ג להערה 30.

ב) כ"ה בתוס' ותוס' הרא"ש ור"ן שם. וברא"ש לפנינו: דכיון דסוכה מחמת חג עשה. וראה שוה"ג הבא.

ג) אלא שעיקר סברת הב"ח שם היא: כיון דשעת מצוותו הוא וכוונתו לברך גם אסוכה שוב א"צ לברך

שינה הכתוב מדרכו גבי החג הראשון שנזכר בפרשת המועדות, דהתם תחילה למצוותו – “בחמשה עשר יום לחודש הזה חג המצות לה’ שבעת ימים מצות תאכלו¹⁸” (כג, ו) – ורק לאח”ז נזכרו דיני איסור מלאכה ו”מקרא קודש” וחיוכי הקרבנות כל שבעה.

ד.

יסיק דמחולק סוכות מן הפסח כמה שמצות הישיבה היא היא כל תוכן היו”ט בעצמו, ולא רק פרט שבו

ולבאר זה נראה להגדיר בכללות היו”ט דמחולק עצמיות גדר החג דסוכות מן חג המצות שנזכר אף הוא בפרשת המועדות, ובהקדם דמצינו עוד שינויים בדרך הזכרת הכתוב מחג המצות לחג הסוכות¹⁹, דגבי חג המצות מצינו שיזכיר הפסוק לשמו (“חג המצות”) רק בשייכות ליומו הראשון – “ובחמשה עשר יום לחודש הזה חג המצות לה’”, אבל לא נשתייך שם זה בפירושו הכתוב אף לשאר ימיו²⁰, משא”כ בחג הסוכות שנתפרש על כל הימים – “חג הסוכות שבעת ימים לה’”²¹.

ומאידך, כבר הזכרנו דנמצא גם שינוי לגריעותא בחג הסוכות, דבחג המצות הזכיר הכתוב מיד בתחלה למצות מצה – “שבעת ימים מצות תאכלו”, משא”כ גבי סוכות שלא נזכר בסמיכות לשם החג ועצמיותו, רק בפני עצמה לסוף הפרשה.

אמנם להמבואר להלן א”ש ביותר שינויים אלו, והוא מכללות החילוק בין מועדות אלו, דמצינו עוד שינוי ביניהם, מה שבל’ הגמרא נשתנה שם “חג המצות” להיות נקרא בכינוי אחר – “חג הפסח”²² (וכן הוא הלשון המורגל במנהג ישראל, בלשון בני אדם). משא”כ חג הסוכות, דכפי שהוא נכתב כך הוא נקרא, ואף בלשון הש”ס ובמנהג ישראל לא

ובמשפטים (כג, טו) את חג המצות תשמור שבעת ימים תאכל מצות. ועד”ז בתשא (לד, יח). אבל לא נאמר “חג המצות שבעת ימים”. וגם בני”ך (דה”ב ל, כא. ועד”ז שם לה, יז. עזרא ו, כב) לא נאמר על עצם שם החג כ”א על עשיית בני” – “ויעשו בני” גו’ את חג המצות שבעת ימים בשמחה גו’”.

21 ועד”ז בראה (טז, יג): חג הסוכות תעשה לך

שבעת ימים.

22 כל השבעה (שמונה) ימים, ולא רק יום י”ד וט”ו ניסן שנק’ פסח גם בתושב”כ (ראה השקו”ט כו’ בס’ המועדים בהלכה להרש”י זיין ע’ רטו ואילך). וראה הגש”פ קה”ת (הוצאת תשמ”ו ואילך) ע’ תרסח בהערות.

18 ע”ד הפשט ראה מלבי”ם כאן: שהוצרך להניח הודעת הלכות הסוכה שהם מרובים עד לבסוף. משא”כ ענין המצה ופרטי’ נתבאר כבר בפ’ בא. אבל עדיין צ”ע, דהפרטים כל האזרח בישראל גו’ למען ידעו דורותיכם גו’ ה’ אפשר להניח לבסוף, ולכתוב בתחילת הפרשה “בסוכות תשבו שבעת ימים”, כבמצה.

19 בחג השבועות נאמר (כג, טז. כא): עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום והקרבתם גו’. בר”ה: יהי לכם שבתון זכרון תרועה (שם, כד). ביום הכיפורים יום הכיפורים הוא (שם, כז), יום כיפורים הוא. (שם, כח).

20 ועד”ז בפנחס (כח, יז): בחמשה עשר יום לחודש הזה חג שבעת ימים מצות יאכל.

נשתנה משמו בתורה שבכתב²³, להיות נקרא "חג הסוכות"²⁴. ומחילוק זה עצמו יוכח לנו, דבחג המצות אין מצות המצה מעצמות גדר היו"ט ממש, ולכך לא חששו חכמים מלשנות שמו לשם אחר, משא"כ בסוכות לא שינוהו כיון שהוא הוא תוכן ומהות כל היו"ט.

ואדרבה – רק גבי חג המצות הוזקק הכתוב לפרש מיד בתחילה מצות המצה, אשר בזה ביאר מפני מה נתכנה היו"ט בשם זה ד"חג המצות", אף שלא זהו כל מהותו ותוכנו, ולכך הוצרך לפרש מיד כשהזכיר הכתוב שמו, דבחג זה איכא מצוה ד"שבעת ימים מצות תאכלו", ורק מחמת פרט זה זכה החג לכינויו, אבל לא מפני שזהו כל מהותו ותוכנו²⁵. משא"כ גבי סוכות לא נזקק לפרש המצוה בתחלה, ובזה נדגש לנו דמה שנתכנה בכינויו "חג הסוכות" אינו רק להיות מצוה זו פרט אחד מן החג, אלא היא היא כל מהות ושם שבעת ימיו כולם – "חג הסוכות שבעת ימים לה".

ולזה נמנע הכתוב בדווקא מלהזכיר מצות ישיבה בסוכה כשהזכיר להיו"ט בתחילה, דבזה השמיענו רבותא גדולה יותר, שלא נטעה לחשוב שמן השם הוא זה רק מפאת מצוה אחת פרטית שבו (כבחג המצות, שהזכיר שם הכתוב למצות מצה מיד בתחילה, לתרץ לנו מה שנקרא היו"ט בשם "חג המצות"), אלא דזהו שמו בעצמו ואין אנו זקוקים ע"ז לטעם, כיון שהוא כל מהות היו"ט מה שישנו בו למצות ישיבה בסוכה, כדלהלן.

ה.

יבאר דחילוק סוכות מפסח, הוא מחמת שלא נתקדש ע"י מאורע שהי' בו, רק ע"י חיוב הישיבה שבו נתקדש הזמן ליו"ט

וההסברה בכל זה, דהנה, מה שהיום דחמשה עשר בניסן נתייחד ונתקדש אינו רק מחמת שבליילה זה איכא לחיוב מצוה²⁶, רק מקודם לזה כבר נתייחד מחמת "מאורע היום", שיום זה עצמו הוא "יום צאתך מארץ מצרים" (בא יב, יד), שממאורע זה כבר נתקדש לנו

המצות והי' לקרותם איסור חמץ אלא דהכל נגרו אחר לילה הראשונה ובשבילה באו שאר הימים כו'.

26 ועד"ז הוא בחג השבועות (ראה טז, יו"ד) שאינו מחמת חיוב וקיום מצות (קרבנות) דיום זה כ"א (כמודגש בשמו – גם בפרשתנו) מצד "וספרתם לכם גו' עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום גו'" (פרשתנו כג, טו. וכן בראה שם, ט), מצד הזמן והמנין דשבעה שבועות. ולכן מקריבים בו מנחה חדשה. משא"כ הלשון "ביום הביכורים" (פינחס כח, כו. ראה פרש"י שם). אבל לא נק' מטעם זה במקרא בשם חג.

23 מלבד השמות ע"ש מועדי התבואה (בחי משפטים כג, יז): מועד חודש האביב, חג הקציר, חג האסיף. – נתבאר באוה"ת משפטים ע' א'קעח ואילך. לקו"ש חכ"ט ע' 232 ואילך.

24 או "חג" סתם בש"ס ובלשון בני"א (כולל שמע"צ – ראה שו"ע יו"ד סר"כ, ס"ך). בתושב"כ – גם פסח ושבועות.

25 ולכן נאמר הלשון "חג המצות" (בעיקר) רק על יום ט"ו, כנ"ל בפנים, שהרי מצות אכילת מצה היא רק בלילה הראשונה שאז הכתוב קבעו חובה משא"כ בשאר הימים שהוא רק רשות (תו"כ פרשתנו שם. פסחים קכ, א). וראה ט"ז או"ח תרס"ח קרוב לתחלתו: ולמה יקראו כל הימים חג

לקראת שבת

כג

היום במילא, כהמשך הכתוב שם מיד – "והי' היום הזה לכם לזכרון וחגותם אותו חג לה' לדורותיכם"²⁷. ואחר שכבר נתייחד ליו"ט מפאת מאורע שבו, אזי נצטוינו לקיים ביום קדוש זה המצות שבו²⁸, שבזה נכלל לנו חיוב אכילת מצה²⁹.

משא"כ שבעת הימים שראשיתם "בחמשה עשר יום לחודש השביעי הזה", לא מצינו מה שיבדילם ויקדשם מצ"ע, אלא בהיפוך – חיוב ומצוות הישיבה בסוכה בשבעה ימים אלו היא המקדשתם ומייחדתם להיות בקדושת היו"ט³⁰ (ובפרט, שקיום מצות הישיבה כולל בו בעצמו כל מעשי האדם וחייו בימים אלו, "תשבו כעין תדורו", "דר בסוכה כל ז' הימים בין ביום בין בלילה", כנ"ל), דמחמת חיוב מצוה זו שבהם נתקדשו להיות ימים המיוחדים "חג לה'", ימים אשר בהם מחוייב אדם לישוב בסוכה – "חג הסוכות".

וכבר רמזו רש"י בפירושו לש"ס, גבי מה שאמרו בסוכה (מה, רע"א) דשמיני עצרת "רגל בפני עצמו", שכתב על זה דחילוקו משאר ימי החג הוא "שאיין יושבין בסוכה", היינו שכיון שקדושת היו"ט בעצמו היא (מסובבת ו) ענין הישיבה בסוכה³¹, דעצם הרגל עומד בזה ש"יושבין בסוכה"³² [או בסגנון אחר: קדושת החג נעשית ע"י הישיבה בפועל שבעה ימים בסוכה³³, "תשבו כעין תדורו"], מובן דשמיני עצרת שאין בו חיוב הישיבה נתחלק מעצם היו"ט דסוכות להיות יו"ט בפ"ע.

בספר המכתם לסוכה שם. כל בו סוף הל' לולב. אורחות חיים סוף הל' סוכה (ועד"ז הוא במאירי סוכה שם). ועפ"ז מחלקים לשאר יו"ט, פסח ועצרת, דמברכין זמן איו"ט. וראה ברכי יוסף אר"ח סתרמ"ג דכתב דכן הוא להלכה).

(31) ע"פ כהנ"ל מובן גם שאין סתירה מזה שבמס' יומא (ג, א) ועד"ז בחגיגה (יז, א) פ"י "שאיין שם חג הסוכות עליו" – כי היינו הך.

(32) ראה גם ט"ז אר"ח סו"ס תרסח.

(33) עפ"ז אולי יש להסביר זה ד"בלילה ראשון של חג . . צריך לאכול בתוך הסוכה אפילו בשעת הגשם ואע"פ שהוא מצטער כו' בלילה הראשונה חייב לאכול בסוכה: (שו"ע אדה"ז אר"ח סתרל"ט סי"ז. וש"נ) אף שבשאר ימות החג אינו מחוייב, כיון שעיי"ז נעשית שלימות קדושת החג"ה.

(27) וראה שם מב, ובפרש"י: הוא הלילה שאמר לאברהם בלילה הזה אני גואל את בניך.

(28) ראה לקוטי שיחות חט"ז ע' 107 ואילך. וש"ג.

(29) ראה לשון הרמב"ם (לענין אכילת מצה) במנין המצות בריש ספר היד מ"ע קנח; מצוה ז' בהכותרת להלכות חמץ ומצה. ולאידך בשהמ"צ מ"ע קנח וביד הלכות חמץ ומצה רפ"ו: לאכול מצה בליל חמישה עשר.

(30) וכמודגש בהלכה בטעם הדיעות דמחלקים דכשבירך זמן בשעת עשיית הסוכה לפני החג אינו מברכו ביו"ט על החג, משא"כ לאידך אם בירך על החג בליל א' בביתו צריך לברך זמן כשיאכל בסוכה – "דכיון שבירך בשעת עשי' ועיקר יו"ט אינו אלא מפני הסוכה" ברכת הסוכה עולה ליום טוב ולסוכה" (ספר ההשלמה לסוכה מו, א. הובא

גופי' לא זו פוטר זמן דסוכה דאין הרגל נתגלה במצות עשיית סוכה ע"ש. ואכ"מ.

(ה) עפ"ז יש לבאר (ע"ד הרמז עכ"פ ל' אדה"ז שם: אבל בלילה הראשונה של חג דהיינו ליל ט"ו בתשרי (צריך לאכול כו).

(ד) בתוס' רא"ש ור"ן הלשון להיפך (כנ"ל הערה 15), אבל בברכ"י שפ סתרמ"ג כתב דקאי בחד שיטה. אבל ראה שו"ת משאת משה (או"ח סי' ה שהובהב באה"ט וברכ"י שם) דכתב בסברת התוס': וכיון דמחמת קאתי מכי בריך אסוכה הו"ל כמפרש אסוכה וארגל דמשם א' הו. ברם היכא דברך שהחיינו ארגל

[ועוד יש להגדיר החילוק בסגנון אחר קצת, מהא דנשתנה אופן הזכרת יציאת מצרים שמזכירין ביו"ט, בין חג המצות לחג הסוכות, דבחג המצות טעם ההזכרה הוא "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים (ולכן –) וחגותם אותו חג לה' לדורותיכם" (בא יג, ג. ובכ"מ בהפרשה³⁴), כנ"ל, היינו שהזכירה דיצי"מ היא המקדשת את הזמן להיות חג לה'.

אבל גבי (שבת ושבוועות, וביותר –) חג הסוכות נאמר בכתוב (פרשתנו כג, מג) "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים", פירוש דחיוב זכירת המאורע ישנה כאן אע"ג דאינו הזמן שבו "הושבתי את בני" (ואדרבה, דוקא מפני שאינו בימי האביב, זמן יציאתם ממצרים, ישנה אז למצות הישיבה בסוכה, כמ"ש הטור (או"ח סתרכ"ה³⁵)), ואף לא הזכיר הכתוב לטעם זה ד"כי בסוכות גו'" לכשהזכיר היו"ט בתחילת הפרשה, רק כשזכר מצות ישיבה בסוכה הוסיף טעם זה, כיון שאין הזמן מתקדש להיות חג ע"י הזכירה בעצמה, כ"א בהיפך, דאחר שנתקדש ע"י חיוב הישיבה שבו, חל בו אף חיוב הזכירה].

ו.

יסיק דבסוכות אף שאר חיוביו נשלמים ע"י סוכה, כיון שהיא המחילה עצם היו"ט

והמורם מכל זה, דעצמיות החג שבסוכות, וכל ענייני החג שהזכירם הכתוב בשייכות להיו"ט עצמו, איסור מלאכה וקרבנות ונטילת לולב, וודאי אינם נפרדים בפ"ע מחיוב הישיבה בסוכה דזמן זה, דאדרבה – כיון ששייכים המה להיו"ט, והיו"ט כל קדושתו הוא במה שיש בו חיוב הישיבה, מובן שתוכן "חג הסוכות" חל אף על אלו.

משא"כ גבי חג הפסח, דנתקדש החג מצ"ע ולא מן המצוות שבו, לא יוכרח לנו גבי איסור מלאכה וחיוב קרבנות שבו ששייכים המה להמצוה שישנה בו לאכול מצה, רק המה שייכים לקדושת החג עצמו (שאינה כרוכה ותלוי' בהמצוה דמצה שבכו³⁶).

36) וכמודגש בהדין (שו"ע אדה"ז או"ח סתצ"א ס"ג ממג"א וח"י שם) ד"מי שנמשכה סעודתנו במוצאי יו"ט האחרון ש"פ עד לאחר צאת הכוכבים מותר לאכול חמץ בסעודה", ד"אכילת חמץ (ש) אינו תלוי' כלל בקדושת היום"ל וראה לקוטי שיחות חכ"ב ע' 36.

34) בא יג, ג. ובכ"מ בהפרשה. וראה רמב"ם הל' חור"מ רפ"ז.

35) או"ח סתרכ"ה. וראה בארוכה ב"י וב"ח שם. ולהעיר שגם רש"י בפ"י פרשתנו עה"פ סתם "עניי כבוד" (ראה מפרשי רש"י). וראה שו"ע אדה"ז שם.

דהוה אעושה סוכה ולולב לעצמו דמחויב לברך שהחיינו בעשיתו אלא סמכינן ל' הזמן דרגל" (וכ"כ אדה"ז בעצמו בס"י תרמ"א סוס"א לענין הסוכה "לפי שאנו סומכין על ברכת שהחיינו שאומרים בקידוש היום כו' וברכה אחת עולה לכאן ולכאן") וכותב "לפיכך היא נפטרת כו'". וראה ב"ח שם ס"י תלב, ט"ז שם סוסק"ב. ואכ"מ.

ו) ועפ"ז צ"ל שמש"ש אדה"ז בס"י תלב ס"ג (מהרא"ש פסחים פ"א סיו"ד. ועוד): ולמה אין מברכין שהחיינו קודם הבדיקה לפי שמצווה זו היא לצורך הרגל לתקן הבית ולבער החמץ מתוכו לצורך המועד לפיכך היא נפטרת בברכת שהחיינו שמברכין ברגל בקידוש לילה – אין הכוונה ב"לצורך הרגל", "לצורך המועד" לקדושת המועד, כ"א הזמן דהרגל. ולהעיר שמשנה שם מלשון הרא"ש שם ש"סמכינן ל' אומן דרגל מידי

לקראת שבת

כה

ובזה מחזור לנו היטב מה שהכתוב, בהזכירו לחיוב ישיבה בסוכה בשבעת הימים, לא רמזו בלשון "בשבעת הימים" (ימים הידועים כבר), אף שכבר נזכרו לנו שבעה ימים אלו בתחילת הפרשה – מחמת שבזה רצה להדגיש דאין הימים קדושים כבר מעצמם קודם לחיוב זה שישנו בהם (שנאמר שאחר שנתקדשו כבר, החיל בהם הכתוב חיוב ישיבה באותם השבעה שכבר מקודשים לנו), רק חיוב ישיבה זה עצמו שישנו בהם הוא הוא המקדשם להיות חג לה, כנ"ל בארוכה.

ועפ"ז יעלה היטב גבי נטילת לולב, דהא בלולב אמר הכתוב "ולקחתם לכם ביום הראשון גו'", היינו דאחר שכבר נתקדשו כל השבעה מחמת חיוב הישיבה שבהם, להיות "חג הסוכות", אזי ב"יום הראשון" דשבעה הללו חייב רחמנא ליטול לולב. היינו דקדושת "חג הסוכות" שע"י חיוב הסוכה, היא היא המחילה³⁷ כאן "זמן המצוה" ו"שם המצוה" ד"ולקחתם לכם ביום הראשון גו"³⁸. וכיון ששלימות גדר וקדושת החג היא בהישיבה בסוכה בפועל, מובן ביותר דמה שמהדרים לטלו תוך לסוכה אינו רק מדין "כעין תדורו" דסוכה, שבזה מקיים הישיבה בהידור, אלא הוא דין בנטילת הלולב עצמה, דע"ז ניתוסף³⁹ יותר ב"שם (וקיום) המצוה" דלולב, "מצוה מן המובחר"⁴⁰.



שם). העמק שאלה לשאלות שאילתא קסט. ועוד. וראה צפע"נ הל' שבועות פ"ה הט"ו מה שמחלק בין מצה לסוכה לפני החג.

(39) וע"ד (ובמכש"ב) דשבת אהנאי לתמידין וכמה כיו"ב (זבחים צא, רע"א). ועד"ז יוהכ"פ שאהנאי לכל קרבנות היום, שלכן כל עבודות יוה"כ אינן כשרות אלא בו (בכה"ג). – יומא לב, סע"ב. וש"נ.

(40) ע"פ כהנ"ל מובן גם מנהג חב"ד שמהדרין לאגוד הלולב בסוכה (ערב יו"ט).

(37) וע"ד ל' רש"י ד"ה ולולב (סוכה לג, א). וד"ה ה"ג (שם ע"ב).

אלא שלדעת רש"י הרי"ז חל תיכף משקידש היום למקריי' דיחוי.

(38) ו"אין אגודתו (לפני החג) קריאת שם להיות חל שם לולב פסול לדוחת כו' עד שיקדש עליו היום" (פרש"י סוכה שם ד"ה וה"ג). משא"כ בסוכה¹ שמצוב בעשייתה שנאמר "חג הסוכות תעשה לך" – ראה פרש"י מכות ח, א. שו"ע אדה"ז סתרמ"א ס"א (ט"ז שם). סתרכ"ה (מרמ"א ומג"א

ז) וראה סוכה שם ע"א. וש"נ. ובפרש"י שם ד"ה לולב ואכ"מ.

דרכי החסידות

אגרות קודש מכ"ק אדמו"ר מוהרריי"צ
מלויבאוויטש נ"ע בענייני עבודת השי"ת

עניינו של פסח שני: תמיד אפשר לתקן

"אם האדם רוצה ללכת בדרך הטהרה עוזרים לו מלמעלה ופותחים לו שיביאו לדרך הטהרה"

נפש השנית, חדר שני, פסח שני

אמרו חסידים: שלשה דברים קרויים "שני": נפש השנית, חדר שני ופסח שני.

א. נפש השנית – הנפש האלוקית, עליה אמר רבינו הזקן שהיא דבר הוי'.

ב. חדר שני. בבתי הכנסת החסידיים נהגו לבנות חדר שני הנקרא "די חב"ד'ניצע" [שבו יוכלו להאריך בתפילה]. בשביל מי הקימו חדר זה? בשביל רבנים – הרי זה לא מתאים, בשביל שוחטים הרי אין להם זמן, אלא רק בשביל בעלי בתים חסידיים, הם ידעו שצריך "לקפוץ" ל"חב"ד'ניצע".

ג. פסח שני. ענינו שלעולם לא מאוחר מדי, תמיד יכולים לתקן, אפילו מי שהיה טמא ובדרך רחוקה, ואפילו "לכם", כלומר שהיה זה ברצונו הטוב, מכל מקום יכולים לתקן. כשלוקחים את הנפש השנית ונכנסים ל'חדר שני' – נעשה בכך פסח שני, שהכל נעשה מתוקן.

(שיחת פסח שני תש"א אות ה')

לקראת שבת

כו

גוסות הנפש הבהמית לעומת גדלות הנפש האלוקית

אל יפול לב האדם עליו, דמי שיודע ומכיר במהות הנפש הבהמית שלו ורואה כי ברע הוא רחמנא ליצלן, אשר הנפש הבהמית שלו הנה לבד זאת שהוא חומרי וטבעי, הנה הוא מסיתו ומפתה אותו (ולפעמים גם פועל עליו חס ושלום, כפי שידוע לו בינו לבין עצמו) על ענינים רעים רחמנא ליצלן, הנה צריך לדעת כי באמת יש לו כחות על זה, לבררו ולזככו ולהפכו ממהות למהות ממש, וכמאמר לפום גמלא שיחנא, דמי שגופו עב, והנפש הבהמית שלו גס ביותר, הנה בהכרח שגם הנפש האלקית שלו גבוה במעלה ותגבורת כח ביותר אשר ביכלתו לפעול גם על נפש הבהמית גס שכזה.

(סה"מ תש"ט עמ' 218)

להתקרב לאלוקות - תלוי בעבודה

"אדם כי יקריב מכם קרבן לה'" (ויקרא א, ב)

האדם כאשר יתקרב לאלקות, הנה מכם הוא קרבן להוי', מכם ובכם תלוי הדבר . . דאל יאמר אדם איך אתקרב אל אלקות, ובפרט כאשר יודע מהותו העצמי שהוא בשפלות ומלוכלך בכמה ענינים לא טובים, וא"כ הוא בתכלית הריחוק מאלקות ואיך אתקרב לאלקות, וע"ז אומר "מכם", בכם הדבר תלוי, דכל אחד ואחד מישראל יכול לאמר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי אברהם יצחק ויעקב (תנא דבי אליהו רבה פכ"ה), ואיך בזה הגבלות כלל, ואיך שום דבר המונע ומעכב חלילה, לעלות ולהגיע ולהתקרב לאלקות, ואיך הקב"ה בא בטרונים עם בריותיו (ע"ז ג, א) ומתגלה ומאיר בכל אחד ואחד לפי כחו ויכלתו. כדאיתא במדרש רבה (במדבר רבה פ"ב, ג) "וכשאני מבקש איני מבקש לפי כחי אלא לפי כחך", לפי הכח של כל אחד ואחד, דע"ז הנה בכח כל אחד ואחד לעלות ולהגיע למדרגה היותר נעלית.

(סה"מ השי"ת עמ' 113)

הבא לטהר מסייעין בידו

"בא לטהר מסייעין אותו, בא לטמא פותחין לו (ומכינים לו פתח, רש"י)" (שבת קד, א)

- לאדם ניתנה בחירה חופשית. שתי דרכים עומדות בפניו, האחת מובילה אותו "לטמא" ואחת מובילה אותו "לטהר". שני הפתחים - של הטומאה והטהרה ישנם בכל דבר מהדברים המותרים שבעולם ולאדם ניתנה האפשרות לבחור באיזו דרך ובאיזה פתח ברצונו ללכת.

למרות שהבחירה היא חופשית, קיים הבדל בבחירה בין הדרכים, אם האדם רוצה ללכת בדרך הטומאה - פותחים לו. ואילו אם האדם רוצה ללכת בדרך הטהרה עוזרים לו מלמעלה ופותחים לו פתח שיביא אותו לדרך הטהרה.

[..] אמת הדבר שהעיקר הוא ה"בא לטהר", כלומר העיקר הוא שצריך להיות הרצון ללכת בדרך הטהרה, ובכך באה העזרה מלמעלה שמכינים לו פתח הטהרה.

(לקו"ד ח"א ליקוט ח אות יד)