

לכה את עזבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

שנה עשירית / גליון תב
ערש"ק פרשת שופטים ה'תשע"ג

"כי" לשון רשות או חובה?

בין שוטר שמעניש לשוטר שמכה

בטעם דאין נאמנות להודאת בע"ד במיתה ומלקות

ביצד למנוע פיזור הנפש



האוצרות נחשפים במועד



חדש! אוצרות המועדים
מבט חדש על החגים לאור פנימיות התורה

להשיג בכל החנויות המובחרות

פתח דבר

בעזתי"ת.

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

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים כפי שנאמרו, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חבר מערכת, ולפעמים נאמרו הביאורים בקיצור וכאן הורחבו ונתבארו יותר ע"פ המבואר במקומות אחרים בתורת רבינו. ופשוט שמעומק המושג וקוצר דעת העורכים יתכן שימצאו טעויות וכיו"ב, והם על אחריות המערכת בלבד, ושגיאות מי יבין.

ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו על-אתר או בתוכן העניינים), וימצא טוב, ויוכל לעמוד בעצמו על אמיתת הדברים.

* * *

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

מאתיים שנה להסתלקות כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע



צוות העריכה וההגהה:
[ע"פ סדר הא"ב]

הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי', הרב מנחם מענדל דרוקמן, הרב ראובן זאיאנץ,
הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב, הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, הרב ישראל ארי' לייב רבינוביץ',
הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה



יוצא לאור על ידי

מכון אור החסידות

United States

1469 President St.

#BSMT

Brooklyn, NY 11213

718-534-8673

ארץ הקודש

ת.ד. 2033

כפר חב"ד 6084000

03-738-3734

הפצה: 08-9262674

www.likras.org • Likras@likras.org

תוכן העניינים

ה. מקרא אני דורש.....

מתי "במלחמת רשות הכתוב מדבר"?

מדוע רק בפרשת "כי תקרב אל עיר" פירט רש"י תיכף ש"במלחמת הרשות הכתוב מדבר", ולא מיהר לכתוב זאת בפרשיות האחרות העוסקות ביציאה למלחמה? / ע"פ פשוטו של מקרא ומגוף הכתובים למד רש"י רק בפרשת "כי תקרב אל עיר" שב"מלחמת רשות הכתוב מדבר", ואילו בפרשת "כי תצא למלחמה על אויבך" הלימוד הוא מדין צדדי, ובפרשת "כי תצור אל עיר" אין הוכחה כלל בפשט"מ שקאי על מלחמת הרשות

(ע"פ לקוטי שיחות חי"ד עמ' 78 ואילך)

ט. פנינים.....

עיונים וביאורים קצרים

י. יינה של תורה.....

"המלך הוא לב כל קהל ישראל": מלך ונשיא – מוח ולב

תואר "מלך" ו"נשיא" בלשון תורה ובלשון חכמים / החילוק בין ה"מוח" וה"לב" / המלך תפקידו לשרת את העם וזולת זה אין לו שום ענין לעצמו / מעלת משה רבינו ומשיח צדקנו / "ראש הדור הוא ככל הדור"

(ע"פ לקוטי שיחות חי"ט ע' 165 ואילך)

טו. פנינים.....

דרוש ואגדה

טז. חידושי סוגיות.....

בטעם דאין נאמנות להודאת בע"ד במיתה ומלקות

יקשה על מש"כ הרדב"ז דהוא משום שאין נפשו של אדם קניינו, דלכא' גם ממונו אינו קניינו כדאמרי' בברכות מקרא ד"לה' הארץ ומלואה" / יבאר גדר בעלות שיש לאדם בממונו, ומאי שנא מנפשו / עפ"ז יבאר הא דחיוב ברכות הנהנין (כדי שלא למעול בקדשי שמים) הוא רק בדבר שהגוף נהנה

(ע"פ לקוטי שיחות חל"ד עמ' 106 ואילך)

כב. תורת חיים.....

כד. דרכי החסידות.....



מתי "במלחמת רשות הכתוב מדבר"?

מדוע רק בפרשת "כי תקרב אל עיר" פירט רש"י תיכף ש"במלחמת הרשות הכתוב מדבר", ולא מיהר לכתוב זאת בפרשיות האחרות העוסקות ביציאה למלחמה? / ע"פ פשוטו של מקרא ומגוף הכתובים למד רש"י רק בפרשת "כי תקרב אל עיר" שב"מלחמת רשות הכתוב מדבר", ואילו בפרשת "כי תצא למלחמה על אויבך" הלימוד הוא מדין צדדי, ובפרשת "כי תצור אל עיר" אין הוכחה כלל בפשט"מ שקאי על מלחמת הרשות

בפרשתנו ישנן ג' "פרשיות" רצופות, העוסקות בעניני מלחמה – וכולן מתחילות בתיבת "כי":

(1) "כי תצא למלחמה על אויבך, וראית סוס ורכב עם רב ממך, לא תירא מהם וגו'" (כ, א).

(2) "כי תקרב אל עיר להלחם עלי, וקראת אלי' לשלום" (כ, י).

(3) "כי תצור אל עיר ימים רבים להלחם עלי' לתפשה, לא תשחית את עצה לנדוח עליו גרזן וגו'"

(כ, יט).

ובספרי על אתר מצינו סגנון שווה בכל ג' הפרשיות הנ"ל, שבכולן מפרש מיד בתחילת הפרשה שהמדובר הוא במלחמת הרשות. וז"ל הספרי:

1. "כי תצא למלחמה על אויבך – במלחמת הרשות הכתוב מדבר";

2. "כי תקרב אל עיר – במלחמת הרשות הכתוב מדבר";

3. "כי תצור אל עיר – במלחמת הרשות הכתוב מדבר".

אמנם בפירוש רש"י, אין הסגנון שווה בג' פרשיות אלו; ורק בפרשה הב', המתחילה "כי תקרב אל

לקראת שבת

ז

עיר" – מפרש רש"י (כבספרי) מיד על התיבות הראשונות של הענין, שהדברים אמורים ב"מלחמת הרשות":

"כי תקרב אל עיר – במלחמת הרשות הכתוב מדבר, כמו שמפורש בענין: 'כן תעשה לכל הערים הרחוקות וגו'".

משא"כ בהפרשה הא' והג', אין רש"י מפרש דבר זה מיד בתחילת הענין, אלא רק בהמשך הענין (כן הוא בהפרשה הג'), או שאינו מפרש כלל (כן הוא בהפרשה הא') – וכדלקמן.

והמובן מזה, שלפי המובן מ"פשוטו של מקרא" (דרך רש"י בפירושו עה"ת) הרי רק בפרשה הב' מוכח מיד בתחילת הפרשה – דקאי "במלחמת הרשות" דוקא; משא"כ בהפרשה הא' והג', שאין זה ברור ומוכח מעצם תחילת הפרשה.

וצריך ביאור:

איך מוכיחות התיבות "כי תקרב אל עיר" ש"במלחמת הרשות הכתוב מדבר" – יותר מאשר התיבות "כי תצא למלחמה" או "כי תצור אל עיר"?

[ואמנם ברש"י ממשיך ומביא ראי' לזה שהפרשה הב' מדברת "במלחמת הרשות", מהמשך הפרשה (כ, טו) – מזה שנאמר "כן תעשה לכל הערים הרחוקות", אלו שאין מצוה לכובשם;

אבל עכצ"ל שפירושו זה שייך ומיוסד גם בהתיבות "כי תקרב אל עיר" שבתחילת הפרשה – דאם לא כן, ה' (כדרכו) מאחר דבר זה לאותו פסוק השייך להענין. ומזה שהקדים לפרש דבר זה על הפסוק "כי תקרב אל עיר" – מובן שיש ראי' לדבר מהתיבות "כי תקרב אל עיר" כשלעצמן (וזה שהביא את הפסוק "כן תעשה לכל הערים הרחוקות" הוא רק כדי לחזק את פירושו)].

ב. ויש לבאר – בפשטות (בהבא לקמן – ראה גם מלבי"ם בפרשתנו כ, א ובר"פ תצא):

הנה הפירוש הכי פשוט של תיבת "כי" הוא "אם" (ועיין היטב בפרש"י וירא יח, טו), והיינו (כפירוש הרגיל של תיבת "אם" ברוב המקומות) שספק הוא אם יבוא הדבר אם לאו. ולדוגמא – הלשון "כי תצא למלחמה": אם הכוונה היא לדבר שבוודאי יבוא – מתאים יותר הסגנון "והי' בצאתך למלחמה" וכיו"ב; והלשון "כי תצא למלחמה" – משמע יותר שהמדובר הוא בדבר שספק אם יקרה (אלא שאין זו ראי' מוכרחת, כי יש יוצאים מן הכלל שבהם נאמר "כי" על דבר וודאי. ואכמ"ל). – ובלשון רש"י על הש"ס (סוטה לה, ב): "כי תצא משמע כשתעלה על דעתך לצאת".

ולכן מפרש רש"י בפרשה הב' הנ"ל, על התיבות "כי תקרב אל עיר" – "במלחמת הרשות הכתוב מדבר":

אם המדובר במלחמת מצוה, היינו, שמדובר בעיר שיש מצוה וחובה להתקרב אלי' ולכבוש אותה – ה' מתאים יותר שינקוט הכתוב בסגנון אחר (כמו "בקרבכם אל עיר"); ומזה שנאמר "כי

לְקִרְאָת שַׁבָּת

תקרב אל עיר – משמע בפשטות שמדובר בעיר כזאת שיש ספק אם "תקרב" אלי' אם לאו, משום שאין מצוה בכיבושה, אלא "במלחמת הרשות הכתוב מדבר".

ואף שגם הפרשה הא' והג' הנ"ל פותחות בתיבת "כי" – הרי בהם אפשר לפרש את הלשון "כי" (במשמעות של ספק) ביחס לפרט מסויים הנזכר בהמשך הפסוק, ולא ביחס לעצם המלחמה:

הפרשה הא' מתחילה בלשון "כי תצא למלחמה על אויבך וראית סוס ורכב עם רב ממך לא תירא מהם" – ואפשר לפרש, שלשון "כי" קאי (לא על זה ש"תצא למלחמה על אויבך", אלא) על זה ש"ראית סוס ורכב עם רב ממך". כלומר: אף שהמדובר הוא במלחמה כזאת שיש מצוה לצאת אלי', הרי עדיין קיים ספק האמנם יגיעו למצב כזה שבו היוצאים למלחמה יראו "סוס ורכב עם רב ממך" באופן שיצטרכו לחזק את רוחם ולהזהירם שלא להתיירא (כי יתכן שיצאו למלחמה ויראו שהאויב הוא קטן וחלש כך שאין מקום מלכתחילה למורא ופחד).

ועד"ז הפרשה הג', שמתחילה בלשון "כי תצור אל עיר ימים רבים להלחם עלי' לתפשה לא תשחית את עצה וגו'" – שגם בזה אפשר לפרש את לשון "כי", שקאי (לא על עצם המלחמה במטרה לתפוס העיר, אלא) על פרט זה של "תצור אל עיר ימים רבים". כלומר: גם אם יודעים בוודאות שיוצאים למלחמה כנגד עיר מסויימת, מפני שיש מצוה וחובה בתפישתה, הרי עדיין ספק האמנם יבואו לצור עלי' (כי יתכן שיצליחו להיכנס אלי' ולכבושה בלי עשיית מצור), וכלפי זה הוא הלשון "כי".

וזהו שדוקא בהפרשה הב' מפרש רש"י מיד בתחילתה ש"במלחמת הרשות הכתוב מדבר", כי הלשון "כי תקרב אל עיר" משמעה שעצם הקריבה אל העיר היא מסופקת, דבר שאינו מתאים כלפי מלחמת מצוה; משא"כ בהפרשה הא' והג' אין רש"י מפרש כך, משום שהלשון "כי" שם יכול להתפרש כלפי פרטים מסויימים, גם אם עצם המלחמה הוא וודאי.

ג. אחרי כל זה, הרי בפועל מפרש רש"י שהפרשה הג' מדברת "במלחמת הרשות", וכמו שכתב בפירושו על "כי תצור על עיר ימים רבים":

"ימים – שנים; רבים – שלשה. מכאן אמרו: אין צריך על עיירות של נכרים פחות משלשה ימים קודם לשבת. ולמד שפותח בשלום שנים או שלשה ימים, וכן הוא אומר 'וישב דוד בצקלג ימים שנים'; ובמלחמת הרשות הכתוב מדבר".

והיינו, שאף שמהתיבות "כי תצור אל עיר" כשלעצמן אין הוכחה באיזו מלחמה הכתוב מדבר (כנ"ל ס"ב), הרי מוכח הדבר בדרך צדדית:

מהלשון "כי תצור על עיר ימים רבים להלחם עלי'" (דלכאורה, ה' צריך לומר "כי תצור על עיר להלחם עלי' ימים רבים", ויתירה מזו: ה' צריך להשמיט בכלל התיבות "להלחם עלי'" שלכאורה מיותרות הן) – מובן שצריך הקדמה של "ימים רבים" לפני שבאים "להלחם עלי'";

ומזה למדנו, שצריך להיות "פותח בשלום שנים או שלושה ימים", לפני המלחמה.

ולאחר שיש לנו ראי' שכתוב זה מדבר בדין פתיחה בשלום, הרי מעתה מוכח ש"במלחמת הרשות הכתוב מדבר" – שהרי כבר פירש רש"י לעיל בהפרשה הב', המדברת בדין קריאה לשלום ("כי תקרב אל עיר וקראת אלי' לשלום"), שקאי "במלחמת הרשות" בלבד ואילו במלחמת מצוה אין לקרוא לשלום.

[וכן פירש בגור ארי' על אתר, שהראי' לדברי רש"י ש"במלחמת הרשות הכתוב מדבר" היא – "אחר שצוה לקרות שלשה ימים לשלום, זה הוי במלחמת הרשות, כדאיתא לעיל".

והנה, הרא"ם הביא מהספרי שלומדים זה מתיבת "לתופשה" – "לתפשה ולא לשובתה; ואי במלחמה של מצוה – לשובתה הוא ולא לתפשה" (כי במלחמת מצוה משביתים את העיר לגמרי, "לא תחי' כל נשמה", ודוקא במלחמת הרשות משאירים חלק מאנשי העיר בחיים).

אך קשה לפרש כן בפירוש רש"י, שאם לזו כוונתו הי' לו לפרש (והרי רש"י לא הביא כלל דרשה זו של "לתפשה ולא לשובתה").

ד. אבל בהפרשה הא' סתם רש"י ולא פירש כלל ש"במלחמת הרשות הכתוב מדבר"; וטעמו בפשטות, כי מכיון שהתורה לא פירשה אם פרשה זו מדברת במלחמת רשות או חובה, הרי בדרך הפשט משמע דקאי על כל סוגי מלחמה.

והיינו, שאף שבמשנה (סוטה מד, ב) מפורש כי המשך הפרשה, אודות ההכרזות על מי ש"בנה בית . . . נטע כרם . . . אירש אשה" ש"ישוב לביתו", מדבר במלחמת הרשות דוקא, ואילו במלחמת מצוה "הכל יוצאים, אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה" –

הרי זהו לפי דרך ההלכה; ואילו לפי דרך הפשט, "פשוטו של מקרא", אין הוכחה לחלק ביניהם, והפרשה מדברת גם במלחמה שהיא מצוה וחובה.

[במשכיל לדוד (ר"פ תצא. וראה גם דברי דוד שם) כתב, שזה שרש"י לא פירש כאן כלום הוא "משום דלא פסיקא לי". כי תחילת הפרשה, "וראית סוס ורכב . . . לא תירא מהם . . . ונגש הכהן" מדבר בין במלחמת הרשות ובין במלחמת חובה, ורק המשך הפרשה, בענין ההכרזות אודות החוזרים ממערכי המלחמה, הוא שמדבר דוקא במלחמת הרשות, "וכיון דלא מצי לפרושי כולי' ענינא בסגנון אחד – סתם ולא פירש מידי".

אבל ברש"י לא נזכר כלל שההכרזות היו במלחמת הרשות דוקא; ואת"ל שתחילת הפרשה מדברת גם במלחמת חובה – הרי אדרבה, הי' צריך רש"י לפרש שהפשט משתנה, ותחילת הענין הוא בכל המלחמות ואילו סופו רק במלחמת הרשות.

אלא עכצ"ל, שב"פשוטו של מקרא" כל הפרשה הא' מדברת בכל סוגי המלחמות, ולכן סתם רש"י ולא פירש דבר].

פנינים

עיונים וביאורים קצרים

שני סוגים בשוטרים

שופטים ושוטרים תתן לך בכל
שעריך

ושוטרים - הרודין את העם אחר מצותן, שמכין וכופתין
במקל וברצועה עד שיקבל עליו את דין השופט
(טו, יח. רש"י)

לפום ריהטא תמוה, דהרי כבר פירש רש"י
את ענין השוטרים בפ' דברים עה"פ (א, טו)
"ושוטרים לשבטיכם", דכתב שם: "אלו הכופתין
והמכין ברצועה ע"פ הדיינין", ומדוע צריך רש"י
לפרשו עה"פ כאן, וביתר אריכות?

ו"ל בזה, בדאמת ב' סוגי שוטרים איכא.
דבפ' דברים מדובר על אלו המבצעים בפועל
את גזר הדין והעונש שגזר השופט על האדם,
דכשהשופט פוסק שמגיע לאדם עונש מלקות,
הרי השוטרים הן אלו "הכופתין והמכין
ברצועה ע"פ הדיינין", ומלקין את האדם.

משא"כ בפרשתנו מדובר בסוג אחר של
שוטרים, שכשהאדם אינו רוצה לקיים פסק דין
השופט, לשלם המזון וכיו"ב, הנה השוטרים
"מכין וכופתין במקל וברצועה על שיקבל עליו
את דין השופט", אך לא מדובר כאן על ביצוע
עונש וכיו"ב. וק"ל.

[ועיין בלקו"ש הנסמך לקמן ביאור הצורך
לפרש שמדובר כאן בסוג אחר של שוטרים
מבפ' דברים].

(ע"פ לקו"ש חל"ד עמ' 98 ואילך)

נצחיות הבטחת הגאולה

אם ירחיב ה' אלקיך את גבולך
ויספת לך עוד שלש ערים
(יט, ח-ט)

ברמב"ם הל' מלכים (פ"א הלכות א"ב) מביא
כמה ראיות ש"התורה העידה" על ביאת המשיח.
בה"א שם מוכיח את זה מנבואת בלעם ומעוד
כמה הבטחות הכתובות בתורה. ובה"ב מוסיף:
"אף בערי מקלט הוא אומר אם ירחיב... ויספת

לך עוד שלש ערים וגו' ומעולם לא הי' דבר זה
ולא צוה הקב"ה לתוהו".

ויש לעיין, מה חסר בראיות הראשונות
שהוזקק הרמב"ם להוסיף הראי' גם מ"ערי
מקלט" (וראה בלקו"ש הנסמך לקמן הצריכותא
בהראיות שבה"א).

ויש לומר הביאור בזה, דהנה אף ש"חמשה
חומשי תורה... אינן בטלין לעולם" (רמב"ם סוף
הל' מגילה) מ"מ יש חילוקים באופן הנצחיות
שבדברי התורה.

הנצחיות שבסיפורי התורה היא רק בתוכנם
הרוחני, ב"חכמות ופלאים" הנרמזים בהם
(כמ"ש בפיה"מ בהקדמה לפ' חלק היסוד השמיני),
אך המאורעות עצמן ארעו רק בעבר.

ובהבטחות התורה שע"י נביא, הנה אם הן
לפורענות אפשר שיבטלו מפני "שהקב"ה ארך
אפים ורב חסד כו' [או כין] אפשר שעשו תשובה
ונסלח להם" (רמב"ם הל' יסודי התורה פ"י ה"ד).
ואפי' אם הן לטובה, הנה אע"פ שודאי יתקיימו,
מ"מ הוודאות אינה מצד שהבטחה שע"י נביא
א"א שתשתנה שהרי אם היא על פורענות
אפשר שתשתנה, אלא מפני שהבטחות אלו אין
דרך לשנותם בפועל.

משא"כ במצוות התורה הנה "דבר ברור
ומפורש... שהיא מצוה לעולם ולעולמי עולמים
אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספת... שכל
דברי התורה מצווין אנו לעשותן עד עולם"
(רמב"ם הל' יסודי התורה רפ"ט), ונמצא שמגדרי
מצוות התורה הוא שא"א שיהיו בהם שינויים,
ונצחיים המה לעד.

ועפ"ז יובן הוספת הראי' מ"ערי מקלט",
דבזה שהגאולה היא חלק ממצוות התורה, הרי
כל' הרמב"ם "לא צוה הקב"ה לתוהו", ונמצא
שמגדרי מצות ערי מקלט שהגאולה צריכה
לבוא, וא"א להיות בזה כל שינוי.

(ע"פ לקו"ש חל"ד עמ' 114 ואילך)

יינה של תורה

"המלך הוא לב כל קהל ישראל": מלך ונשיא - מוח ולב

תואר "מלך" ו"נשיא" בלשון תורה ובלשון חכמים / החילוק בין ה"מוח" וה"לב" / המלך תפקידו לשרת את העם וזולת זה אין לו שום ענין לעצמו / מעלת משה רבינו ומשיח צדקנו / "ראש הדור" הוא ככל הדור

כתב הרמב"ם בנוגע למצוות התלויות במלך: "שלבנו הוא לב כל קהל ישראל". ובאמת הדברים מבוארים בהרבה מקומות, וכמו בתנחומא²: "שראש הדור הוא כל הדור" (וברש"י עה"ת³ עפ"ז: "שנשיא הדור הוא ככל הדור, כי הנשיא הוא הכל"). ובתשובות הרשב"א⁴: "המלך כצבור שהצבור וכל ישראל תלויין בו".

אמנם כד דייקת, יש להקשות בדברי הרמב"ם מדוע נקט את "לבו" דוקא⁵. דלכאורה שפיר הו"ל

(1) הל' מלכים פ"ג ה"ו.

(2) חוקת כג. במדב"ר פי"ט, כח.

(3) שם.

(4) ח"א סי' קמח. וראה אגרת-הקודש (שבסוף ספר התניא) ריש סי' כט – מהאריז"ל ס' הגלגולים פ"ד. משנת-חסידיים מס' חיוב הנשמות רפ"ב. ועוד: אשר עבור מצוות התלויות במלך, אין צריך לבוא בגלגול לקיימן, כי המלך מוציא את כולם, עיי"ש.

(5) בפשטות אין כוונת הרמב"ם לדמות את המלך ללב כל קהל ישראל, כי-אם "שלבנו הוא לב כל קהל ישראל" – שלכן "על הסרת לבו (דמלך) הקפידה תורה" (רמב"ם שם).

אבל מזה ש"הקפידה תורה" בעיקר בנוגע ללב של מלך (משום "שלבנו הוא לב כל קהל ישראל"), מובן, שעיקר שייכות המלך לכל קהל ישראל הוא בענין הלב. וראה גם בחיי ריש פרשת בשלח. אברבנאל פרשתנו בפרשת

לתפוס "ראש" (כבתנחומא) או מוח – באשר דבר מלך שלטון, ו"כל ישראל תלויין בו" כמוח המנהיג את כל האיברים, ולא רק כלב, שאף שהוא איבר עיקרי, מ"מ אינו המנהיג העיקרי בגוף האדם כהמות. דהלא זהו עיקר עניינו של מלך "אשר יוציאם ואשר יביאם" – הנהגת העם!

והנה בלשון תורה מצינו שם ותואר נוסף למלך, והוא כלשון הכתוב⁶ "אשר נשיא יחטא", ופירשו בספרא⁷ ובמשנה⁸ "איזהו נשיא – זה מלך. . שאין על גביו אלא ה' אלוהיו". וכמו"כ בנבואת יחזקאל⁹ אודות המלך המשיח נקרא הוא "נשיא". ואעפ"כ, לשון "מלך" גבוה יותר מלשון "נשיא" – ש"נשיא" יכול להתפרש גם כנשיא שבט וכיו"ב, ו"מלך" הוא "שאין על גביו אלא ה'א".

ואמנם, אודות התואר "נשיא" מצינו ברש"י (הנ"ל) "שנשיא הדור הוא ככל הדור" שהוא נלקח מהתנחומא "שראש הדור הוא כל הדור". והיינו: שהתואר "נשיא" קשור עם עניין ה"ראש". ואודות ה"מלך" כתב הרמב"ם ש"הוא לב כל קהל ישראל". ולכאורה איפכא מסתברא: "נשיא" שהוא תואר נמוך יותר – מתאים עם ענין הלב, ואילו "מלך" שהוא תואר נעלה יותר, מתאים עם ענין הראש והמוח?

משמעות החילוק בין תואר "מלך" ותואר "נשיא" – בלשון חכמים:

ב"מלך" בלשון חכמים הכוונה כבלשון תורה. ואילו "נשיא" הוא בעיקר "נשיא הסנהדרין", ועכ"פ – נשיא בעניינים רוחניים. וכלשון המשנה בכ"מ¹⁰: "נשיא ואב ביד", ובגמרא¹¹ – "הלל שקורין אותך נשיא ישראל", "הלל ושמעון כו' נהגו נשיאותן בפני הבית מאה שנה", אע"פ שבאותה שעה היו לישראל מלכים, ומהם מלכים כשרים, ודיני מלך עליהם¹².

ומכאן גם חילוק עיקרי בדין¹³: "נשיא שמחל על כבודו מחול, מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול".

ומסתבר שע"ד החילוק בלשון חכמים בין "נשיא" ל"מלך" כ"ה גם בלשון תורה, אשר נשיא ומלך

המלך ד"ה ההקדמה האחת (בשם הפלוסופים). – ובספר יצירה (פ"ו מ"ה): לב בנפש כמלך במלחמה. וראה ע"ד הקבלה – תורת לוי-יצחק עמ' רי.

(6) ויקרא ד, כב.

(7) על אתר.

(8) הוריות י, א. וראה שם יא, ריש ע"ב.

(9) לו, כה (כפשוטו הכתוב. אבל ראה סנהדרין צח, סע"ב וברש"י שם). מח, כא (ע"פ ב"ב קכב, א וברש"ם שם (אבל ראה מהרש"א שם במהד"ב). רדב"ז להל' מלכים פ"ד ה"ח).

(10) חגיגה פ"ב מ"ב. ועוד.

(11) שבת לא, א. שם טו, א.

(12) מתחיל מזרובבל, מלכי חשמונאי (ראה רמב"ן ויחי מט, י) ואגריפס (סוטה מא, א).

(13) קידושין לב, ב. רמב"ם הל' ת"ת פ"ו ה"ו. שם הל' מלכים פ"ב ה"ג.

מורים על שני תפקידים ותכונות במלך. שענין ה"מלך" שבמלך קשור בעניין הנהגתו את העם בגשמיות, וה"נשיא" – ברוחניות.

להבין זאת נאריך מעט בחילוק בין ה"נשיא" וה"מלך" בלשון חכמים:

א. מלך עניינו "לעשות משפט ומלחמות"¹⁴, או בלשון הכתוב "אשר יוציאם ואשר יביאם", אבל לא הוראת תורה¹⁵. מלכי ישראל אינן דנים¹⁶, ואפילו מלכי בית דוד שדנים את העם – "אין מושיבין אותם בסנהדרין"¹⁷.

משא"כ נשיא "שקורין אותו החכמים", אדרבה: עיקר עניינו הוא מה שהוא ראש הסנהדרין. ובלשון הרמב"ם¹⁸ – "הגדול בחכמה שבכולן, מושיבין אותו ראש עליהן והוא ראש הישיבה והוא שקורין אותו החכמים נשיא בכל מקום, והוא העומד תחת משה רבינו"; שהסנהדרין היא (כל' הרמב"ם¹⁹) "עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל".

ב. העם חייב לספק למלך את כל ענייניו ולמלא כל רצונותיו. וכאריכות הלשון ברמב"ם²⁰ "ולוקח מן העם הגיבורים כו' ועושה מן החיל למרכבתו כו' לרוץ לפניו כו' לוקח מן בעלי האומניות כו' ולוקח השדות כו' ויש לו מעשר מן הזרעים כו'";

משא"כ בנשיא, אע"פ שככל פרנס על הציבור – הוא מקבל משכורתו מן הציבור, אך ה"ז כפרנסה בלבד, ואין שום חיוב ושיעבוד אחר כלפיו.

ובאם נחקור בעומק הדברים, נראה בגדר המלך דבר והיפוכו:

מצד אחד תוקפו וכוחו רב ביותר – עד אשר יכול לקחת כל אשר לבו חפץ מישראל, והיחס בינו לכלל ישראל הוא ע"ד "מה שקנה עבד קנה רבו". ומהצד השני: כל קנין הנקנה לאדם מישראל ה"ז ע"י עשייתו ועבודתו ("וברכך ה"א בכל אשר תעשה"²¹), ואפילו פרנס על הציבור מקבל שכר מן הציבור על עשייתו ועבודתו. משא"כ המלך – שהוא רק בבחינת "מקבל" מן העם, ולא שהוא "משפיע" להם את הפרנסה.

14 רמב"ם הל' מלכים ספ"ד. ע"פ ש"א ח, כ. וראה שם, ה.

15 ו"לעשות משפט" אין הכוונה כ"כ בדרישה וחיקור דין, אלא עשיית המשפט – היינו להביא לידי פועל את פס"ד התורה ע"פ הכרעת הבי"ד. או העונשים המסורים למלך "כפי מה שהשעה צריכה" (הל' מלכים ספ"ג).

16 סנהדרין פ"ב. רמב"ם הל' סנהדרין פ"ב ה"ה. הל' מלכים פ"ג ה"ז.

17 סנהדרין יח, ב. רמב"ם שם ה"ד-ה.

18 הל' סנהדרין פ"א ה"ג.

19 ריש הל' ממרים.

20 הל' מלכים פ"ד – ראה שם באורך.

21 ל' הכתוב ראה טו, יח. וראה ספרי עה"פ.

והיא הנותנת: כיון שכל עניינו של המלך הוא "אשר יוציאם ואשר יביאם" – להיות "עבד לעם הזה", לכן את כל אשר לו הוא מקבל מן העם.

ובזאת יובן היטב הדמיון דמלך ל"לב":

מהחילוקים שבין המוח והלב:

א. עבודת הלב להחיות את הגוף ה"ה בתמידות, ובתנועה רצופה של דפיקו דליבא ברצוא ושוב; משא"כ במוח שבו אין שום תנועה – מן המוח מגעת החיות לכל אברי הגוף, אבל הוא עצמו עומד במנוחה.

ב. הלב הוא האיבר הכי חלש באיברי האדם, וכמאמר הזה"ק²² "לבא איהו רכיך וחליש".

ושני תכונות אלו תלויות זב"ז: כל עניינו של הלב הוא אך לתת את חיות האיברים, ומלבד זאת אין בו שום דבר. ומשום כן: (א) ה"ה עסוק ועמל בתנועה רצופה להחיות; ו(ב) הוא האיבר הכי חלש בגוף – כי כל מציאותו היא לשרת לשאר האיברים.

משא"כ המוח הוא נבדל ומעולה מכל איברי הגוף, דאף שהוא המקור לחיות הגוף אך ה"ה בהבדלה ורוממות מהגוף. וה"ה מציאות חשובה כשלעצמו אף בלא זאת שהוא מחיה את הגוף.

ומשום כך: (א) אין בו תנועה של התעסקות בהחיאת הגוף; (ב) הוא אינו "רכיך וחליש" – אלא הוא איבר חשוב בפ"ע.

וזהו הדמיון בין "מלך" ל"לב": כל עניינו של המלך הוא אך ורק לשרת ולדאוג לעם, ולכן (א) זהו כל מגמתו, וזוהי הוא עוסק כל הזמן ("אשר יוציאם ואשר יביאם"); ומהאי טעמא (ב) יש בו "חלישות" שאת כל עניניו ה"ה מקבל מהעם.

חילוק זה בין מוח ולב, יש דוגמתו בכוחות הנפש המלוכשים באיברים אלו – השכל במוח וכוחות הרגש (מידות) בלב:

ענין השכל – להבין ולהשכיל – יכול להיות באמיתתו רק כאשר האדם המשכיל עומד בהבדלה מהמושכל. אם הוא מערב את עצמו בענין ה"ז כשוחד, ויגרום להטות את השכל שלא יוכל להשכיל כראוי.

משא"כ ענין המידות והרגש, הוא הרגש והקשר של האדם אל הדבר, וזה נעשה ע"י שהאדם מתפעל ומתקרב אל הדבר, ורק זאת יוצר אצלו רגש של אהבה או להיפך.

ומכאן חילוק עיקרי בין השכל והמידות בשתי התכונות הנזכרות: (א) מדות ענינם בהתפעלות

ותנועה, משא"כ שכל דורש התבוננות, התיישבות ומנוחה; (ב) מדות אינם דבר תמידי ובר-קיימא, וה"ה עלולים להשתנות דהיום הוא מרגיש באופן א' ומחר באופן אחר. משא"כ שכל אמיתי אין בו שינוי, דכשכל מגיע לידי מסקנא אמיתית, ה"ז מפני שכן הוא האמת, ולא בגלל הקשר של האדם עם הדבר. ובמילא לא שייך בזה שינויים.

ובזאת יובן היטב החילוק בין תואר "מלך" לתואר "נשיא":

מלך שעניינו "אשר יוציאם ואשר יביאם" עוסק וטרוד בצרכי העם, ומקבל מן העם את כל הצטרכויותיו – וע"כ אין עניינו בשכל והוראת דעת, שקו"ט ולאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא; דוקא הנשיא שעומד בהבדלה מן העם – עניינו העיקרי להיות "ראש" ומוח של הדור, ולהוציא את דין התורה (חכמתו ית') בנוגע לכל ענייני העם.

ולכן "הנשיא (גם בחי' נשיא שבמלך גופא) הוא הכל" – כיון שגם הלב הוא בבחי' "מקבל" מהמוח, כנ"ל. וכעניינו של המלך בפשטות: לבצע ולהביא לידי פועל את הוראות התורה שיצאו ע"י נשיא הסנהדרין (ו"מצוה על המלך לכבד לומדי התורה, וכשיכנסו לפניו סנהדרין וחכמי ישראל יעמוד לפניו כו"23).

ומכל זאת עולה הפלאתו ורוממותו של משה רבינו – שממנו למדים ש"הנשיא הוא הכל" – שבהם היו ב' אופני ההשפעה גם יחד, מוח ולב.

משה היה מלך²⁴ (כמש"נ²⁵ "ויהי בישורון מלך"), והתעסק בהשפעת כל הצרכים הגשמיים לבנ"י – לבן של ישראל; ויחד עם זאת הוא היה נשיא וראש הסנהדרין, ויתירה מזו – על כל ענייני תורה (ולכל הדורות) נאמר "תורת משה עבדי"²⁶, קיבל תורה מסיני ולמד תורה עם כלל ישראל – מוח.

וכן יהיה אצל משיח צדקנו – "גואל ראשון הוא גואל אחרון"²⁷: מלך, ואדרבה – אצלו תהיה המלכות בשלימות; וביחד עם זה יהיה רב, שילמד תורה את כל העם כולו.



(23) הל' מלכים פ"ב ה"ה.

(24) רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ו ה"א ועוד.

(25) ברכה לג, ה. וכפי' חז"ל (מדרש תהילים בתחילתו. שמו"ר פמ"ח, ד. ועוד) שהובא ברמב"ן עה"פ.

(26) מלאכי ג, כב.

(27) שמו"ר פ"ב, ו. זח"א רנג, א.

פנינים

דרוש ואגדה

עצה טובה קמ"ל

שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך
(ריש פרשתנו)

א' מיעודי הגאולה (בהפטרות פרשתנו) הוא "ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועצך כבתחלה". ויש לעיין מדוע השמיט הנביא "שוטרים", והוסיף "יועצך".

וי"ל הביאור בזה:

שופטים הם ה"דיינים הפוסקים את הדין". ושוטרים הם "הרודין את העם אחר מצותן שמכין וכופתין במקל וברצועה עד שיקבל עליו את הדין" (לשון רש"י עה"פ). ונמצא שאף שהשופט פוסק את הדין וגוזר על האדם לקיימו, יכול להיות שלא ירצה האדם לעשותו. ולכן צריכים לשוטרים המכה וכופה ברצועה שיקיימו את פסק הדין בפועל.

אך גם כשהאדם אינו מבין מעצמו מדוע קיים את גזירת השופט יכול הוא לקיימו מרצון, והוא ע"י "יועץ", שמסביר להאדם ש"עצה טובה" היא וטוב לו לקיים את דברי השופט.

ועפ"ז יוכנו שינויי הלשונות, דבזמן הגלות, היצר הרע מפתה את האדם לעבור על פסקי דין התורה, והאדם אינו רוצה לקיימם, ולכן צריכים "שוטרים".

אך לעתיד לבוא כשיתקיים הייעוד (זכרי' יג. ב) "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", ותבטל מציאות הרע, לא נצטרך לשוטרים. כי אף שגם אז "אשיבה שופטיך" שהשופטים והב"ד יפסקו לקיים דברי הקב"ה בקבלת עול, נקיים דבריו מרצוננו הטוב – בבחי' "יועצך". (יעיין בסה"ש תנש"א ח"ב עמ' 870 ואילך בארוכה)

עדי בירור ועדי קיום

על פי שני עדים יקום דבר

(יט, טו)

ידוע מ"ש בס' האחרונים (ראה צפ"נ כללי התהומ' ע' עדות, עדות קידושין. ועוד) שישנם שני סוגי עדות:

עדי בירור – שהמעשה אינו נפעל על ידם, והעדים רק מבררים ומגלים לאחרים שהמעשה נעשה, וכמו עדי הלואה וכיו"ב. עדי קיום – שפועלים את המעשה, ובלעדם לא רק שחסר בירור הדבר כ"א גם עצם הדבר לא נפעל, וכמו עדי קידושין וכיו"ב.

ויש לבאר זה על דרך החסידות:

כתיב "מבשרי אחזה אלוהה" (איוב יט, כו), דע"י מציאות העולם אנו מכירים ויודעים בוודאות מציאותו ית', ואין אנו צריכים ל"עדות" ע"ז. דהרי וודאי "יש בעה"ב לבירה זו", והעולם אינו קיים מעצמו.

אך, כמ"ש בסה"ק (תו"א מגלת אסתר צט, ב. לקו"ת שה"ש ח, א) "לא זה עיקר האלוקות מה שהעולמות מתהיים ממנו", והשי"ת בכבודו ובעצמו מרומם ומנושא למעלה מעלה מזה שהוא בורא עולמות. ונמצא, שבחינה זאת באלקות שלמעלה מהעולמות, אינה נראית ונגלית.

וע"ז כתיב (ישעי' מג, י. שם יב) "אתם עדי נאום ה'", דגם בחינה זו באלוקותו ית' באה לידי גילוי ע"י עדים. ואי' ע"ז בזהר (ח"ג פו, א) דהעדים "אינון ישראל" ו"אינון שמיא וארעא".

וי"ל דשני סוגי עדים אלו הם שני סוגי עדים הנ"ל:

"שמיא וארעא" – עדי בירור הם. דבזה שנצחיים המה, ואינם נפסדים ככל נברא, ה"ה מורים ומעידים על זה שהוא ית' אינו בעל גבול, וכחו ית' אין סוף, ולמעלה מעלה ממציאות העולמות (עיין בכ"ז במו"נ ריש ח"ב, ובס' החקירה לכ"ק אדמו"ר הצ"צ בתחילתו, שם קא, ב ואילך).

אך "ישראל" ה"ה עדי קיום. דלא רק שמעידים הם על מציאותו ית', הנה ע"י תורה ומצוות ה"ה פועלים גילוי והמשכת קדושתו ית' וכח הא"ס בתוך הבריאה ועניני עולם הזה.

(ע"פ לקו"ש ח"ט עמ' 188 ואילך)



בטעם דאין נאמנות להודאת בע"ד במיתה ומלקות

יקשה על מש"כ הרדב"ז שהוא משום שאין נפשו של אדם קניינו, דלכא' גם ממונו אינו קניינו כדאמרי' בברכות מקרא ד"לה' הארץ ומלואה" / יבאר גדר בעלות שיש לאדם בממונו, ומאי שנא מנפשו / עפ"ז יבאר הא דחייב ברכות הנהנין (כדי שלא למעול בקדשי שמים) הוא רק בדבר שהגוף נהנה

א

יקשה על הטעם שכתב הרדב"ז דאין נפשו של אדם קניינו – דלכא' מצינו לומר כן גם בנוגע לממון

כתב הרמב"ם בסוף פ"ח מהל' סנהדרין: גזירת הכתוב היא שאין ממיתין בית דין ולא מלקין את האדם בהודאת פיו אלא על פי שנים עדים (לשון הכתוב – פרשתנו יז, ו). ע"כ. היינו, דאף שקי"ל בכל הש"ס (גיטין מ, ב. ושל"ג) דהודאת בעל דין כמאה עדים דמי, ה"ז רק לחייבו ממון, אבל לא להתחייב (ע"י הודאת עצמו) במיתה או במלקות. וברמב"ם שם ממשיך בנותן טעם: "שמא נטרפה דעתו בדבר זה שמא מן העמלין מרי נפש הוא המחכים למות שתוקעין החרבות

בבטנם ומשליכין עצמן מעל הגגות שמא כך זה יבא ויאמר דבר שלא עשה כדי שיהרג", אבל לאחריו כל זאת מסיים: "וכללו של דבר גזירת מלך היא", היינו דעדיין אין בזה טעם. ויעויין רדב"ז ד"הטעם שכתב רבינו לא שייך גבי מלקות ולפיכך כתב וכללו של דבר גזירת מלך היא¹.

והנה, ברדב"ז שם הוסיף: ואפשר לתת קצת טעם לפי שאין נפשו של אדם קניינו אלא קנין הקב"ה² שנאמר (יחזקאל יח, ד) הנפשות לי הנה,

(1) ולהעיר מרש"י יבמות (כה, ב ד"ה ואין), דלא אמרינן הודאת בע"ד כו' "לקנסא ולעונש מלקות וליפסל" כי אין אדם משים עצמו רשע. ואכ"מ.

(2) וראה ברמב"ם הל' רוצח פ"א ה"ד: ומוזהרין בית

ועל כרחין צ"ל דאע"ג שכל העולם הוא בבעלותו של הקב"ה, מ"מ, ביחס לרשות האדם יש הבדל עיקרי בין נפשו וממונו, וצ"ב בהגדרת החילוק.

ב

יגדיר החילוק בזה, דבממונו של אדם אמרי' דנמסר לבעלות האדם משא"כ נפשו היא רק פקדון

והנראה בזה, דהנה נפשו וחיוו של אדם נמסרו מהקב"ה להאדם רק בתור פקדון, ולא לבעלותו שלו. וכפסק רבינו הזקן בשלחנו (חלק חר"מ הל' נזקי גוף ונפש ס"ד) ד"אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו כו".

ומזה שלא כתב בקיצור "כי אסור לאדם להכות את גופו כו", והאריך בלשונו והוסיף "כי אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו כו" מבואר, שזה שאדם מוזהר שלא להזיק את גופו אינו רק ענין של איסור, אלא זהו גם מדיני קנינים – שאין לו רשות ובעלות על גופו (כי הגוף קניינו של הקב"ה שנמצא אצל האדם בתור פקדון). משא"כ ממונו של אדם, הלא נמסר להאדם באופן שהוא נעשה בעליו של ממונו זה (וע"ד שנאמר (תהלים קטו, טז) "והארץ נתן לבני אדם" (ס"ו). וזה ש"צריך להזהר במאודו שלא לאבדו ולא לקלקלו ולא להזיקו" (לשון אדמו"ר הזקן – שו"ע שם הל' שמירת גו"נ ובל תשחית ס"ד) אינו מפני שהממון אינו שלו, אלא זהו

הלכך לא תועיל הודאתו בדבר שאינו שלו, ומלקות פלגו³ דמיתה הוא, אבל ממונו הוא שלו ומש"ה אמרינן הודאת בעל דין כמאה עדים דמי . . ועם כל זה אני מודה שהיא גזירת מלכו של עולם ואין להרהר. ע"כ. ולכאורה יל"ע בדברי הרדב"ז, דבשלימא אם קבלה וגזירה היא נקבל ולא נהרהר, אבל אם לדין יש תשובה על הסברא שרצה לחלק בין ממונו לנפש אדם, דמאי שנא נפשות שהם קניינו של הקב"ה, מזה שכל העולם כולו הוי "קנין הקב"ה" כמ"ש (תהלים כד, א) "לה' הארץ ומלואה", וגרסינן בברכות (לה, סע"א) מהאי קרא דהנהנה מן העולם בלא ברכה כנהנה מקדשי שמים – ובלשון החינוך (מצוה שכח. ועד"ז בכמה מצות) "הכל ברשות אדון הכל" – כולל ממונו של אדם, ובלשון הכתוב (חגי ב, ח) "לי הכסף ולי הזהב נאום ה'".⁵ אתמהא.

בפשטות מצינו לבאר, שהחילוק הוא דע"י העברת ממונו מרשות אדם אחד לשני ליכא היזק נכסי שמים (כי באיזה רשות שיהי' הממונו, כל היכא דאיתא הוא ברשותו יתברך), משא"כ ע"י מיתה או מלקות גורמים היזק בקניינו של הקב"ה. אבל מפשטות לשון הרדב"ז משמע, שיש חילוק בין נפשות וממונו בבעלות האדם, ד"נפשו של אדם . . קנין הקב"ה . . אבל ממונו הוא שלו".

דין שלא ליקח כופר מן הרצח ואפילו נתן כל ממונו שבעולם ואפילו רצה גואל הדם לפטרו שאין נפשו של זה הנהרג קנין גואל הדם אלא קנין הקב"ה.

(3) כ"ה בדפוס ווארשא ווילנא (וצילום ממנו) – שם נדפס פי' הרדב"ז לראשונה. ולכאורה צ"ל "פלג", או "פלגא" וכיו"ב.

(4) וראה בזה לקמן סעיף ג.

(5) וראה במפרשים שם עה"פ.

(6) אבל ראה לקמן סעיף ג (והערה 24).

(7) להעיר מהתחלת לשון אדה"ז שם "כשם שצריך להזהר בגופו כו" כן צריך להזהר במאודו כו", דמשמע ששווים הם. אבל י"ל שהשוואה היא רק בנוגע לאופן הזהירות. וראה לקו"ש ח"ח ע' 466 (חידושים

(הכללית ד) המלך שוללת בעלותו הפרטית של כאו"א מבני המדינה על רכושו הפרטי¹³. וה"ה גבי מלכות שמים דעדיין ככלות הכל ניתן הממון לאדם באופן שהוא בעליו].

ומובן לפי זה, דכיון שיש לאדם בעלות בממונו – לכן הדין בו (בהממון) ש"הודאת בעל דין כמאה עדים דמי"; משא"כ בכל דבר הנוגע לגופו ונפשו, שנשארו לגמרי בבעלותו של הקב"ה ונמצאים אצל האדם רק בגדר פקדון – הרי אין האדם "בעל" עליהם ולכן אין מחייבים אותו על פיו מלקות וכיו"ב.

ג

יביא ראי' לחלק כן מדיני ברכות הנהנין דאין מברכין אלא על הנאות הגוף ולא על הנאות ממון

ויש להביא ראי' לחילוק זה בין נפשו (וגופו) של אדם וממונו – מדין ברכות הנהנין. דהנה, כבר הובא לעיל ס"א מסוגיא דברכות, דאמרו "אסור לו לאדם שיהנה מן העוה"ז בלא ברכה וכל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה מעל... כאילו נהנה מקדשי שמים שנאמר (תהלים כד, א) לה' הארץ ומלואה". וכן הובא לדינא (רמב"ם הל' ברכות פ"א ה"ב. טאו"ח סמ"י. שו"ע אדה"ז או"ח סקס"ז ס"א. סדר ברכת הנהנין לאדה"ז בתחלתו¹⁴). אמנם, מאידך אשכחן דאין חייבין בברכת הנהנין אלא על דבר שגופו נהנה ממנו (אכילה שתי' וכו'), כמ"ש התוס' (ד"ה אין – פסחים נג,

ענין של איסור⁸, שעובר על לאו דבל תשחית.

ואין זה סתירה למש"נ "לי הכסף ולי הזהב נאום ה'" (וכיו"ב) – כי בעלותו של הקב"ה, שהיא מסובבת מזה שהוא ית' ברא את העולם ומנהיגו כו', הרי היא בעלות כללית, וגם לאחר שהממון ניתן להאדם אינו יוצא מבעלותו של הקב"ה⁹, ועד שיכול ליטלו ממנו¹⁰, כי הוא בראה¹¹; אבל סוף-סוף הרי נתן את הממון להאדם.

[ולהעיר ממה שמצינו גבי בעלות המלך על מדינתו, דאף שכל הארץ היא ברשות המלך (ראה רמב"ם הל' מלכים ספ"ד. הל' עבדים פ"ט ה"ד. שו"ע אדה"ז חו"מ הל' הפקר ס"ג), ועד שבאופנים מסויימים מותר לו ליטול מרכושם של בני המדינה (ראה רמב"ם הל' גזילה ואבידה פ"ה ה"א ואילך¹². הל' מלכים פ"ד) – מ"מ, אין בעלות

וביאורים ברמב"ם הל' בית הבחירה ע' קד).

(8) אף שיש"ל שטעם האיסור הוא מפני הבעלות הכללית שבו – ראה לקמן בפנים.

(9) ראה ראב"ע תהלים שם עה"פ "והארץ נתן לבני אדם": וחסרי דעה חשבו כי ממשלת האדם בארץ כממשלת השם בשמים, ולא דברו נכונה כי מלכות השם בכל משלה, רק פירוש נתן לבני האדם שהאדם כמו פקיד אלקים בארץ על כל מה שיש בה והכל בדבר השם.

(10) כלשון הרד"ק חגי שם "וברשותו היא לנטלו מזה ולתתו לזה". וראה גם רש"י ברכות (לה, ריש ע"ב ד"ה בזמן).

(11) ועל דרך דברי רש"י (בראשית א, א) בנוגע לארץ, ולארץ ישראל בפרט, ובלשונו: "כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו" – דאף שלכתחילה "נתנה להם" בנתינה גמורה (ראה לקו"ש ח"ה ע' 5 הערה 22), הנה אח"כ "ברצונו נטלה מהם ונתנה לנו".

(12) ובסיום הפרק שם, שצ"ל מלך "שהסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם כו'". וראה קו"א בשו"ע אדה"ז שם.

13) וראה לקו"ש ח"ה ע' 85.

14) ולהעיר, שהרמב"ם (והטור) מביא "מעל", ואדה"ז – "כאילו נהנה מקדשי שמים". וראה רש"י ברכות שם ד"ה מעל. צל"ח שם (הובא גם בעץ יוסף לע"י שם). לקו"ש חכ"ד ע' 67 הערה 8. ואכ"מ.

ולהעיר אשר מצות אלו הן בנוגע לחלק מנכסי האדם¹⁸, משא"כ דין ברכות הנהנין הוא – שאסור ליהנות שום הנאה (ואפילו כל שהוא¹⁹) בלא ברכה. ולכאורה אינו שייך לנדר"ד].

וע"פ משנת"ל – בההבדל בגדר בעלות האדם על ממונו או על נפשו וגופו – יש לומר דהוא הטעם, כי בנוגע לנפשו וגופו של אדם, שהם "קנין הקב"ה" באופן שאין לאדם בעלות עליהם, הרי גם הנאות שלהם הן כמותם²⁰ – קניינו של הקב"ה, ולכן הן "קדשי שמים" שאסור ליהנות מהם בלא ברכה. והא דאיתא בגמ' שם שרק קודם הברכה הם "קדשי שמים", אבל לאחר הברכה ה"ה במצב ד"והארץ נתן לבני אדם" (תהלים קטו, טז), ובלשון רש"י (ברכות שם (לה), סע"א) "הרי היא לבני אדם"²¹ – אין הכוונה בזה שע"י הברכה נשתנו להיות קניינו של האדם (שהרי גם אח"כ אומרים "ברוך שאכלנו משלו" (ברכות נ, א²²)), אלא שע"י הברכה נפקע מהם דין "קדשי שמים" (שאסור בהנאה)²³ ומותר

ב¹⁵, משא"כ כשיש לאדם הנאת ממון (קבלת ממון וכו') לא תקנו ברכה ע"ז¹⁶. ולכאורה אין זה מובן: מאי שנא הנאת הגוף מהנאת ממון – הרי בשניהם נהנה האדם מן עוה"ז, עליו נאמר, כנ"ל "לה' הארץ ומלואה", ולמה אינו מועיל ע"י ש"נהנה מקדשי שמים" כשהוא נהנה הנאת ממון בלא ברכה¹⁷.

[ועם היות שמצינו כו"כ מצות הנעשות בנכסי האדם, ומטרתן היא (כמבואר בספרי טעמי המצות) להחדיר בהאדם את ההכרה ד"לה' הארץ ומלואה" (וכמו מצות שמיטה, שענינה "שיראה ממעשה האדם" . כאילו אין דבר מיוחד ברשותו רק שהכל ברשות אדון הכל" (לשון החינוך מצוה שכח (ועד"ז בעוד מצות השייכות לשמיטה)); וכן מתנות כהונה, מעשרות וכו' – שתוכנם "למען דעת שהכל שלו" (לשון החינוך מצוה יח (בכור))) – מ"מ מובן ופשוט שאין הענין דומה כלל לברכת הנהנין, שהרי המצוה היא שהאדם ברצונו יפקיר שדוה בשמיטה וכו'.

18 וראה לקו"ש ח"ז ע' 230 ואילך. ח"ח ס"ע 221 ואילך.

19 ראה ברכות שם בתחלת הסוגיא: אסור . . שיטעום כלום. רמב"ם הל' ברכות פ"א ה"ב. טאו"ח ר"ס רי. סדר ברכת הנהנין לאדה"ז פ"ח ס"י.

20 ראה רמב"ן ומג"א שבהערה 15, שההנאה צ"ל "דבר הנכנס לגוף".

21 וראה בהערה 24.

22 וראה סוטה י, ריש ע"ב. ועוד.

וראה חינוך שבהערה 24. עיון יעקב לע"י ברכות שם.

ומ"ש בירושלמי (ברכות רפ"ו) שע"י הברכה כביכול כאילו משלך אכלת" (ובפי' מבעל ס' חרדים שם "שקניית אותה בברכתך") – הרי מדייק "כביכול כאילו" [אלא שביל"ש תהלים (רמז) תרסז – ממדרש ילמדנו] "משלך אכלת" – בלי "כביכול כאילו".

23 ולהעיר גם מירושלמי שם "הנהנה כו' מעל עד

15 וראה רמב"ן ברכות רפ"ח "שלא תקנו ברכה בהנאות שאינן נכנסות לגוף . . וריח נמי דבר הנכנס לגוף וסועד הוא וכאכילה ושת' דמי". ועד"ז במג"א סרט"ז סק"א. וראה לקו"ש ח"ד ע' 149 הערה 8.

16 ואף שחייב אדם לברך על כל טובה שהגיעה לו (ברכות נט, ב. רמב"ם הל' ברכות פ"י ה"ז. סדר ברה"נ לאדה"ז רפ"ב: כל שמחת לבב כו') – הרי אין זו ברכת הנאה, להחזיר לו הנאה זו, אלא רק מברכות הודאה "דרך שבח והודי' להקב"ה" (רמב"ם שם בריש הפרק. וראה שם פ"א ה"ג-ד). וצ"ע ק"ב בס' כד הקמח להבחי (אות זי"ן). דמשמע דגם ברכות הראי' כו' הן מטעם דאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה. ע"ש. וראה לקו"ש חל"ד ע' 112 הערה 64.

17 בפשטות י"ל הטעם שתיקנו ברכה רק על אכור"ש, מפני דכעין דאורייתא תיקנו – ברכת המזון (וראה לשון הרמב"ם ולשון אדה"ז (בשור"ע) וסדר ברה"נ) לדליל בריש הסעף).

גם לזה. והוא, דמצד הקב"ה אין חילוק כלל בין נפשו וגופו של אדם לממונו, כי כל העולם ומלואו של הקב"ה הוא בשווה ממש, אבל יש נפק"מ ביניהם מצד האדם. דבנוגע לגופו ונפשו – ניתנו לו באופן שניכרת בהם בעלותו של הקב"ה, כי בכל יום אומר "נשמה שנתת בי" מחדש, מחוייב בתומ"צ²⁶ וכו' וכו' ונרגשת בגופו קדושתה של הנשמה, וגם בגופו²⁷ של איש ישראל יש קדושה, ומכיון שנבראו באופן שבעלותו של הקב"ה ניכרת בהם, הרי לא יתכן שיהי' להאדם דין בעלות עליהם; משא"כ ממונו הוא באופן שאין בו קדושה (וז) ולא ניכרת בו בעלותו של הקב"ה²⁸ – וכיון שהתורה ניתנה למטה בארץ דוקא²⁹ (במקום שבעלותו של הקב"ה בהנ"ל אינה ניכרת בו), לכן, בדיני

26 שזה תלוי בגמר כניסת נפש הקדושה בגוף (עיי' שו"ע אדה"ז חא"ח מהד"ת סוס"ד). והיינו, שחיוב התומ"צ הוא לא מצד דגופם קדוש (ראה הערה הבאה), הקדושה שבהגוף מצ"ע [שמפני קדושה זו דהגוף גם תינוק מישאל (משא"כ גוי), מיד כשנולד מקבל טומאה כו' (רמב"ם הל' טומאת מת פ"א ה"ד). ועוד], כ"א מפני שהגוף הוא "כלי של קדש" (לשון אדה"ז בשו"ע שם) – כלי שנכנס בו קודש (נפש הקדושה).

לאידך י"ל דתלוי בהסברת פטור הקטן מת"מ – אם זהו מפני תורה לדרדקי בתמי' – שלא ניתנה לקטן מעיקרא (ומושב עומד כו' מצד הנשמה, כמו שמשביעין אותו תהא צדיק כו' מלמדין אותו את כל התורה כולה כו') או שגם קודם המילה יש לו שייכות וקשר לתומ"צ. ולהעיר מדיני הנולד לאחר שכלו לו חדשיו קודם מילתו ועוד. וכבר האריכו באחרונים. ואכ"מ.

27 וכמ"ש בזה"ג (ע, ריש ע"ב) "גופא דילהון קדישא". וראה שבת (פו, ב) החילוק בדין בין גופי ישראל וגופי אוה"ע. ובכ"מ.

28 דאל"כ לא הי' ענין של בחירה. ותורה ניתנה בארץ דוקא ש"צה"ר יש ביניכם" (כבהערה הבאה).

29 ראה שבת (פט, רע"א) "משא ומתן . . קנאה . . יצר הרע יש ביניכם".

ליהנות מהם, אבל אין הוא נהנה משלו אלא משל הקב"ה²⁴, והקב"ה נותנם לו באופן שיהי' שלו²⁵, גם ע"מ שיאכלם (יאבדם) וכו'. משא"כ נכסי האדם וממונו (מצד עצמם) מלכתחילה אינם בגדר "קדשי שמים", כי נמסרו לבעלותו של האדם, ולכן אין צריך ברכה להתיר הנאת ממונו [אלא שכדי שהאדם יכיר שאין בעלותו מפקיעה ח"ו בעלות (הכללית של) הקב"ה על ממונו, ניתנו לו מצוות בממונו כו' "למען דעת שהכל שלו" (כנ"ל)].

אלא שלכאורה הא גופא טעמא בעי: מאי שנא ממונו של אדם שניתן לו באופן שיש לו בעלות עליו, ואילו נפשו וגופו נשארים "קנין הקב"ה", ועד "שאינן לאדם רשות עליהם כלל"? ולכאורה י"ל שזוהי כוונת הרדב"ז בסיום דבריו "ועם כל זה אני מודה שהיא גזירת מלכו של עולם ואין להרהר", כי ההבדל הנ"ל בין נפשו של אדם וממונו אינו ענין שכלי, אלא כך היא "גזירת מלכו של עולם" שנתן רשות ובעלות לאדם על ממונו ולא על נפשו וגופו.

אבל, בלשון הרדב"ז "אפשר לתת קצת טעם"

שיתירו לו המצות" (וראה פני משה שם), "העולם כולו ומלואו עשוי ככרם ומהו פדיונו ברכה" (וראה פירוש מבעל ס' חרדים שם).

24 וי"ל שזוהי כוונת רש"י שם ד"ה לאחר ברכה "הרי היא לבני אדם" – דלכא' מאי קמ"ל, ומה מוסיף על לשון הש"ס? – אלא הדיוק, שאין הכוונה שע"י הברכה ניתן הדבר לבעלותו של האדם, אלא שע"י הברכה "הרי היא לבני אדם" – שמתירים ליהנות ממנו.

וראה חינוך מצוה תל "עשו הברכה עד"מ כנטילת רשות מן בעה"ב לאכול מן הנמצא בביתו".

25 ההדגשה כאן הוא לא ענין של בעלות, כ"א שהקב"ה נותנם שיהא שלו – בדוגמא שהאדון נותן להעבד מנכסי האדון לאבד (או להעשות דם ובשר העבד).

התורה יש להאדם רשות ובעלות על ממונו
ונכסיו [אלא שעליו לדעת ולהכיר, שבעלות
זו גופא ניתנה לו משמים (הקב"ה) ד"ל] הארץ
מלואה, כנ"ל³⁰.

חששא, ע"פ ביאור עומק החשש ד"תנעול דלת בפני
לווין" (לפי ביאור רש"י בסנהדרין ג, רע"א ד"ה שלא
תנעול – "שימנעו מלהלוות שמא יכפור והעדים יטעו
ולא תהא עדותם מכוונת ויפסיד"). ועפ"ז מתבארת
גם שיטת התוס' (ד"ה שלא – סנהדרין שם. וכ"כ
הר"ן שם) שההלכה שבדיני ממונות לא בעינן דרישה
וחקירה היא לא רק בהלוואות והודאות (שבהן שייך
החשש ד"תנעול דלת בפני לווין"), אלא גם "גזילות
וחבלות וכתובת אשה וירושות ומתנות בכולהו נמי
לא בעינן דרישה וחקירה, כדי שתנעול דלת בפני
גזלנין" (שיגולו על סמך שלא ימצאו עדים המכוונים
עדותם), דלכאורה לפ"ז צע"ק למה נקט הש"ס הטעם
ד"לא תנעול דלת בפני לווין" (השייך רק בהלוואות
והודאות), ולא (גם) הטעם ד"תנעול דלת בפני גזלנין".
עיי"ש בארוכה.

30) ועיי"ע בלקו"ש חל"ד ע' 110 ואילך איך ע"פ
זה יש לבאר עוד חילוק דאשכחן בין דיני ממונות
לדיני נפשות, ד"דבר תורה אחד דיני ממונות ואחד
דיני נפשות בדרישה וחקירה. . ומה טעם אמרו דיני
ממונות לא בעינן דרישה וחקירה כדי שלא תנעול דלת
בפני לווין" (סנהדרין ב, סע"ב ואילך (וש"נ). רמב"ם הל'
עדות רפ"ג). ושם תמצא טעם נחמד אמאי אשכחן
ריבוי ענינים דעשו חכמים סייג לתורה, וגזירות חכמים
מפני שחששו למכשול וטעות וכו' ומדאורייתא ליכא





כיצד למנוע פיזור הנפש

תוקף הבטחון מביא למנוחת הנפש

בשאלתו מה זה מנוחת הנפש, אינו מובן מה הוא הספק בדבר, ואם כוונתו באיזה דרך לבוא לזה, הנה בכלל תלוי זה במדת הבטחון ותוקפה, ובפרט על פי תורת הבעש"ט בענין דהשגחה פרטית. ומהנכון שילמד פעמים ושלש שער הבטחון בספר חובת הלבבות.

(אגרות קודש חט"ו אגרת ה'תריב)

יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך, ולא יגיעת הראש והמוח

במענה למכתבו מ... בו כותב אודות אשר עבר עליו – הנה לפלא קצת וגם מצער, אשר כנראה לא היתה בזה רק טרדת הגוף כי-אם גם טרדת הנשמה ופיזור הנפש, אשר אף כי על טרדת הגוף יש קצת הצדקה כיון שנמצאים אנו בגלות (ראה קונטרס ומעין לכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע מאמר י"ז) הנה על טרדת הנפש ויגיעתה אין על זה כל הצדקה, ועוד זאת שאין זה מועיל כ"א אדרבה מבלבל.

וכידוע בזה המשל אשר הלוש לבושים ארוכים יותר גדולים בערך למדת גופו, לא לבד שאין בזה תועלת לההילוך בזריזות, אלא אדרבה, ועיינ ג"כ בתורה אור לרבנו הזקן ריש פרשת נח, ובספר המצות הנק' ג"כ דרך מצותיך לכ"ק אדמו"ר הצמח צדק, מצות תגלחת מצורע,

וכידוע הדיוק יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך, ולא יגיעת הראש והמוח, ואף כי לא עבודה

קלה היא – שלא תבלבל טרדת הגוף להתבוננות המחשבה בה כח המחשבה צריך להיות מלוכש – הרי אדם לעמל יולד, וק"ל.

(אגרות קודש חט"ו אגרת ה'תסז)

קנה לך חבר, שתוכל לגלות לפניו נגעי לבבך

במענה על מכתבו מ... בו כותב אודות טרדותיו ופיזור הנפש שבמילא משפיע על השיעורים בנגלה ובחסידות ובעבודת התפלה.

והנה בכגון דא, ידועה העצה קנה לך חבר, שנוסף אשר בטח מזמן לזמן מתדבר עם זקני אנ"ש בכל, הנה יהי' לו חבר אמיתי, היינו כזה שיוכל לגלות לפניו נגעי לבבו, וכבר ידוע מאמר רז"ל דאגה בלב איש ישיחנה ואמר ע"ז הוד כ"ק אדמו"ר האמצעי אשר באופן כזה, הנה שני נפש האלקית נלחמים על נפש הבהמית אחת, והרי כבר רואים התועלת מזה במוחש.

(אגרות קודש ח"א אגרת ג'תקלו)

כשיתחיל להרגיש פזור המחשבה שלו, יביט בהאותיות שבספר

במענה על מכתבו.. בו מספר מצבו ובענין פזור הנפש שלו והעדר תוקף הדעת ע"ע להפסיק באמצע שיחה נאה כו' וכן בענינים שונים שלו ומבקש עצה טובה וברכה ע"ז.

...ובנוגע לענין פזור הנפש, הנה במשך שבועות אחדים יתרגל להתפלל מתוך הסידור, וכן בשעת הלימוד כשחושב בנגלה או בחסידות יהי' אצלו הספר או המאמר שאודותו חושב, וכשרק יתחיל להרגיש פזור המחשבה שלו, יביט בהאותיות שבספר, אשר אותיות מאירות לפזר את החשך והבלבול, וכהפירוש עה"פ ובבואה לפני המלך אמר עם הספר ישוב מחשבתו הרעה,

כן ילמוד בע"פ התחלת פרק מ"א בתניא, ומזמן לזמן יחזור ג"כ בדבור את השורות, והנה ה' נצב עליו כו' אם עובדו כראוי,

בטח שומר השיעורים השוים לכל נפש בחומש תהלים ותניא וכן חוזר דא"ח בע"פ מזמן לזמן וירגיל א"ע לחשוב באותיות התורה ובאותיות התהלים ובפרט בהלכו ברחוב,

מובן שכל הנ"ל צריך להיות בלי בליטות, וכידוע אשר חמץ (גאווה וישות) אסור אפי' במשהו.

(אגרות קודש ח"ד אגרת א'קנג)





ריח של אלול בליובאוויטש

כל יום מימי חודש אלול אינו דומה כלל לימי השנה כולה. כאשר שוכבים במטה בשעה שש בבוקר, שומעים שמנין הותיקין הראשון בבית המדרש כבר סיים תפלתו. תוקעים בשופר. קול השופר מעורר, הרי אלול בעולם, ממהרים להתלבש, והאדם אינו שבע רצון עם עצמו, מדוע איחר כל כך בשינתו, ועובר ברעיונו על משה רבנו עליו השלום שהי' בהר, ושהימים הם ימי רצון שאפשר לפעול בהם באופן אחר לגמרי, עליו להיות בן אדם, ואסור להפסיד את הזמן.

כשהגיעה שבת מברכים אלול החלו כבר לחוש באויר של אלול

במשך מאה ושנים השנה בהן היתה ליובאוויטש עיר הבירה של כ"ק אדמו"רי חב"ד [חשון תקע"ד – חשון תרע"ו], היתה לקרית ספר בדרכי החסידות ומנהגי החסידים, גם בחיי החולין של כל השנה ובפרט בחיי המועדים והימים הטובים.

בשבת מברכים אלול בליובאוויטש, למרות שהי' עדיין יום קייצי בהיר – השתנתה כבר האוירה, החל כבר להיות מורגש ריחו של אלול, רוח של תשובה החלה כבר לנשוב. כל יהודי נעשה מתון יותר, עסוק יותר במחשבותיו, והתחילו לשכוח את כל דברי החולין.

במשך שני חדשי הקיץ – למן אחר חג השבועות עד שבת נחמו – עם הפסקה מסויימת בימי בין המצרים, שהיו באמת ימי תוגה ועצב, שכן את הלכות תשעה באב היו שומרים על כל פרטיהם – היו

מטיילים קצת בין מנחה למעריב בכרך השוק. בין פסח לשבועות לא יצא איש לטייל, אך מאחרי שבועות עד שבעה עשר בתמוז היו מטיילים ונהנים מהרוח הקייצית הנעימה.

אחרי שבת נחמו החלו כבר ללמוד אחרי מעריב, לקיים מה שכתוב "קומי רוני בלילה", וכשהגיעה שבת מברכים אלול החלו כבר לחוש באויר של אלול, ובדריכות רבה חיכו ל"לדוד ה' אורי וישעי", לקול השופר, לתקיעה הראשונה שהי' בה משום הודעה ששערי חודש הרחמים נפתחו.

מאמרי ה"חסידות"¹ של שבת מברכים אלול, עם הפתיחה הרגילה "אני לדודי ודודי לי ר"ת אלול" או "השמים כסאי" או "ראה אנכי נותן לפניכם היום", היו כבר רוויים ברוח של אלול.

קול השופר מעורר, אלול בעולם!

כל יום מימי חודש אלול אינו דומה כלל לימי השנה כולה. כאשר שוכבים במטה בשעה שש בבוקר, שומעים שמנין הותיקין הראשון בבית המדרש כבר סיים תפלתו. תוקעים בשופר. קול השופר מעורר, הרי אלול בעולם, ממהרים להתלבש, והאדם אינו שבע רצון עם עצמו, מדוע איחר כל כך בשינתו, ועובר ברעיונו על משה רבנו עליו השלום שהי' בהר, ושהימים הם ימי רצון שאפשר לפעול בהם באופן אחר לגמרי, עליו להיות בן אדם, ואסור להפסיד את הזמן.

כשבאים לבית המדרש כבר מוצאים בו קהל גדול, אחרים אומרים תהלים, אחרים לומדים חסידות, אחרים אומרים תיקוני זוהר, ואחרים עומדים או יושבים ומתפללים.

בסדר העבודה של תורת חב"ד, תופסת התפלה – עבודה שבלב את אחד המקומות הגדולים והחשובים ביותר. בליובאוויטש היו כאלה שקראו להם בעלי עבודה, שהיו מתפללים שעות מרובות גם בימי החול של כל השנה, וביחוד בחודש אלול שאז הי' זה באופן אחר לגמרי.

כשהיו נכנסים לחדר השני של ה"מנין" היו נפעמים מהמחזה הבלתי רגיל שנתגלה. כל אחד שקוע בשרעפיו ושרוי בדביקות, אינו שומע ואינו רואה את הנעשה סביבו.

זה שר בניגון חב"די "ברוך גוזר ומקיים", השני אומר "חנן ורחום", השלישי אומר "וכולם משבחים ומפארים", ואחר מצוי בעיצומה של תפלת "אהבת עולם" ואומר מלים ספורות, כאשר פירוש המלות מזדקר מכל מלה בכל כך הרבה עסיסיות של השגה, בהתקשרות כזאת וקול תחנונים כזה שמרגישים שבכל מלה מתעלה המתפלל מעלה מעלה! הוא מתקרב יותר ויותר אל הנקודה, והנה הנה הוא משיג את מטרותו.

ניגון התחנונים של "מהר והבא עלינו ברכה ושלום" והניגון השקט והנעים "ותוליכנו מהרה

(1) בשם "חסידות" היו קוראים בליובאוויטש את התורה שהיו כ"ק האדמו"רים אומרים לפני החסידים בש"ק או בשארי יומא דפגרא.

קוממיות לארצנו", קול הבטחון בו אומר "כי א-ל פועל ישועות אתה" וקול השמחה בו הוא אומר "וקרבתנו מלכנו לשמך הגדול" - מעניקים לו את הכוח לומר "שמע ישראל".

בכל יום נוסף מתקרבים יותר לשבת סליחות. את מאמר החסידות של שבת סליחות, היו שומעים בכוונת הלב אחרת לגמרי.

שבת מיוחדת - שבת שלפני 'סליחות'

בליל שבת, ערב סליחות, היו בדרך כלל ממעטים בשינה. ה' בלתי אפשרי לישון. האדם לא מצא לו מקום. למקווה הלכו עוד לפני שהאיר היום.

במקוה כבר פוגשים אנשים רבים. כולם ממהרים. על כולם ניתן לראות ששבת זו שונה מכל שבתות השנה. הרי היא השבת שלפני סליחות!

במוח הולמות המחשבות הזורמות בחוזק. ברעיון חולפת הזעקה הסוערת "לך ה' הצדקה", ועוד יותר מכך נרגשת ההכרה ש"לנו בושת הפנים". טובלים בלב שבור תוך כדי שהאדם מבקר את עצמו: זו אכן טבילה של תשובה אמיתית עם חרטה על העבר וקבלה על להבא; או שמא, חלילה, היא בבחינת "טובל ושרץ בידו"?

כשעברו ליד בית הכנסת היו שומעים ציבור אנשים אומרים תהילים. אמירת התהילים בשבת זו, גם היא שונה מאמירת התהילים במשך השנה. זאת למרות שאנשים אלה היו אנשים פשוטים שהתאספו כל יום בהשכמה לומר תהילים. ובשבת היו באים גם אלה שכל השבוע היו שוהים – לרגל עסקיהם – בעיירות ובישובים. אך אותה שבת שונה גם אצלם מכל השבתות. כל אחד הי' עסוק עם עצמו, ובקול אמירת התהילים נשמע קול פנימי של 'מקיף' חסידי.

כאשר שבו מהמקוה היו הולכים לחזור את ה'מאמר' – דבר שלקח כמה שעות. כרגיל היו נכנסים ל'חזרה' (על המאמר) וממשיכים לחזור את המאמר עד התפילה.

בשעה שלוש היו אוכלים סעודת שבת קודש. סעודת שבת-קודש של שבת סליחות על שולחנו של הוד כ"ק אאמ"ר הרה"ק (מוהרש"ב) זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע היתה אף היא שונה מסעודות שבת-קודש של כל השנה. היא היתה קצרה יותר. . בשבת סליחות הי' הכל בקיצור, שכן בכל דבר הורגש ריח הימים הנוראים.

(לקוטי דיבורים המתורגם ללה"ק ח"א עמ' 153 ואילך – מלקוטי דיבורים ח"א עמ' 230 ואילך)

