

לקראת שבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע
מתורת
הוד כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש
וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

שנה ו / גליון רי
ערש"ק פרשת שמות ה'תשס"ט



פתח דבר

בעזרהי"ת.

לקראת שבת קודש פרשת שמות, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את הקונטרס 'לקראת שבת' (גליון רי), 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, ובאיזהו מקומן אף עברו עריכה קלה, 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

אה"ק:

ת.ד. 2033 כפר חב"ד 72915

טלפון: 03-9604-832 פקס: 03-9607-370

ארה"ב:

325 Kingston Ave., Brooklyn, NY 11213

(718) 732-9017



תוכן העניינים

מקרא אני דורש

ביאור דברי רש"י על מנין בני יעקב בריש פרשתנו – "אף על פי שמנאן בחייהן בשמותן, חזר ומנאן במיתתן, להודיע חיבתן כו"; הטעם שהזכיר הכתוב את השבטים בפ"ע.

(ע"פ לקוטי שיחות חלק ו עמ' 1 ואילך)

יינה של תורה

התאמת הדגשת הכתוב כאן "בני בכורי" – "לשון גדולה", עם מאמרי חז"ל המקשרים הא דישאל נקראו בנים לבן קטן דוקא – "נער ישראל ואוהבהו".

(ע"פ לקוטי שיחות חלק כא עמ' 20 ואילך)

חידושי סוגיות

יקשה בהא דהב"י הסיק לגרוס דאין שם "אהי" נמנה בשמות שאינם נמחקים; ידחה לומר דאינו מגדר שם כלל; יסיק דהוא מחולק משאר שמות בתוכנו, ולזה נשתנה בגדרו עד שאי אפשר לחול עליו קדושה כבשאר שמות.

(ע"פ לקוטי שיחות חלק כו עמ' 10 ואילך)

הוספה - דרכי החסידות

אגרת קודש מכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ מליובאוויטש נ"ע אודות ארחות חיי החסידים ומנהגיהם.

(אגרות קודש חלק ח עמ' רפג)

מקרא אני דורש

”מנאן בחייהן ובמיתתן”

ביאור דברי רש"י על מגילת בריש פרשתנו – "אף על פי שמנאן בחייהן בשמותן, חזר ומנאן במיתתן, להודיע חיבתן כו"; הטעם שהזכיר הכתוב את השבטים בפ"ע

א. בריש פרשתנו: "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה, את יעקב איש וביתו באו. ראובן שמעון לוי ויהודה. יששכר זבולן ובנימין. דן ונפתלי גד ואשר. ויהי כל נפש יוצאי ירך יעקב שבעים נפש".

ובפירוש רש"י העתיק התיבות "ואלה שמות בני ישראל", ופירש: "אף על פי שמנאן בחייהן בשמותן, חזר ומנאן במיתתן, להודיע חיבתן שנמשלו לכוכבים, שמוציאן ומכניסן במספר ובשמותם, שנאמר: המוציא במספר צבאם, לכולם בשם יקרא".

והנה בפשטות לומדים כוונת רש"י (וראה במפרשים), שבא לבאר את הפסוק "ויהי כל נפש יוצאי ירך יעקב שבעים נפש" – שמנין זה של שבעים נפש כבר אמר הכתוב בפרשת ויגש (מו, כז): "כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים"; ועל כך מבאר, שהטעם שחזר הכתוב על מגילת זה פעם שניה, הוא כדי "להודיע חיבתן", שלכן, "אף על פי שמנאן בחייהן בשמותן" – בפרשת ויגש – "חזר ומנאן במיתתן" – כאן בפרשתנו.

ולפי זה היה מובן למה כותב רש"י בתחילה "שמנאן בחייהן בשמותן" – ואחר כך כתב "חזר ומנאן במיתתן" והשמיט תיבת "בשמותן", כי אכן, בפרשתנו (שהוא המנין

ש"במיתתן") אין הכתוב מונה את שמותם של כל ה"שבעים נפש", בשונה מפרשת ויגש (שהוא המנין ש"בחייהן") ששם נזכרים שמות כל השבעים.

ב. אבל לפי הבנה זו, קשה:

אם אכן רש"י בא לפרש את הטעם לכפילת המנין של "שבעים נפש", היה לו להעתיק תיבות אלו בה'דיבור המתחיל'; אולם רש"י מתעכב ומעתיק דוקא את התיבות "ואלה שמות בני ישראל"!

גם בגוף דברי רש"י הוא מדגיש "שמנאן בחייהן בשמותן" – ולכאורה, אם כל כוונתו היא להסביר את כפילות המנין של "שבעים נפש", לשם מה הוא מזכיר שהמנין בחייהם היה "בשמותן", בשעה שבפרשתנו בלאו הכי אין נזכרים שמותם של ה"שבעים נפש"?

גם בהמשך דברי רש"י, "שנמשלו לכוכבים שמוציאן ומכניסן במספר ובשמותם" – רואים שכוונת רש"י היא להדגיש את ענין השמות, ולא רק את המנין של "שבעים נפש".

ג. ולכן צריך לומר, שבאמת אין כוונת רש"י לבאר את כפילת המנין של "שבעים נפש", שהרי שבעים נפש אלו לא נמנו בשמותם; אלא כוונתו היא רק לבאר את הטעם שהכתוב כאן חוזר על שמותיהם של בני יעקב: "ראובן שמעון לוי ויהודה. יששכר זבולן ובנימין. דן ונפתלי גד ואשר".

ולכן מעתיק רש"י ב'דיבור המתחיל' את התיבות "ואלה שמות בני ישראל" (ולא את המלים "שבעים נפש").

והטעם שבאמת רש"י אינו מתעכב להסביר את זה שהכתוב אומר כאן את המנין של "שבעים נפש" פעם שניה (לאחר שכבר נאמר בפרשת ויגש) – יש לבאר, כי מובן הוא מעצמו (וכפי' הרשב"ם ודעת זקנים מבעלי התוספות על אתר):

בהמשך מספר הכתוב בדרך חידוש, ש"בני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד". ועל זה מקדים הכתוב ומדגיש שבעת בואם למצרים היו רק "שבעים נפש", ואף על פי כן הם התרבו כל כך עד ש"ותמלא הארץ אותם".

ולכן זה שהכתוב חוזר על המנין של "שבעים נפש" לא הוקשה לרש"י, כיון שבא כאן בתור הקדמה לסיפור על דבר התרבות בני ישראל; אך זה שהכתוב חוזר כאן על שמותיהם של בני יעקב הבאים מצרימה, הוקשה לרש"י מה הצורך בדבר – לאחר שכבר נזכרו שמותיהם בסיפור הירידה למצרים בפ' ויגש (מו, ח ואילך) – ועל זה מבאר שבא "להודיע חיבתן", שלכן "חזר ומנאן".

לקראת שבת

ז

ד. אמנם לפי זה צריך ביאור לאיך גיסא: אם כל כוונת רש"י היא להסביר את הטעם שחזר הכתוב לפרט את שמותיהם ("ואלה שמות") של בני יעקב – למה הוא מזכיר גם את ענין המנין, "חזר ומנאן", וכן בהמשל מכוכבים הוא אומר "שמוציאן ומכניסן במספר ובשמותם";

הרי בנוגע לבני יעקב אין מנין (הכתוב אינו מסכם את מספרם כמה היו), אלא רק פירוט שמותיהם ותו לא!

והביאור בזה:

כאשר הכתוב מספר ש"יוצאי ירך יעקב" היו "שבעים נפש", הוא אינו מספר זאת כענין בפני עצמו, אלא בתור ה"בתים" של "בני ישראל" – והיינו, ש"הבאים מצרימה" היו "בני ישראל", ראובן שמעון וכו', ורק שכיון וכל אחד מהם בא ביחד עם "ביתו", עלה הסך הכל (של בני יעקב ובני ביתם) לשבעים נפש.

ועל כך נשאלת השאלה – כיון שמטרת הפרשה בספרה על המנין של "שבעים נפש" הוא כדי להדגיש עד כמה התרבו בני ישראל לאחר מכן (כנ"ל), היה צריך לומר בקיצור רק את המספר של שבעים נפש ולא להזכיר כלל את השבטים בפני עצמם!

אלא שכאן רואים שיש כוונה מיוחדת להזכיר את שמות בני יעקב פעם שניה, וגם המנין של "שבעים נפש" בא בתור חלק מהסיפור על השבטים (בני יעקב) – שהסך הכל שלהם עם בני ביתם היו "שבעים נפש"; והמטרה בזה היא "להודיע חיבתן", כמו כוכבים ש"מוציאן ומכניסן במספר ובשמותם".



קבלת התורה כזכות לצאת ממצרים

"ויאמר משה אל האלקים מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל ממצרים", ביארו רז"ל במדרש וכ"ה בפרש"י, שטענת משה כוונתה "מה זכות יש בידם שאוכל להוציאם" וע"ז ענה לו הקב"ה "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה" כלומר "מה שאמרת באיזה זכות אוציאם ממצרים הוי יודע שבזכות התורה שהן עתידים לקבל על ידך בהר הזה הם יוצאים משם"

ויש להבין מה מהני קבלת התורה שלהם לעתיד, לאחרי יציאתם ממצרים כזכות שעבורה יצאו ממצרים?

בשבלי הלקט מובא ממדרש הגדה "שכשנתבשרו ישראל לצאת ממצרים נתבשרו שהן עתידין לקבל את התורה לסוף חמישים יום ליציאתן. . . וישראל מרוב חיבה היו מונין בכל יום ויום ואומרים הרי עבר יום אחד ויום שני וכן כולם שהי' נראה בעיניהם כזמן ארוך מתוך חיבתן הגדולה על הדבר (לכך הספירה נקבע לדורות)".

ועפ"ז יש לומר שבזכות תשוקתם לקבלת התורה שהתחילה עוד בהיותם במצרים זכו לצאת ממצרים, וזה הפירוש "בזכות התורה שהן עתידים לקבל על ידך" דקבלת התורה התחיל מהשתוקקות ונגעוועים של ישראל לקבלת התורה עוד

בהיותם במצרים, שדבר זה בא מרצונם ובחירתם, וזה גופא גילה, שגם מעשה הקבלה שלהם בהר סיני לא הי' (רק) ענין הכרחי וכפי', אלא יש בזה גם מעשה קבלה מצד רצונם ובחירתם.

(לקו"ש חל"ו עמ" 7)



למה למנות את המתים?

"ואל"ה שמות בני ישראל הבאים מצרימה גו"י"

ופירש רש"י: "אף על פי שמנאן בחייהם – חזרו ומנאן במיתתן להודיע חיבתן". בהשקפה ראשונה נראה שרש"י בא להסביר כאן מדוע נמנו בני ישראל בשנית, אף שכבר נמנו בפרשת ויגש.

אבל אי אפשר לומר כן, דהרי מובן בפשטות למה נמנו כאן בשנית, להדגיש שמאז שירדו מצרימה ומנו שבעים נפש – פרו ורבו במאוד מאוד.

וצריך לומר שרש"י בא להסביר כאן למה הזכירו כאן שמות שנים עשר השבטים שכבר לא היו בחיים, ועל-כן פירש "אע"פ שמנאן בחייהן מנאן במיתתן להודיע חיבתן".

(לקו"ש ח"ו עמ" 4)



יינה של תורה

”בני בכורי ישראל”

התאמת הדגשת הכתוב כאן ”בני בכורי” – ”לשון גדולה”, עם מאמרי חז”ל המקשרים
הא דישראל נקראו בנים לבן קטן דוקא – ”נער ישראל ואוהבהו”

א. הפעם הראשונה בה נקראים ישראל ”בנים” למקום היא בפרשתנו, בפסוק (ד, כב)
”בני בכורי ישראל”. וברש”י עה”פ מפרש ד”בכורי” הוא ”לשון גדולה”.

אמנם, בכמה מאמרי חז”ל (ראה אגדת בראשית פ”ה, א. דב”ר פ”ה, ז) מקשרים מעלת ישראל
שנקראו ”בנים” עם ענין הקטנות דוקא – ”נער ישראל (ולכן) ואוהבהו” (הושע יא, א). ואף
מביאים ע”כ משל ממלך ”שהיו לו בנים הרבה והי’ אוהב את הקטן יותר מכולן” (דב”ר
שס).

והנה, מכך שהאהבה לבן קטן היא ”יותר מכולן” משמע, שמעלת ה”בן” היא יותר
בגילויי בכך קטן מאשר בכך גדול. ועפ”ז דרוש ביאור, מדוע מדגיש הכתוב כאן (בנוגע
למעלתן של ישראל בתור ”בנים”) ”בני בכורי ישראל – לשון גדולה”?

ב. ויובן בהקדים ההסברה בכך שהאהבה לבן קטן היא ”יותר מכולן”:

דהנה, אהבת האב לבן גדול, לא בהכרח שהיא רק מצד שהוא בנו, אלא אפשר שהיא

לקראת שבת

י

מצד מעלותיו של הבן בשכל ומידות טובות וכו'. משא"כ אהבת האב לבנו קטן, שלהקטן אין שלמות השכל והמידות, היא אהבה עצמית – דמכיון שאב ובן הם עצם אחד, לכן אוהב הוא את בנו.

כלומר, אע"פ שאהבה עצמית זו ישנה גם בבן גדול, הנה מכיון שישנה כאן גם אהבה שע"פ טעם (מצד מעלותיו), מכסה אהבה זו על האהבה העצמית שבין האב לבן. משא"כ בבן קטן, שאצלו אין את האהבה שע"פ טעם, אזי ישנה להאהבה העצמית בגילוי, ולכן האב "אוהב את הקטן יותר מכולן".

וכשם שזהו באב ובן למטה, כן הוא גם למעלה, כביכול, באהבה שבין הקב"ה ("אבינו שבשמים") ובני"י ("בנים למקום"), דישנם בזה ב' אופנים:

ישנה אהבה שהיא מצד הטעם – והיא בעת שישראל עובדים את הקב"ה, ונראית בגלוי מעלתם לגבי שאר אומות, דאזי אהבת הקב"ה לישראל היא (גם) מצד הטעם – בדוגמת אהבת האב לבן גדול.

וישנה אהבה בה אוהב הקב"ה את ישראל באהבה עצמית – מפני שהם "חלק אלקה ממעל ממש" (תניא רפ"ב) (והיינו ע"ד הבן שהוא עצם אחד עם אביו). דאהבה זו אינה תלוי בעבודתם של ישראל [וכדאיתא במדרש (אגדת בראשית שם)] "כשם שבנו של אדם כשהוא תינוק קטן אם יחטא אין אביו מסלק עליו מפני שהוא קטן . . . כך ישראל אפילו חוטאין בשגגה מעלה עליהן שהן כתינוק קטן" – והיינו בדוגמת אהבת האב לבנו קטן, דהיא רק מפני שהוא בנו.

וכשם שבאב ובן למטה, האהבה העצמית היא בגילוי בבן קטן דוקא – כן הוא גם באהבה העצמית שבין הקב"ה וישראל, דהיא בגילוי דוקא בעת שהנהגתם של ישראל היא בדוגמת בן קטן:

בעת שהאדם מרגיש עצמו כבעל מעלה – שיש לו אהבת ה' ויראת ה' וכו' – והרגשה זו היא בגילוי אצלו, אזי גם אהבת הקב"ה אליו היא אהבה שמצד הטעם, שהיא מעלמת על האהבה העצמית.

דוקא בעת שהוא מרגיש עצמו כקטן, שבלא הבט על כל המעלות שיש בו, הוא מרגיש עצמו 'קטן' ('איז מען 'קליין' ביי זיך'), וממילא, עבודתו היא (לא מצד טעם ודעת, אלא) בקבלת עול (דמפני שישנו עליו עול מלכותו של הקב"ה, לכן מקיים הוא כל מה שיצוה) – הנה זה מביא לידי גילוי האהבה העצמית של הקב"ה לבני"י.

ג. אך עדיין דורש זה ביאור: דלפי הנ"ל נמצא, שהאדם הנשאר לעמוד בדרגה של 'קטנות' (בעבודתו הרוחנית), באה לידי גילוי אצלו האהבה העצמית; ולאידך, האדם העובד עבודתו בתורה ומצוות באופן המביא לידי גילוי מעלותיו בשכל ומידות וכו'.

לקראת שבת

יא

(ובמילא גם לאהבה דלמעלה שמצד הטעם) זהו העלם על האהבה העצמית!

[ואף ש(כמבואר לעיל) גם מי שיש בו מעלות גלויות, יכול לבוא לידי גילוי האהבה העצמית ע"י ביטול ו'קטנות' – הרי הפשט בזה הוא, שהקטנות 'מעלימה' כביכול על מעלותיו הגלויות, וע"י העלמת מעלותיו באה האהבה העצמית לידי גילוי] –

אך מכך שהקב"ה הטביע בטבע העולם שגדלים מקטנות לגדלות, שתכונת הגדלות היא (לא ביטול וקטנות, אלא) – הגידול של האדם בשכל ומידות וכו' – הרי ודאי שאין הכוונה שע"ז תתעלם האהבה העצמית!

– אלא מובן, שעבודת ה' הבאה מצד התכונה דגדלות גופא, מביאה (בעת שהיא כדבעי למהוי) להוספה גם בגילוי האהבה העצמית:

כלומר, עבודת האדם בשכל ומידות אינה ח"ו היפך מביטולו לקב"ה, אלא אדרבה – היא תוצאה והמשך לזה. דזה גופא שהוא מתייגע בשכלו להבין בלימוד התורה, ובמידותיו הוא פועל שיהי' לו חיות ו'געשנמאק' בתורה ומצוות, זהו רק מפני שכך הוא רצון הקב"ה, ומפני ביטולו לקב"ה הוא עושה זאת.

ונמצא, שמעלותיו הרוחניות של האדם (בשכלו ומידותיו) אינם מסתירים ואינם מחלישים את 'קטנותו' וביטולו, אלא להיפך: בשעה שהאדם מנצל את שכלו ומידותיו מכיון שזהו ציווי הקב"ה, מראה הוא בזה שה'קבלת עול' שלו 'גדלה' – ולא נותר בו כל חלק שלא חדר בו הקב"ע והביטול לקב"ה.

וממילא, לא רק שמעלותיו אינם מסתירים על האהבה העצמית, אלא אדרבה: הם 'מגדילים' את גילוי האהבה העצמית, שתחדור בכל חלקי האדם כולו (גם בשכלו ומידותיו).

ד. ומעתה יבואר היטב מה שבכתוב כאן אומר "בני בכורי ישראל" – "לשון גדולה":

ע"פ המבואר לעיל, שהמעלות הגלויות של בנ"י, דמצד זה הם "בכורי" – לשון גדולה, אינם ענין דבר נפרד ממעלתם העצמית בתור "בנים" (של הקב"ה), אלא אדרבה: שלמות המעלה העצמית של יהודי בתור בן לקב"ה, היא דוקא כאשר בא זה לידי גילוי גם במעלותיו הגלויות, כנ"ל.

הנה, בשעה שרוצים לבטא את האהבה של הקב"ה לבנ"י לכשעצמה, אזי באמת נוקט המדרש המשל מאהבת אב לבנו הקטן – מכיון שאצל קטן, האהבה העצמית אצלו היא בגילוי (דהרי אין שייך בו אהבה מצד מעלות בשכל ומידות וכו').

אבל בשעה שרוצים לבטא מהי המהות של עם ישראל – אזי משתמש הכתוב בתואר "בני בכורי", דזה מבטא שמעלתם של ישראל בתור "בנים" (האהבה העצמית של הקב"ה

לקראת שבת

לבנ"י, חודרת בכל מציאותם – גם ב"בכורי" "לשון גדולה" – דגם במעלותיהם הגלויות בשכל ומידות מתגלית האהבה העצמית, כנ"ל.



גזירת היאור הרוחנית

"כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו
 וכל הבת תחיון"
 (א, כב)

גזירת פרעה הייתה רק על הבנים, ולא על
 הבנות. לפי זה לא מובן: מדוע התורה כותבת
 "וכל הבת תחיון" בפסוק שמדבר על הגזירה,
 והרי מכך משמע ש"וכל הבת תחיון" הוא גם
 חלק מהגזירה!

הביאור בזה:

כוונתו של פרעה ב"תחיון" של הבנות היא
 לחנך את חייהן לפי אורח החיים של המצרים,
 ובכך להמית את נשמתן. לכן הייתה זו גזירה
 כה חמורה, עד שהיא נכללה בפסוק יחד עם
 גזירת הבנים – המוות בפועל. במידה מסוימת
 "קשה מיתה רוחנית יותר ממיתה גשמית"!

גזירה זו גם מרומזת בגזירת השלכת
 הילודים ליאור. הנילוס שימש עבור המצרים
 עבודה-זרה, והם השתמשו בו כדי: א. המתת
 גופם של בני"י (הבנים). ב. המתת נשמתם
 (הבנות) – גלות מצרים הרוחנית.

(לקוי"ש ח"א עמ' 111)



הכאה היא חטא בין אדם למקום

"ויאמר לרשע למה תכה רעך"
 (ב, יג)

ופירש רש"י: "למה תכה – אע"פ שלא
 הכהו נקרא רשע בהרמת יד".

יש להבין, מדוע נקרא רשע "אף-על-פי
 שלא הכהו"?

ההסבר:

תכלית בריאתו של האדם היא "לשמש את
 קונו" (משנה וברייתא סוף קידושין). מובן, שלכל
 אבר ואבר שבאדם יש את התכלית שלשמה
 נברא.

ידו של האדם נועדה לנתינה. למשל, "יד
 המחלקת צדקה" (תניא פכ"ג – כח, ב) וכיו"ב.
 לכן, אם תמורת השימוש ביד להיטיב לזולת
 היא מנוצלת למטרה הפכית, יש בזה חטא
 כלפי המקום.

וכיון שכן, עצם הגבהת היד כדי להכות
 את חברו (אפילו שעדיין לא הכהו בפועל)
 כבר משמשת למטרה הנוגדת את תכלית
 כוונת הבריאה של הקב"ה, ולכן החטא כלפי
 הקב"ה מתחיל כבר בהגבהה.

(לקוי"ש ח"א עמ' 5)



חידושי סוגיות

בהא דשם "אהי" אין בו דין קדושה כבשאר שמות

יקשה בהא דהב"י הסיק לגרוס דאין שם "אהי" נמנה בשמות שאינם נמחקים; ידחה לומר דאינו מגדר שם כלל; יסיק דהוא מחולק משאר שמות בתוכנו, ולזה נשתנה בגדרו עד שאי אפשר לחול עליו קדושה כבשאר שמות

"ויאמר אלקים אל משה אהי אשר אהי' שלחני עליכם"

(פרשתנו ג, יד)

א.

יקשה במה דהב"י גרס בהרמב"ם ד"אהי" אינו מן השמות

בפרשתנו (ג, יד): "ויאמר אלקים אל משה אהי אשר אהי' שלחני עליכם" (שזהו המענה על שאלת משה מקודם לזה (שם, א), "הנה אנכי בא אל בני ישראל ואמרתי להם אלקי אבותיכם שלחני אליכם ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם") – והוא הפעם היחיד¹ בכל התורה כולה שמצינו שנקרא הקב"ה בשם זה.

ומכאן למדו בשבועות (לה, סע"א²), גבי איסור המאבד שמו של הקב"ה: "יש שמות שנמחקין ויש שמות שאין נמחקין, אלו הן שמות שאין נמחקין, כגון אל אלקיך אלקים

1 סופרים רפ"ד. [באבות דר"נ פל"ג, ב: עשרה שמות

(1) כדלקמן הערה 12.

(2) ועד"ז בירושלמי מגילה פ"א ה"ט. מ"ט. של שבח נקרא הקב"ה. אהי אשר אהי].

לקראת שבת

טו

אלקיכם אהי אשר אהי³ כו". אבל הרמב"ם בחיבורו (הל' יסוה"ת פ"ו ה"א"ב) כתב וז"ל: כל המאבד שם מן השמות הקדושים הטהורים שנקרא בהן הקב"ה, לוקה מן התורה . . ושבעה שמות הם, השם הנכתב יו"ד ה"א וא"ו ה"א והוא השם המפורש, או הנכתב אדני ואל-אלוה ואלהים ואלקי ושדי וצבאו, כל המוחק אפילו אות אחת משבעה שמות אלו לוקה.

ובכסף משנה על אתר נתקשה בזה, מהו שהרמב"ם השמיט השם "אהי" אשר אהי" (או "אהי" לבד) שנתפרש בגמרא, ולא הזכירו בין השמות שאין נמחקים.

ומבאר, ד"נראה שלא הי' בגירסת רבינו אהי אשר אהי", היינו דהרמב"ם לא גרס כן בש"ס⁴, ולאח"ז הוסיף מנוסח אחר דספר הרמב"ם, ד"בנוסחא שנדפסה בוויניציאה" נמנה בלשון הרמב"ם אף השם "אהי אשר אהי" דפרשתנו (והוא בדפוס ויניציאה רפד ושי). וכן הביאו הלח"מ וקריית ספר לרמב"ם שם "אהי" בתוך ז' שמות. ואכן מצינו כן בעוד איזה נוסחאות מן הרמב"ם (דפוס רומא לפני ר"מ וכו"כ דפוסים וכת"י), דהשם "אהי" הוי בכלל שבעה שמות, כמ"ש הרדב"ז (שור"ת ח"ה, ללשונות הרמב"ם סי' אלף תז (לד)): "בדקנו בספרי הרב ז"ל כתיבת יד, ונמצא כתוב בהם שם אהי"⁵.

אמנם, בדפוסים שלפנינו ליתא⁶, ולבד מזה נראה דאף הכסף משנה עצמו שהביא גירסא אחרת בהרמב"ם, מ"מ, בתחילה נקט דאכן לא גרסינן כן בש"ס, ואף שלאח"ז כתב על הנוסח האחר בהרמב"ם (שגריס לשם "אהי") ד"נוסחא נכונה היא" – הא הוא עצמו פסק בהלכותיו בשולחן ערוך (יו"ד סרע"ו ס"ט), שחיברו אחר הכס"מ והוא להלכה⁷, כנוסח שלפנינו ברמב"ם, והשמיט שם "אהי" ממנין שבעה שמות, ורק הוסיף לאח"ז, ד"יש גורסין ג"כ אהי אשר אהי".

ומה גם, דממה שנשמך על גליון השו"ע לענין גירסא זו דהוא מהטור (ובפרט באם גם ציון זה הוא מהב"י), מוכח שאף שהרב"י הוציא זה מהטור – ובטור שם מנה לה ביחד עם

רבותינו בעה"ת כאן): שהראשון (אהי) שם והשני (אשר אהי) פירוש השם (וכ"ה בכוזרי מאמר ד אות ג. וראה פי' קול יהודה שם ובהערה 14). וראה לקמן הערה 9, ומ"ש במו"ג שהובא לקמן בפנים.

*4) וכ"ה בדק"ס שבועות שם שבב' כת"י ליתא, עיי"ש ובהערה פ שם.

5) ראה עבודת המלך לרמב"ם כאן. ספר המדע (ירושלים, תשכ"ד) ושי"נ.

6) וכן ליתא בדפוס קושטא רסט. וכנראה שכ"ה לרוב הנוסחאות שהיו לפני הכס"מ.

7) ראה שד"ח כרך ט כללי הפוסקים סי"ג אות כח. וראה שם אות כט.

3) כ"ה בשבועות שם ובמקומות שבהערה הקודמת^א. וכ"ה בר"ח ורא"ש (סי' כב) שבועות שם. אבל ברי"ף שבועות שם "אהי". וכ"ה במאירי סנהדרין (נו, א) ד"ה ובמס' שבועות. רס"ג שבהערה 8.

4) ראה לעיל בהערה 3. וראה לקמן בפנים. ולהעיר מראב"ע וחזקוני כאן ועוד (וראה גם

א) אבל ראה להלן בירושלמי ומס' סופרים שם (ה"ב) אל"ף ה' מאהי' (הובא ברמ"א יו"ד סרע"ו ס"י וראה נ"כ שם).

לקראת שבת

שאר השמות (ולא בהקדמה ד"יש גורסין" כבב") – מ"מ שינה הב"י כשהעתיקו בשו"ע שלו, להביאו רק בהקדמת "יש גורסין" ולא בלשון ראשון, ומורה דלי' לא ס"ל כהטור עצמו, ורק הזכיר גירסתו.

יש לעיין בזה טובא, מאי טעמא נקט הב"י הגירסא העיקרית בהרמב"ם דוקא כגירסא שלפנינו, דלא נמנה אהי' בין השמות, אף דברוב הנוסחאות⁸ שבש"ס נתפרש שם זה, ולא רצה לנקוט כהגירסא האחרת ברמב"ם שנמנה בין השמות⁹.

ב.

ירבה להוכיח מפירושי הכתובים דאינו כלל אחד מן השמות

ובפשטות הי' נראה הטעם בזה, בהקדם מה דאיתא גבי גדרי שמותיו של הקב"ה במדרשות חז"ל (שמור"ר פ"ג, ו. וש"נ) על הכתוב דלעיל, ד"אמר לי' הקב"ה למשה שמי אתה מבקש לידע, לפי מעשי אני נקרא, פעמים שאני נקרא בא"ל שדי בצבאות באלקים בה', כשאני דן את הבריות אני נקרא אלקים. . . וכשאני מרחם על עולמי אני אני נקרא ה'. . . הַי אהי' אשר אהי' אני נקרא לפי מעשי". ונוכל לפרש בדוחק¹⁰ ככוונת חז"ל בזה, דאין "אהי' אשר אהי'" שנזכר כאן בכתוב אחד מן השמות¹¹, אלא הוא רק בא לומר בזה הענין הלזה גופא ד"לפי מעשי אני נקרא" (ובזה מיושב ג"כ מה דלא מצינו עוד בכתובים שנקרא הקב"ה כן)¹².

ובאמת דכן משמע מהא דדרשו בברכות (ט, ב. ועד"ז בשמו"ר שם. הובא ברש"י עה"פ), בפירוש "אהי' אשר אהי'": א"ל הקב"ה למשה, לך אמור להם לישראל, אני הייתי עמכם¹³ בשעבוד זה, ואני אהי' עמכם בשעבוד מלכות. ע"כ. ומשמע דאינו מגדר "שם", אלא (אדרבה, בזה אמרה שכינה דאין השם עיקר, ורק) שבלשון זו רצה לומר לישראל הענין עצמו, מה שיהי' עמהם תמיד, גם כשנקרא בשם הוי' וגם כשנקרא בשם אלקים (ועד"ז פירש הרמב"ן על

11 פי' מהרז"ו שם. וראה פי' מת"כ שם. ולהעיר מרבינו בחיי כאן.

12 פי' מהרז"ו שם. וראה גם ראב"ע כאן (פסוק טו): אינו במקרא רק במקום הזה. פרדס דלקמ"ה ערה 30.

13 כ"ה בברכות – בלשון עבר. אבל בפרש"י "אהי' עמם בצרה הזאת" – לשון עתיד (וכבשמו"ר "אהי' עמם בשעבוד זה". וכ"ה נוסח הכ"י בדק"ס ברכות שם). והוא בהתאם לפירוש תיבת "אהי'" שבכתוב. ואכ"מ.

8 כדמוכח גם מזה שכ"ה גירסת הרי"ף, הר"ח והרא"ש שבועות שם. וכ"ה לדעת הרס"ג ורב האי גאון (הובאו בס' האשכול הל' ס"ט (סי"ז)).

9 ולהעיר שב"באור שמות קודש וחול" להרמב"ם (הועתק בתורה שלימה פרשתנו כאן אות קעט) כתב: אהי' אשר אהי' שתיהן משמות הקדושים שאינם נמחקים אהי' שלחני גם זה (השם) קדוש.

10 כי קשה הלשון "נקרא", ובעיקר – ההשוואה להשמות הוי', אלקים כו'.

לקראת שבת

יז

הכתוב כאן (פסוק יג): הקב"ה השיבו למה זה ישאלו לשמי, אין להם צורך לראי' אחרת כו'. ע"ש"14.

עוד יש להביא ראי' בזה משיטת הרמב"ם עצמו במורה נבוכים, שביאר שם (ח"א פס"ג)¹⁵ מה ששאלת משה לא היתה כלל מתחילה לידע שמו של הקב"ה (דהא בזה עדיין לא יוכל להוכיח לישראל מה ש"ה' שלחני", דבאם ידעו כבר שמו של הקב"ה לא תהי' באמירת משה ראי' שנשלח מאת ה', דהא השם ידוע לכל, ובאם לא ידעו השם – מהיכן ידעו אח"כ דאכן הוא שמו, לקבל ראיית משה שה' שלחו), אלא רק ביקש מה' שיוכיח להם המצאותו, "מפני שכל בני אדם אז אלא יחידים"¹⁶ לא היו מרגישים במציאות השם" [ומה שאמר משה "מה שמו" היתה כוונתו בזה רק "לגדלו ולהדרו בספור כאלו אמר שעצמך ואמתתך לא יסכל אותה אדם"¹⁷, היינו דבו עצמו אין שייך סכלות שיכפור בו האדם, ורק ב"שמו" יכול להיות סכלות מן האדם להכחישו (וכן אמר משה לגדלו ולהדרו כו', "אף שע"ד האמת סכלותם הי' על מציאותו יתעלה"¹⁸)], ונתקבלה בקשתו אצל השכינה, שאכן "למדהו אז השם מדע שיגיעהו אליהם יאמת אצלם מציאות השם"¹⁹, פירוש דהכתוב "אהי' אשר אהי'" פירושו שלמדהו ה' בראיות מדע שיוכל לאמת אצל ישראל מציאותו, ולביאור זה אין הכוונה במה שאמר הקב"ה "אהי' אשר אהי'" לומר א' משמותיו²⁰, רק בזה מספר הכתוב מה ש"הודיעהו יתברך הראיות אשר יתקיים בהם מציאותו אצל חכמיהם"¹⁹, שזהו תוכן²¹ הענין ד"אהי' אשר אהי'"²².

הרחיק כו'" (ע"ש. ועד"ז בהוצאת קאפח).

19) מו"נ שם. ובשינוי לשון בהוצאת קאפח.

20) וכן משמע קצת מזה שבסוף הפרק במו"נ שם ממשיך ומבאר "וכן שם חסין". וכן צור כו'" דפשיטא שתוארים אלה אינם בכלל השמות שאינם נמחקין. ומה שאומר ע"ז "שם" כוונתו שם התואר. וכמו ברפס"א שם "אמנם שאר השמות כדיין וצדיק וחנן ורחום ואלקים" שכולל התוארים שהם רק כינויים (רמב"ם הל' יסוה"ת שם ה"ה) עם שם אלקים. ועד"ז הוא בכמה מקומות בהפרקים שם. וראה צפע"נ מהד"ת ב, ב.

21) להעיר גם מרבותינו בעה"ת כאן: שמה יסבור משה ששמי אהי' אשר אהי' ולכן... שמה יקראוני עוד ישראל אהי' וטעות יהי' בידם שהרי יש לו לקרות יהי' לעולם כו'.

22) ראה פ"י אפודי למו"נ שם: ואמר לו יתעלה שיאמר להם אהי' אשר אהי' ר"ל שיבאר להם בחופת מציאות מחוייבת והמצאתו ואז ידעו שיש אלקה בעולם.

14) ועד"ז הוא לפי ב' ביאורים אחרונים שבאברבנאל פרשתנו כאן. ולכאורה כן משמע מתחלת דברי הכוזרי שם: וכאשר שאלו ואמר ואמרו לי מה שמו, ענהו לאמר מה להם לבקש מה שלא יוכלו להשיגו דומה למה שאמר המלאך (שופטים יג, יח) למה זה תשאל לשמי והוא פלאי (אבל ממשיך) אך אמור להם אהי', ופירושו אשר אהי' והטעם הנמצא אשר אמצא להם בעת שיבקשוני כו'. וע"ש במפרשים.

15) וראה בארוכה במפרשי התורה כאן (רמב"ן, אברבנאל, עקידה ועוד) מה שהשיגו על המו"נ שם. ואכ"מ.

16) כ"ה הלשון במו"נ שם ובהוצאת קאפח: פרט ליחידים.

17) לשון המו"נ שם קרוב לסוף הפרק (וכן הועתק בפ"י שם טוב שם). ובהוצאת קאפח: לא נעלמה לשום אדם.

18) פ"י שם טוב למו"נ שם (ועד"ז הוא בפ"י אפודי שם) – ע"פ המשך ל' הרמב"ם שם "ואמנם

ג.

דוחה הביאור לומר דאינו מגדר "שם" כלל

איברא, דהתירוץ הנ"ל דוחק הוא ביותר, דהא כיון שלרוב נוסחאות שבש"ס נמנה "אהי" בין השמות, וכ"ה דעת רוב הפוסקים, קשה להלום הפירוש הנ"ל ולאפוש במחלוקת זו, לומר שהיא מן הקצה אל הקצה ממש בלימוד הכתוב, דלהמדרשות הנ"ל אינו כלל "שם" (ולא רק שנחלקו לדינא, לומר דאף ששם הוא זה, אינו מן השמות שאין נמחקים). ולזה מסתבר יותר, דאף לפי מה דפירשו בכרכות לא נעקר הכתוב מפשטו (לומר ד"אהי" אשר אהי" אינה מענה על השאלה ד"מה שמו" כפשטה), ורק שהוסיפו על זה עוד לדרוש רמז מזה על ענין אחר²³.

ולכד מזה, אף ממה דהובא לעיל ממ"ש הרמב"ם במורה מוכח דלא נתכוין להוציא הכתוב מפשטותו, ואף לשיטתו הוי אחד מן השמות²⁴, דהוא עצמו כתב שם בתחילה על "אהי" אשר אהי" בלשון "וזה השם כו'", וגם נראה כן ממה שהביא האריכות דביאור "אהי" אשר אהי" (ההכרח על מציאות הא-ל), בהמשך למה שביאר לפנ"ז (שם ספס"ב²⁵) תוכן השם דהוי', וכן לאח"ז (ספס"ג שם) מביא תוכן ופירוש שמות האחרים, "וכן שם י"ה . . ושד"י וכו"ו"²⁶, היינו דנתכוין שם לבאר התוכן שבשמות, ו"אהי" אשר אהי" בכלל זה. וכן משמע בדברי הרמב"ן (עה"פ כאן²⁷), בהביאו הענין הנ"ל ממורה נבוכים. ועוד יותר על זה הוסיף שם במורה, דמתוכן ביאורו שם מוכרח דשם "אהי" אשר אהי" הוא קרוב ומעין משם המפורש בעצמו (שם הוי')²⁸, ובזה הוא יותר אף משמות האחרים²⁹.

ועפ"כ"ז הדרא קושיין לדוכתא, מאי טעמא אף שהוא אחד מן השמות (ואף יש בו מעלה מן האחרים שאינן נמחקים), לא נמנה בשמות שאינן נמחקים.

הארוך כאן. וראה מ"ש הרמב"ן בפ"י דברי הת"א (אבל בת"א שלפנינו אין גירסא זו). ולהעיר מל' הכוזרי (שבערה 14): אהי' אפשר שיהי' מן השם הזה (היינו שם הוי').

29) כמפורש בדבריו בספס"ב שמפרש הטעם לזה שמבאר שם אהי' אשר אהי' בהמשך לשם הוי': למה שבזה מם העיון הדק אשר אנחנו בו ר"ל הרחקת התוארים – ראה פ"י שם טוב שם. ולקמן בפנים.

23) וכן יש לבאר בדברי הרמב"ן בפ"י דברי המדרש. וראה טור הארוך שם.

24) ראה פ"י שם טוב שם.

25) וראה שם פס"א בביאור שם הוי'.

26) ולפ"ז צ"ל (ראה לעיל הערה 20) דלצדדין קתני, דמש"כ מלת "שם" על חסין וצור (ועד"ז בנוגע לדיין צדיק חנון ורחום) פ"י תוארים; ועל אנדי אלקים כו' אהי' – פ"י שמות.

27) וראה גם רבינו בחיי.

28) ברשב"ם (פסוק טו) וחזקוני כאן משמע (וראה גם ראב"ע פסוק טו), שהוי' ואהי' הוי שם אחד. וכן מפורש ברמב"ן (ומבואר בבחיי) וטור

ב) ובראב"ע שם דשניהם שמות העצם.

ד.

יסיק ד"שם" זה ע"פ תוכנו הוא מחולק בגדרו משאר השמות, דאין חלים בו דיני קדושה

ועל כן נראה באופן אחר, דאף דהוי "שם", מ"מ, מחולק הוא בגדרו משאר השמות³⁰, ובהקדם דהרמב"ם שם במורה נבוכים, פירש על תוכן השם הלזה³¹: זה השם נגזר מן "הי" והוא המציאות. . והסוד כלו הוא בשנתו את המלה בעצמה המורה על המציאות בענין התואר כו' והושם השם הראשון והוא המתואר אהי', והשם השני אשר תארו בו אהי' והוא הוא בעצמו, וכאלו הוא הראה שהמתואר הוא התאר בעצמו, והי' זה באור ענין שהוא נמצא לא במציאות. . הנמצא אשר הוא הנמצא³² כלומר המחוייב המציאות.

פירוש, דשם זה אינו מתאר איזה פעולה או כח הבא שישנו אצל הקב"ה, כ"א רק בא לספר על גדר אופן מציאותו של הקב"ה, דהוא "מצוי" באופן אחר לגמרי מאופן המציאות הנבראים, דמציאות כל הנבראים הוא דבר המחודש, דאפשר גם שלא יהיו, וכמו שאכן הי' מצב זה קודם שנבראו, משא"כ אופן מציאות הקב"ה הוא, שהוא מחוייב המציאות וא"א שלא יהי'. דזהו שמבטא השם "אהי' אשר אהי'", "הנמצא אשר הוא הנמצא, כלומר המחוייב המציאות", מציאות שהוא מצ"ע ישנו³³.

שענין זה הוא מוכרח מן השכל, כפי שממשיך הרמב"ם שם לבאר, "וזה אשר יביא אליו המופת בהכרח שיש דבר מחוייב המציאות לא נעדר ולא יעדר", היינו דענין המציאות³⁴ מכריח שישנו "מצוי" שהוא "מחוייב" להיות ואין שייך שלא יהי', ובלשון הרמב"ם בחיבור היד (ריש הלי' יסוה"ת) – "אמיתת המצאו"³⁵.

ובזה נתבאר דאיכא חילוק כללי בין התוכן דשאר שמות לשם זה, דשאר השמות כמו אדני-א-ל אלקים אלקי צבאות, מתארים (לא את מציאות הקב"ה) אלא כוחותיו ופעולותיו

וראה "הדרן" על הרמב"ם (קהת, ברוקלין תשמ"ה) הערה 30.

33 בבאור ענין אהי' אשר אהי' שהוא מחוייב המציאות – ראה גם רלב"ג ואבאנבנאל פרשתנו. עיקרים מאמר ב פכ"ז. ועוד. וראה לקמן הערה 40.

34 לא רק דהבריאה מוכיחה שישנו בורא.

35 ואף שהתחלת ההלכה "יסוד היסודות ועמוד החכמות" הוא ר"ת הוי' (שם הגדולים להחיד"א מע' רמב"ם בשם ר' דוד הנגיד נכד הרמב"ם) ולא אהי' י"ל כי רצה לרמז שם קדוש שם העצם שם המפורש (ראה גם הדרן הנ"ל הערה 36). ואכ"מ.

30 ראה (ע"ד הקבלה והחסידות) בבאור שם "אהי'": מגיד מישרים להב"י ס"פ בראשית (מהד"ק). שערי אורה להר"י גיקטליא שער א' בתחלתו ושער יו"ד. פרדס שער כ פ"א-ב ועסיס רימונים שם (וראה גם הנסמן בהערה 28). ועוד. וראה ספר הליקוטים – דא"ח צ"צ וספר הערכים-חב"ד (ח"א) – ערך אהי'.

31 וראה הלשון בהוצאת קאפח.

32 בקאפח "מצוי שלא במציאות. . המצוי אשר הוא המצוי" (ועד"ז הוא השינוי בין העתקת תיכון וקאפח לעיל שפ פנ"ז). ותרגום זה נראה יותר, וע"ד לשון הרמב"ם בריש הלי' יסודי התורה.

לקראת שבת

(כלשון המדרש: לפי מעשי אני נקרא): אדני מלשון אדנות (מור"ג שם פס"א. ועד"ז בטוש"ע אר"ח ס"ה), אתה אדון לכל בריתך (ב"ר פ"ז, ד), אלקים – "תקיף ואמיץ אשר לו היכולת בעליונים ובתחתונים" (שור"ע אדה"ז חא"ח סוס"ה³⁶), או "תקיף בעל היכולת ובעל הכוחות כולם" (שור"ע אר"ח שם)³⁷, ועד"ז בשאר השמות.

ואף שם שד"י שכתב עליו הרמב"ם (שם ספס"ג) דמקורו בתיבת "די", "והשי"ן בענין אשר, כמו "שכבר", ועניינו ענינו "אשר די", הכוונה בזה שהוא לא יצטרך במציאות מה שהמציא ולא בהתמידו לזולתו, אבל מציאותו יתעלה מספקת בו³⁸ (היינו שאין הקב"ה זקוק לשום דבר אחר כדי שיוכל להמשיך ולקיים כל מה שברא והמציא)³⁹, מ"מ, עדיין הוא שייך לפעולה היוצאת מן הקב"ה מה שהוא מקיים הנבראים. ורק שם "אהי אשר אהי" לבדו, עניינו הוא דקאי על הקב"ה בעצמו⁴⁰, ולא מה שייפעל ממנו.

ובזה מבואר היטב הסברא מה שנחלק שם זה אף לדינא, שלא להיות מאלו שאין נמחקים, ובהקדם דגדר דיני קדושה הוא מענין ההבדלה, וכמו הלשון "קדוש ומובדל" (ראה תו"כ ופרש"י ר"פ קדושים. ובכ"מ), היינו שהוא מובדל מדברים האחרים, והוא קשור אל המקום שממנו תבוא הקדושה ("כי קדוש אני" (שמיני יא, מד. מה. וראה קדושים יט, ב. כ, כו)), ולזה נעשה קדוש ונוהגים בו דינים הנדרשים מחמת "קדושתו" והבדלותו הלוז. וכדמצינו גבי קדושת ארץ ישראל, דמה שיש בה "קדושה" הוא מהיותה "ארץ אשר תמיד עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה" (עקב יא, יב). וכ"ה בבית המקדש, דהוא "בית אשר תבנו ל'" (ישעי' סו, א), "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" (תרומה כה, ח).

וזהו גם מה שהשמות נתקדשו (שעי"ז חלו בהם דיני קדושה), דאלו הם "שמות הקדושים והטהורים שנקרא בהם הקב"ה", כלשון הרמב"ם שהובא בריש דברינו, פירוש דמאחר שהוראתם הוא על מה שייפעל מן הבורא על הנבראים לזה נצרכו לחול עליהם הדינים שיבדילום מן בני האדם ע"י שינהגו בהם קדושה, דההבדלה הוא רק מדבר השייך

36) וצע"ג דפסק כהטור ולא כהשור"ע (דהב"י) – ראה לקמן.

37) וראה מור"ג שם רפ"ב. ח"ב פ"ו. ובפס"א שם כללו על שם דיין צדיקרחום וחנן (כנ"ל הערה 20) "כלם הם במוארי הכללות והגזרה" (ראה מפרשים שם).

38) ובקאפח: שאינו זקוק בהמצאת מה שהמציא ולא בהתמדת קיומו לזולתו, אלא מציאותו יתעלה די בכך.

39) ולא כבחיגיגה (יב, א): שאמיתי לעולם די. ובפרדס (שער יט פ"א) ד"ש שם שד"י מורה על שהוא שודד המערכות".

40) במהר"ל (גו"א עה"פ וגבורות ה' פכ"ה), כי שם אהי מורה על שהוא יתברך הוי שמאתו מתקיים הכל כמו שנמשך מן העיקר קיום הכל, משא"כ שם הוי מורה שהוא נבדל מכל הנמצאות ולא נתלה בשום נמצא כו'. ע"ש בפרטיות. אבל במור"ג פס"ג (וכן בהמקומות שבהערה 33) מפרש רק שקאי על עצמותו שהוא נמצא לא במציאות כנ"ל בפנים. וראה גם בגבורות ה' שם (קרוב לסוף הפרק), שמפרש בשם אהי אשר אהי "הנמצא אשר לא נודע ממנו רק שהוא הויה ולפיכך נקרא שמו אהי כלומר הויה. . . אשר אהי ר"ל שהוא הויה פשוטה בלבד וזהו אשר אהי".

אל הדבר שממנו נבדל⁴¹, אמנם במה שלא בא עמו במגע מעולם לא יפול ע"ז ענין ההבדלה (וכמו שאי אפשר לומר דענין רוחני ושכלי הוא "נבדל" מן האבן הדומם החומרי⁴²), ובזה אי אפשר שיחול ענין הקדושה, כיון שאינו זקוק לפעולה להבדילו ע"י דיני קדושה שינהגו בו, וזהו שבשם "אהי" אשר אהי" אינו נופל עליו חלות דיני קדושה להיות אינו נמחק⁴³.



(41) ראה תניא ח"ב פ"ט.

(42) כ"א בשם המושאל ובדוחק גדול.

(43) ועצ"ע – הרי עפהנ"ל שם אהי' הוא קדוש ומובדל מז' השמות, וע"ד קה"ק לגבי קודש. ואולי י"ל – א) דכוונת התואר שמות קדושים הוא בערך הבריאה – ולא ביניהם (שלכן אינו מחלק בין הוי' (ואד') לשאר שמות). ב) חילוקי מדרגות בקדושה ה"ז כאשר ישנו ערך ביניהם, ע"ד עשר קדושות שבא"י עד לקה"ק (כלים פ"א מ"ו ואילך), כהן הדיוט וכו' וכה"ג (ראה דה"א כג, יג: ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים). משא"כ שם אהי' שקאי על אמיתית המציאות שאינו בסוג וגדר הנמצאים, גם לא דהארות וגילויים – כפי שמתגלה בהשמות (ראה המשך תרס"ו ע' תלב) וסה"מ תשי"א ע' 39 ואילך) דמ"ש הרמב"ם (הל' יסוה"ת פ"א ה"ד) "הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמתתו. . . אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו" – שולל גם מציאות האור (כי רק העצמות הוא מחוייב המציאות שמציאותו מעצמותו). ולהעיר ג"כ מהמבואר בכ"מ (ראה ד"ה שובה תרפ"ו. ד"ה צעקו תרפ"ח. ד"ה אלקי נשמה תרצ"ט) דאמיתית ענין ד"אין ערוך לך" הוא דוקא לגבי בחי' העצמות כי אופו מציאותו של האור הוא כאופן המציאות שבעולמות ולא כמו ענין אמיתת המצאו מה שהעצמות הוא אמיתת המציאות כמציאות בלתי נמצא.

וראה פרדס (שער כ') ועסיס רמונים שם מה

דשם אהי' נהגה ד"שם אהי' אינו מורה על שום פעולה ומדה כי אם על הוראות ההעלם אבל אינו מורה על גלוי שום דבר ולפיכך מותר להגות אותו כי הוא מורה על העלמו וסבת רוממותו" (עסיס רמונים שם). ועפ"ז מתרץ בפרדס שם¹ מה דשם בן ד' שהוא בת"ת אינו נהגה באותיותיו, ושם אהי' נהגה, כי "אם הי' שם בן ד' נהגה באותיותיו הי' מראה כי האצילות מושג וזה אין ראוי לרוב העלמו ולכן אנו הוגים אותו בהיכלו כי השגת הת"ת הוא במלכות" (פרדס שם ספ"א. וראה בביאור יותר בפ"ב שם ועסיס רמונים שם).

ועפמ"ש שם מובן החילוק בין שם אהי' לשם הוי' (שאינו נמחק) גם לפירוש הרמב"ם בשם המפורש (מור"נ שם פס"א).

ועצע"ג והסברה רבה, כי: (1) הוי' נק' (גם) שם העצם (שער"ז בקוה"ק – מקום עצומ"ה), (2) עאכו"כ השם הוי' כשהו בלי נקודות (פרדס שם פ"א), (3) גם שם אהי' לכאורה – (ובפרט ע"פ המדרש דאהי' – ע"פ מעשי) פועל (שעפ"ז מובנת בפשטות נחמת בני" ע"י הודעה זו), (4) ביאר אדה"ז דש"ש שגור בפי כל – היינו עצומ"ה (תו"א יד, ב. מאמרי אדה"ז: תקס"ה ח"א) ע' יב; ענינים ע' סח. ע. ועוד). ואכ"מ.

(ג) וראה מגיד מישרים שם ושאר מקומות שבהערה

דרכי החסידות

אגרות קודש מכ"ק אדמו"ר מוהררי"צ
מליובאוויטש נ"ע בענייני עבודת השי"ת

ארחות חיי החסידים

".. עודם מנגנים בנעימה בהשתפכות הנפש והנה פתאום קפץ החסיד ר' שאול שלום מעל מושבו וידלג כאיל במהירות נפלאה ויעמוד על מקום מושבו – על כסא ידי האברכים מכה כף אל כף ומנגן בדביקות נפלאה"

ב"ה ט' אייר תש"ד

אחד ממקושרי הוד אאזמו"ר הרה"ק צמח צדק זצוקללה"ה נבג"ם זי"ע, ור' שאול שלום הכהן שמו מהאראדאק, – הי' ממחונכי כ"ק בעל פרי הארץ נ"ע ומחסידים הראשונים של הוד כ"ק אדמו"ר הזקן, ואח"כ ממקושרי וחסידי הוד כ"ק אדמור האמצעי ואח"כ אצלי הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק צמח צדק.

החסיד ר' שאול שלום הי' למדן גדול בנגלה ובדא"ח ועוסק בעבודה שבלב ופרנסתו היתה מצוי' לרוחה מעבודת הגנים – אגאראדניק – שהי' עובד בעצמו ובני ביתו עוזרים על ידו, ובזמן הנטיעה עידור וכינוס שהיתה עבודה מרובה הי' שוכר עוזרים חוץ מבני ביתו.

הוא – רש"ש – הי' בעל צדקה וגומל חסדים ואשתו היתה מפורסמת במדת הכנסת אורחים ובקור חולים עניים, ודרכו הי' שבכל שנה הי' הולך רגלי לליאזנא לאדי וליובאוויטש וכשנתמלאו לו שבעים שנה הי' הולך פעם בשתי שנים.

לקראת שבת

כג

הוד כ"ק אאזמו"ר צ"צ הכיר את החסיד רש"ש עוד מימי ילדותו כשהי' בא לליאזנא, כי הוד כ"ק אאזמו"ר כשהי' קטן אהב מאד את השדה והדרת הטבע. החסיד הרש"ש היתה קביעת זמנו לעלות לרגל – כך היו קוראים החסידים הזקנים את הליכותיהם להוד כ"ק אבותינו רבותינו הק' – על חג השבועות והי' מתעכב שמה איזה שבועות, ולהיות רציני ביותר – א ערנסטער – אהב את הבדידות והי' יוצא השדה להרבה שעות ולומד שם ומתעמק במחשבותיו, ונודמן אשר הוד כ"ק אאזמו"ר מצאהו יושב שם ומני אז הנה בכל שנה ושנה נפגש עם החסיד רש"ש והרבה ספורים ומאמרי תורה שמע ממנו.

גוף יהודי צריכים לשמור

בשנת תר"ח נתמלאו להחסיד רש"ש תשעים שנה, חסידי האראדאק ובראשם החסיד ר' פנחס ליב נ"ע המשפיע התאוננו לפני כ"ק דודי זקני הרב"ש נ"ע על הישיש רש"ש אשר חוץ מזה שהוא טורח במאד ללכת רגלי מהאראדאק ואינו מתחשב מזקנותו הנה השתתף בריקודים והטריח עצמו לרקוד קאזאצקע כרגילותו בימי עלומיו עם בן גילו החסיד ר' שמואל מונקעס. כ"ק דודי זקני סיפר את הדברים להוד כ"ק אביו אאזמו"ר צמח צדק.

וכשנכנס רש"ש ליחידות להוד כ"ק אאזמו"ר צ"צ אמר לו הוד כ"ק אאזמו"ר:

א אידישען גוף בעדארף מען היטען, וואס דער גוף ווערט עלטער בעדארף מען אלץ מער און מער דרך ארץ האבן פאר די מצות ציצית און תפילין וואס ער טראגט, איר בעדארפט היטן דעם גוף, א איד בעדארף היטן דעם דעם גוף וויל דער תכלית הכוונה איז שוב וואס דאס איז דער יתרון המעלה אין ר' עקיבא'ס רצוא וואס ער איז צוגעקומען צום עומק פנימיות הרצוא ותכליתו דער שוב למטה ולעשות כלים צו אלוקות דורך דעם גוף.

[=גוף יהודי צריכים לשמור, ככל שהגוף מתבגר צריכים יותר ויותר דרך ארץ בפני מצות הציצית והתפילין שהוא לובש, אתם צריכים לשמור את הגוף, יהודי צריך לשמור את הגוף בגלל שתכלית הכוונה היא שוב שזהו יתרון המעלה ברצוא של ר' עקיבא שהוא הגיע לעומק פנימיות הרצוא ותכליתו שהוא לשוב למטה לעשות כלים לאלוקות על ידי הגוף].

ריקוד קדש הקדשים

החסיד ר' חנוך הענדיל נ"א סיפר לי שהוא הי' נוכח באותו מעמד כשהחסיד רש"ש יצא מיחידות וסיפר להחסידים את אשר אמר לו הוד כ"ק אאזמו"ר ביחידות ואמר אחי ורעי כחי עתה ככחי אז ללכת קאזאצקע נפלאה אבל מכיון שכ"ק אדמו"ר אמר שצריכים לשמור את הגוף אין אני רשאי ללכת את קדש הקדשים ריקוד בעצמי, ולכן עשו כסא ידני ("האנד ביינקעלע") און סטארי יאק מאליו*, ואשב על כסא ידכם ונקיים את קדש הקדשים ריקוד.

לקראת שבת

כרגע נגשו שני אברכים בעלי קומה ובעלי זרוע והשליבו ידיהם ונעשה כסא והחסיד ר' ש"ש ישב על כסא ידיהם ויצאו במחול בניגון ידוע מתאים למחול זה, עודם מנגנים בנעימה בהשתפכות הנפש והנה פתאום קפץ החסיד רש"ש מעל מושבו וידלג כאיל במהירות נפלאה ויעמוד על מקום מושבו – על כסא ידי האברכים מכה כף אל כף ומנגן בדביקות נפלאה.

לא רק מאורחות חיי הוד כ"ק רבותינו הק' ומדריכיהם הקדושים לומדים החסידים הרבה אלא אף גם מדרכי החסידים ואורחות חייהם לומדים החסידים הרבה.

