

מבצע מיוחד!

ניתן לעשות מגוי על קונטרס

'לקראת שבת'

למשך שנה

ב\$ 188 בלבד

4148-675-347

לקראת שבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

גליון תקכח

ערש"ק פרשת שמות ה'תשע"ז

בין "כבד פה" ל"ערל שפתיים"

אתה אבינו, אתה בחרתנו

גדר שם "אהי" וחילוקו משאר השמות

מרה שחורה מזיקה למלחמת ה'

אור
החסידות



פְּתַח הַבַּר



בעזרה"ת.

לקראת שבת קודש פרשת שמות, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את קונטרס 'לקראת שבת' (גליון תקכח), והוא אוצר בלום בעניני הפרשה מתוך רבבות חידושים וביאורים שבתורת נשיא ישראל ומנהיגו, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקלה"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'", ונזכה לשמוע תורה חדשה, תורה חדשה מאתי תצא, עוד בשנה זו, שמיחדת בזה שנצטוונו בה "הקהל את העם האנשים הנשים והטף למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלוהיכם, ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת", במהרה בימינו ותיכף ומיד ממש.

בברכת שבתא טבא,

מכון אור החסידות



מכון אור החסידות

סניף ארץ הקודש

ת.ד. 2033

כפר חב"ד 6084000

03-738-3734

Likras@likras.org

Or Hachasidus

Head Office

1469 President St. #BSMT

Brooklyn, NY 11213

United States

(718) 534-8673

צוות העריכה וההגהה: הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי,
הרב מנחם מענדל זרוקמן, הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב, הרב מנחם
טייטלבוים, הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה

נדפס באדיבות: The Print House

538 Johnson Ave. Brooklyn, NY 11237 • (718) 628-6700

תוכן העניינים

ה. מקרא אני דורש

בין "כבר פה" ל"ערף שפתים"

מדוע טען משה "הן אני ערל שפתים" לאחר שכבר טען שהוא "כבר פה וכבר לשון"? / מה החילוק בין הדיבור אל העם לדיבור אל פרעה? / בין דיבור בכבודות לאטימות בשפתיים / ביאור נפלא באופן דיבור משה אל פרעה, שהי' בזה נס שלא כפי הטבע

(ניפ לקומי שיחות חט"ז עמ' 69 ואילך)

ט. פנינים

עיונים וביאורים קצרים

יא. יינה של תורה

אתה אבינו, אתה בחרתנו

"בני בכורי ישראל" – אהבת השי"ת לבניו ישראל שגרמה ליציאת מצרים / מדוע בגאולה העתידה יזכר כל ישראל ליגאל, שלא כביציאת מצרים? / אין קטיגור – שבועטים באהבת ה' לישראל – נעשה סניגור / בחירת הקב"ה בישראל ומעלתה על אהבת אב לבן / בגאולה העתידה אי אפשר לבעוט

(ניפ לקומי שיחות הי"א עמ' 1 ואילך)

יז. פנינים

דרוש ואגדה

יז. חידושי סוגיות

בהא דשם "אהי" אין בו דין קדושה כבשאר השמות

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

(ניפ לקומי שיחות חכ"ז עמ' 1 ואילך)

כה. תורת חיים

מרה שחורה מוזיקה למלחמת ה'

כז. מעשה רב

לחיות "מונח" לגמרי בשמיעת תורה

כח. רכני החסידות

בשביל מה חיים?

מקרא אני דורש

בין "כבוד פה" ל"ערל שפתים"

מדוע טען משה "הן אני ערל שפתים" לאחר שכבר טען שהוא "כבוד פה וכבוד לשון"? / מה החילוק בין הדיבור אל העם לדיבור אל פרעה? / בין דיבור בכבודות לאטימות בשפתיים / ביאור נפלא באופן דיבור משה אל פרעה, שהי' בזה נס שלא כפי הטבע

בפרשתנו מסופר שכאשר שלח הקב"ה את משה אל מצרים, טען משה: "לא איש דברים אנכי, גם מתמול גם משלשום, גם מאז דברך אל עבדך, כי כבוד פה וכבוד לשון אנכי" (ד, י).

ובהמשך הענין באים דברי הקב"ה למשה, שאהרן יסייע בידו:

"הלא אהרן אחיך הלוי, ידעתי כי דבר ידבר הוא . . . ודברת אליו, ושמת את הדברים בפיו, ואנכי אהי' עם פיך ועם פיהו, והוריתי אתכם את אשר תעשון. ודיבר הוא לך אל העם, והי' הוא יהי' לך לפה, ואתה תהי' לו לאלקים" (ד, יד-טז).

ומפרש רש"י:

"יהי' לך פפה - למליץ, לפי שאתה כבוד פה; לאלקים - לרבו ולשר".

והיינו, שכיון שמשה הוא "כבוד פה", לכן אהרן יהי' ה"פה" של משה: משה יצווה לו מה לומר, והוא שיאמר את הדברים בפועל.

ב. והנה, בסדרה הבאה (וארא ו, כט ואילך), בא ציווי ה' למשה: "דבר אל פרעה מלך מצרים את אשר אני דובר אליך", ומשה אומר לפני ה': "הן אני ערל שפתים ואיך ישמע

אלי פרעה; וע"ז באים דברי ה' למשה: "ראה נתתיך אלקים לפרעה, ואהרן אחיך יהי נביאך. אתה תדבר את כל אשר אצוך, ואהרן אחיך ידבר אל פרעה ושלח את בני ישראל מארצו".

ולכאורה, התוכן המבואר שם הוא אותו התוכן המבואר בפרשתנו – שמשה יצווה את אהרן מה לומר, ואהרן הוא שיאמר בפועל לפני פרעה; וכן למדו כמה מן המפרשים (ראה אבן עזרא: "אתה תדבר – אל אהרן – את כל אשר אצוך, ואהרן אחיך ידבר אל פרעה". וכן בתרגום יונתן בן עוזיאל: "אנת תמליל לאהרן ית כל דאיפקדנך ואהרן אחוך ימלל לפרעה". ועוד).

אך צריך ביאור בכפל הענין:

לאחר שכבר בפרשתנו טען משה שהוא "כבד פה וכבד לשון", וכבר ענה לו ה' שאהרן "יהי לך לפה" – למה חזר וטען עוד הפעם (בפ' וארא) "הן אני ערל שפתים"? ! ולאידך, אם יש איזה חידוש בטענת משה בפעם השני, שלכן אין מספיק המענה שאהרן "יהי לך לפה" – איך יתכן שהקב"ה משיב לו את אותה התשובה שהשיב לו בפעם הראשונה (שיצרך אליו את אהרן)?

ג. ובאמת כד דייקת אליבא דפירוש רש"י, יש חידוש במענה הקב"ה בפ' וארא שאינו קיים בפרשתנו, והוא שגם משה **בנצמו** ידבר.

כלומר: בפרשתנו (בהדיבור לפני העם) משמע כי רק אהרן הוא שמדבר בפועל (מה שצוה לו משה לומר), ואילו בפ' וארא (בהדיבור לפרעה) מפרש רש"י שגם משה הי' צריך לדבר בפועל, וזהו הפירוש "אתה תדבר את כל אשר אצוך" – ש**משה הוא שיאמר** בפני פרעה "פעם אחת כל שליחות ושליחות כפי ששמעת מפי", ואחר כך אהרן "ימליצנו ויטעימנו באזני פרעה" [ודלא כהמפרשים הנ"ל ס"ב].

אבל אין זה מיישב את הקושיא – למה לא הסתפק משה במה שאמר לו הקב"ה בפרשתנו (שאהרן יהי' לו "לפה") ולכן טען עוד הפעם "הן אני ערל שפתים"?

יש מפרשים (ראה רמב"ן פרשתנו ד, טז. אברבנאל פ' וארא. ועוד), שבפרשתנו מדובר על דיבורו של משה אל העם – בני ישראל, ודוקא בזה קיבל משה אשר אהרן יהי' לו לפה ("ודיבר הוא לך אל העם");

אך בפ' וארא מדובר על דיבורו של משה אל פרעה – ובזה טען משה שאינו מתאים שהוא ידבר לפני פרעה כשהוא "ערל שפתים", וחידש לו הקב"ה אשר גם בהשליחות לפרעה יצרך אליו את אהרן ("ואהרן אחיך יהי' נביאך").

אולם ביאור זה קשה להולמו בפשט הכתובים, כי בהמשך פרשתנו [לאחר שהקב"ה אמר למשה שאהרן יהי' לו "לפה"] מצוה הקב"ה למשה – "ואמרת אל פרעה וגו'" (ד, כב), ואין משה טוען מאומה בדבר היותו "כבד פה"; ובפשטות הבין משה מעצמו, כי כשם שבהדיבור **לעם** יש לו להסתייע בפיו של אהרן, כך גם בהדיבור **לפרעה** יכול הוא

לצרף אליו את אהרן.

[כלומר: אף שבנוגע להעם הרי מלכתחילה הם שמעו רק את אהרן ולא את משה, ואילו בנוגע לפרעה הרי נצטווה משה שהוא בעצמו ידבר אל פרעה – "ואמרת אל פרעה" – בכל זאת הבין משה שאין הבדל מהותי בין העניינים, וגם בזה הוא יכול להסתייע באהרן, כי הוא ידבר בקיצור (מחמת היותו "כבד פה") ואהרן יוסיף ויטעים את הדברים].

והדרא קושיא לדוכתא, למה טען משה עוד הפעם "הן אני ערל שפתים" – לאחר שכבר מינה לו הקב"ה את אהרן?

ד. אך הביאור בזה, שבינתיים חל שינוי במצבו של משה (ראה גם ש"ך עה"ת עה"פ ערל שפתים):

בפרשתנו טען משה "כבד פה וכבד לשון אנכי", ומפרש רש"י – "בכבודות אני מדבר". והיינו, שהוא יכול לדבר, אך זה בא "בכבודות"; אולם בפ' וארא טען משה שהוא "ערל שפתים", ומפרש רש"י "אטום שפתים", שהדיבור שלו בכלל לא אפשרי מחמת שיש "אטום" המונע.

ולכן, בפרשתנו כאשר חשב משה שהוא רק "כבד פה וכבד לשון" – נחה דעתו בזה שאמר לו הקב"ה לצרף אליו את אהרן, כי חשב משה שכאשר יבוא לקיים את הציווי "ואמרת אל פרעה" הוא יאמר לפרעה בקיצור (כי הוא יכול לדבר – ורק שמחמת ה"כבודות" ידבר מעט בלבד), ואהרן יסייע בידו ויפרש ויטעים את דבריו;

אך בפ' וארא הגיע משה לידי הכרה שהוא "ערל שפתים", באופן שהדיבור בכלל לא אפשרי – ואם כן טען בפני הקב"ה: איזו תועלת תבוא מזה שיבוא בפני פרעה באופן שישתוק ולא יאמר דבר?! ואדרבה, פרעה יכול לקבל את שתיקתו כאילו הוא מסכים לדרכו הרעה!

וע"ז השיב לו הקב"ה: "אתה תדבר את כל אשר אצוך" – אין זה רק ציווי על משה לדבר, אלא גם הבטחה: הקב"ה מבטיח לו שהוא יצליח לדבר (שלא כפי הטבע) בכוחו של הקב"ה; אמנם דיבור זה יהי' רק בקיצור, "פעם אחת", ולאחר מכן ימשיך "אהרן אחיך לדבר אל פרעה", ויסביר לו את תוכן הדברים בהרחבה [ויש להאריך בזה, ועוד חזון למועד בעז"ה].

[ויש לבאר ענין זה בדרך הפנימיות:

מבואר בספרי חסידות (תורה אור כג, סע"א. לקוטי תורה עקב יד, סע"ב ואילך. ועוד), שזה שהי' למשה קושי בענין הדיבור הוא מצד מדרגתו הנעלית בביטול האלקות – שכינן שהי' "מלא" בתנועה של דביקות במקורו, כלפי מעלה, לא הי' אצלו מקום לענין הדיבור שתוכנו הוא שהאדם יורד כלפי מטה ומגלה נפשו בפני אחרים הפחותים ממנו [וע"ד כלי בגשמיות שכאשר הוא עסוק ב"בליעה", הרי זה סותר את ה"פליטה"

(ראה חולין קח, ב); "לא יכול לישפל להיות בבחינת ההמשכה והגילוי למטה, כי אם להיות קשור במקורו" (לקוטי תורה שם, ד).

ובזה גופא התעלה משה מחיל אל חיל, ולכן בפרשתנו טען רק "כבר פה וכבר לשון אנכי", שסוף סוף יכול הוא לדבר ולהשפיע ורק שזה ב"כבודת", ובהמשך הזמן הגיע לביטול נעלה עוד יותר, שנעשה כל כך "קשור במקורו" עד שאינו יכול לדבר כפי - "ערל שפתים".

ועל זה אמר לו הקב"ה, ש"אתה תדבר את כל אשר אנכי אצוך" - והיינו, שדוקא מצד התאחדותו המוחלטת עם מקורו הרי שהוא המתאים לדבר בפני פרעה (לא כמו אדם המדבר משלו, אלא) בשליח ה', "שכינה מדברת מתוך גרונו של משה".



פנינים

עיונים וביאורים קצרים

חדש כפשוטו או חדש ברשעותו?

ויקם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף

רב ושמואל, חד אמר חדש ממש וחד אמר שנתחדשו גזירותיו (א, ח. עירובין נג, א)

מצינו שבכו"כ מקומות שנחלקו רב ושמואל בפירושו הכתובים, יש לבאר שנחלקו אם יש לפרש את הכתובים לפי המשמעות הפשוטה, או לפי התוכן הכללי שבכתוב.

ולדוגמא, על הפסוק בנוגע ליוסף ואשת פוטיפר "ויבא הביתה לעשות מלאכתו" (וישב לט, יא) איתא בגמ' (סוטה לו, ב) "רב ושמואל, חד אמר לעשות מלאכתו ממש, וחד אמר לעשות צרכיו נכנס". ויש לבאר פלוגתתם, דשיטת "חד אמר" היא שיש לפרש "לעשות מלאכתו" כפשוטו - "לעשות מלאכתו ממש", אך "וחד אמר" סבירא ל' שמהמשך הכתוב "וואין איש מאנשי הבית שם בבית" משמע שבא הכתוב לבאר סוג המלאכה שבא יוסף לעשות, שהיא מלאכה כזו שכדי לעשותה דרוש ש"וואין איש מאנשי הבית שם בבית", וא"כ אין לפרש "מלאכתו" כפשוטו, כי לזה לא דרוש שלא יהיו אנשים בבית, ולכן מפרש ד"לעשות צרכיו נכנס".

וכן מצינו בעוד כו"כ פלוגתות ביניהם, שנחלקו באם יש לפרש הכתוב כפשוטו, או שיש לפרשו כפי המובן מהמשך הענין (ראה בארוכה במקור הדברים, שם הובאו עוד כו"כ דוגמאות).

ועפ"ז יש לומר, שכן הוא אף במחלוקת דידן, דאזלי לשיטתייהו:

"חד אמר", שבדרך כלל מפרש את הכתוב כפשוטו, מפרש גם "מלך חדש" כפשוטו, שפירושו "חדש ממש", אך "וחד אמר" סבירא ל' שאין לפרש כן, שהרי בתיבות אלו בא הכתוב ליישב מה שגזר המלך גזירות לאחרי

הטובה שעשה יוסף. אמנם, גם אם נפרש שהי' זה מלך חדש כפשוטו, עדיין לא יתיישב זה כל צורכו, שהרי ודאי גם מלך חדש שמע על מעשי יוסף שהציל את כל עמו בדור אחד לפני זה, וא"כ מצד תוכן הכתובים על כורחנינו עדיין נזדקק לחדש (בכל אופן שנפרש "מלך חדש") ד"אשר לא ידע את יוסף" אינו כפשוטו, אלא היינו ש"עשה עצמו כאילו לא ידע", ובוזה הודיע הכתוב גודל רשעתו.

ועל כן מסתבר יותר לפרש גם "מלך חדש" שבא הכתוב בתיבות אלו לפרש גודל רשעות המלך, שאף שהוא עצמו ניצול ע"י יוסף מ"מ "נתחדשו גזירותיו", שבוזה הוי רשעות טפי, ומתאים הדבר יותר לתוכן והמשך הכתובים ולענין שבא הכתוב לבאר כאן. וק"ל.

(צ"פ לקוטי שיהות חס"ו ע' 1 ואילך)

רשעות כלפי שמיא או כלפי ישראל?

ויקם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף

רב ושמואל, חד אמר חדש ממש וחד אמר שנתחדשו גזירותיו (א, ח. עירובין נג, א)

יש לפרש פלוגתת רב ושמואל, שלא נחלקו רק בפירוש תיבת "חדש", אלא יש כאן פלוגתא במהות רשעות פרעה. דהנה אם נאמר שהמלך ה' ה' חדש ממש, יוצא לפי זה שגדלה ביותר רשעות המלך כלפי עם ישראל, שגמל להם רעה תחת טובה שגמל לו יוסף, שהציל את כל עמו. אך אם ה' המלך "חדש ממש", יוצא שרשעותו כלפי ישראל לא הייתה גדולה כל כך.

לאידך, אם נאמר שהי' מלך "חדש ממש" יוצא לפי זה שגדלה ביותר רשעותו כלפי שמיא, שהרי, בשלמא אם הי' זה אותו מלך

פנינים

לדקדק בהוראת איסור והיתר, לכך סמכו על הוראותיו לעניני איסור והיתר" (רא"ש ב"ק פ"ד ס"ד). והנה, "איסורי" הוא ענינים שבין אדם לשמים, ו"ממונא" הוא מה שבין אדם לחבירו. ועפ"ז יש לבאר לבאר פלוגתת רב ושמואל כאן (ראה במקור הדברים שנתבאר ש"חד אמר" הוא רב, ו"יחד אמר" הוא שמואל), שרב ש"הי" רגיל כן, בהוראת איסור והיתר" פירש "חדש ממש", כי בזה גדלה רשעות פרעה "בין אדם לשמים", אך שמואל שהי" רגיל בהוראת דיני ממונות פירש "שנתחדשו גזירותיו", כי בזה גדלה רשעות פרעה בין אדם לחבירו.

(עי"פ לקוטי שיחות חט"ז עמ' 9 ואילך)

שכיבדו יעקב וקיבלו עליהם ישראל שליטתו, הי' לו, לפי דעתו, אמתלא לשלוט בישראל ולשעבדם כרצונו, כי סבור הי' שמשמים ניתנה לו רשות לנהוג שעבוד בישראל, אך אם נאמר ש"מלך חדש ממש" אין שום אמתלא בידו, שהרי לא קבלו עליהם ישראל מלכותו ושליטתו, וא"כ גדלה ביותר רשעתו כלפי שמיא.

נמצא, שאם נאמר "חדש ממש" - הי' רשעותו ביותר כלפי שמיא, אך אם "נתחדשו גזירותיו" הי' עיקר רשעותו כלפי ישראל.

והנה, איתא בגמ' שהלכתא "כרב באיסורי וכשמואל בדיני (בממונא)" (בכורות מט, ב, וש"נ), וביאר הרא"ש את הטעם לזה כי "שמואל הי' רגיל תמיד לפסוק דינין ולכך הי' מדקדק בהן ויורד לעומקן . . . וכן רב הי' רגיל

זינה של תורה

אתה אבינו, אתה בחרתנו

"בני בכורי ישראל" – אהבת השי"ת לבניו ישראל שגרמה ליציאת מצרים / מדוע
בגאולה העתידה יזכו כל ישראל ליגאל, שלא כביציאת מצרים? / אין קטיגור –
שבועטים באהבת ה' לישראל – נעשה סניגור / בחירת הקב"ה בישראל ומעלתה
על אהבת אב לבן / בגאולה העתידה אי אפשר לבעוט

**כאשר יצא משה ממדין למצרים, שם השי"ת דברים בפיו אל פרעה לצוותו לשלח
את ישראל:** "כה אמר ה', בני בכורי ישראל, ואומר אליך שלח את בני וגו'".

ובזה פירש וביאר הקב"ה את הסיבה והטעם לגאולת בני ישראל ממצרים אשר היא
להיותם בניו של מקום, ואב הרי אוהב את בנו אהבה עזה וחפץ בטובתו, ואהבה זו
וההתקשרות בין אבינו שבשמים לבניו היא שגרמה ליציאת מצרים.

"בני בכורי ישראל" – אהבת השי"ת לבניו ישראל שגרמה ליציאת מצרים

והנה, הגדרת הקשר שבין הקב"ה וישראל כקשר שבין אב לבן כביכול, יש בו ענין
נפלא:

הלא אהבת אב לבנו היא טבעית ועצמית, ואין סיבתה מעלות הבן או מעשיו, אלא אך ורק היותו בנו הוא הגורם והסיבה לאהבתו. ועל כן, אף אם יחטא הבן למאוד ויכעיס את אביו בהנהגתו אשר לא טובה, מכל מקום בפנימיותו נשאר האב אוהב את בנו אהבה רבה תמיד כל הימים, וללא שום שינוי.

וכמו כן הוא בקשר בין ישראל לאבינו שבשמים, שהוא כמו אהבת אב לבן כביכול, שאינה תוצאה ממעשי בני ישראל ומעלותיהם, אלא היא אהבה עצמית וטבעית, שאי אפשר להיות בה שינוי וחילוף, ואינה משתנית לפי מעשי בני ישראל, ו"בין כך ובין כך אתם קרוים בנים"², ולכן "להחליפם באומה אחרת איני יכול" – כמו שהאב אינו יכול לשנות ולהפחית באהבתו לבניו.

ואהבה זו היא שעמדה לנו בעת יציאת מצרים, שלא הביט השי"ת אל החטאים, ולא נתחשב הקב"ה במצבם הרוחני של בני ישראל, שהיו בתוכם כמה סוגים של רשעים כמובא בדברי רז"ל³, ואפילו עובדי עבודה זרה ר"ל היו ביניהם⁴, ובעת יציאת מצרים "פסל מיכה עובר עמהם"⁵, ומכל מקום התעלם הקב"ה מכל אלו והוציא ממצרים את בני ישראל, ורשעים אלו בכללם, להיותו אוהב את ישראל בניו באהבה עצמית ופנימית.

אך על פי המבואר, תעלה תמיהה רבתי מהמסופר במדרש⁶ על אודות "פושעים בישראל" ש"לא היו רוצים לצאת", ומתו בשלשת ימי אפילה שבמכת חושך ולא זכו לצאת ממצרים, וכי משום שלא רצו לצאת גרועים הם מעובדי עבודה זרה שגאלם השי"ת מאהבתו הנצחית לבניו?

ומשמע אשר אלו שלא רצו לצאת ממצרים, פגעו בעצם האהבה דאב לבנו שבין הקב"ה לישראל, ואשר לכן לא עמדה להם זכות זו ביציאת מצרים, וכפי אשר יתבאר לקמן.

מדוע בנאולה העתידה יזכו כל ישראל ליגאל, שלא כביציאת מצרים?

עוד יש לתמוה, ממה שמצינו שבנאולה העתידה לבוא במהרה בימינו, יגאלו כ"ו

(2) ראה קדושין לו, א (שו"ת הרשב"א ח"א סקצ"ד). רות רבה פתיחתא ג. וראה במדבר רבה פ"ב, טו. ועוד.

(3) ראה זהר ח"ב קע, ב. וראה שמות רבה פ"א, ל. תנחומא פרשתנו י. פרש"י ב, יד.

(4) זהר שם. מכילתא שמות יד, כח. ילקוט ראובני שמות יד, כז. שמות רבה פמ"ג, ח. תנחומא תשא יד.

(5) ראה סנהדרין קג, ב (ל"א של רש"י). תנחומא שם (עיין עין יוסף שם). שמות רבה פכ"ד, א. וש"נ.

(6) שמות רבה פי"ד, ג. וראה גם תנחומא וארא יד. פרש"י בא, י. כב. וראה מכילתא ריש פרשת בשלח.

ישראל לא יוצא מן הכלל, ואף לא יהודי אחד יותר בגלות. דעל מה שמבטיחה תורה⁷ "ושב ה' אלקיך את שבותך", מפרש רש"י שגאולה זו היא לכל אחד מבני ישראל בפרט, ד"אוחז בידי ממש איש איש . . . תלוקטו לאחד אחד בני ישראל", כי מכיון ש"סוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן"⁸, והבטחה זו כוללת את כל אחד מבני ישראל ש"בודאי סופו לעשות תשובה . . . כי לא ידח ממנו נידח"⁹, הרי נמצאו כל ישראל ראויים להיגאל.

ויתירה מזו, מצינו שלעתיד יגאלו גם אלו ששקועים בגלות לגמרי ואינם חפצים לצאת הימנה, שלא כביציאת מצרים שמתו אלו שלא רצו לצאת מהגלות, וכמפורש בכתוב¹⁰ "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים", ד"אובדים" ו"נידחים" הם אותם ששקעו בגלותם ואינם חפצים להיגאל כלל, ומכל מקום ילקטם השי"ת ויעוררם בתשובה עד אשר יבואו גם המה "להשתחוות לה' בהר הקדש בירושלים".

ויש להבין, במה נשתנתה גאולת מצרים מגאולה העתידה, אשר ביציאת מצרים מתו רבים מבני ישראל ולא נגאלו?

ויש לבאר החילוק בין הקשר שהיה בין קוב"ה לבני ישראל בעת יציאת מצרים, לבין אהבת השי"ת לבניו לאחר שניתנה תורה ובחר בהם לעם סגולה, אשר מזה נובע ההפרש בין גאולת מצרים לגאולה הקרובה לבוא במהרה בימינו.

אין קטיגור - שבועטים באהבת ה' לישראל - נעשה סניגור

אהבת השי"ת לבניו שמחמתה הוציא את בני מצרים, בכוחה לכסות ולהעלים על כל פשעי ישראל, אף החמורים ביותר ואף על עבודה זרה ר"ל, אך זאת אי אפשר לה שתציל ותגן על מי שאינו רוצה לצאת ממצרים.

כי, כאשר השי"ת מבטא אהבתו לישראל ורוצה להוציאם ממצרים, ומנגד עומד יהודי ומתנגד לביטוי אהבה זה ובוחר להיוותר בגלות, ומה גם שבוחר להישאר עבד במצרים - "עבד לעבדים", שהוא היפך המציאות של "בנים למקום" ו"בני בכורי", הרי הוא מנגד ובוועט באהבה העצמית שבין אב לבנו כביכול!

(7) דברים ל, ג.

(8) רמב"ם הל' תשובה פ"ד ה"ה.

(9) הל' ת"ת לאדמו"ר הזקן פ"ד ה"ג. תניא סוף פל"ט. וראה בארוכה באגרת המבארת ענין תחיית המתים מקיץ תש"ה, נדפסה באגרות קודש ח"ב עמ' סה ואילך. ובעוד מקומות.

(10) ישעי' כז, יג.

ועל פשע זה לא תכסה האהבה, כי "אין קטגור נעשה סניגור"¹¹, ואי אפשר לאהבת ה' להגן עליו ולהיעשות לו לסניגור – לגאלו ממצרים, בשעה אשר בה הוא חוטא ולה הוא מגד, ובעיטתו באהבה היא אשר מעוררת עליו את מידת הדין ונעשית לו לקטגור להשאירו במצרים. ועל כן מתו אותם מבני ישראל במכת חושך, כי רק אותם שנתרצו באהבה ורצו לצאת, נגאלו ויצאו ממצרים.

ומעתה יש להבין היטב מדוע לעתיד לבוא יגאלו גם אלו שאינם חפצים לצאת, ומנגדים לכאורה לאהבת ה' אליהם?

בחירת הקב"ה בישראל ומעלתה על אהבת אב לבן

בשעת מתן תורה נתחדש ענין עמוק ונעלה ביותר בקשר שבין השי"ת לבני ישראל, והוא ענין ה"בחירה" שבחר השי"ת בעמו, דאף שכבר נקראו בניו בשעת יציאת מצרים, הנה ניתוסף רובד עמוק ביותר בקשר זה – ענין ה"בחירה".

וכפי שאומרים בברכות קריאת שמע "ובנו בחרת מכל עם ולשון", ואיתא בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן¹² ד"כשאומר ובנו בחרת יזכור מתן תורה", שאז הייתה בחירת השי"ת בישראל עם קרובו.

והנה החידוש והיתרון בקשר בין קוב"ה ועם ישראל שניתוסף כאשר בחר השי"ת בעמו על היות ישראל בניים למקום מלפני זה, יובן על פי מהות ענין הבחירה¹³:

"בחירה" אמיתית היא שאדם בוחר בדבר מה בבחירה שאינה על פי שכל והעדפה טבעית, אלא כי כך בוחר וכך מחליט, וכפי שרואים שפעמים אדם מעדיף דבר מה שעל פי השכל היה לו להעדיף דבר אחר, וגם על פי מידותיו ונטיותיו הטבעיות היה לו לבחור בדבר אחר, ולפועל, דוחה הוא את כל הסיבות השכליות והרגשיות ובוחר במה שרוצה.

והטעם לזה הוא כי העדפה ובחירה זאת נובעת מעצם נפשו, כי מצד כוחות נפשו הרגילים דשכל ומידות האדם, הרי כל העדפה יש לה טעם וסיבה, ואילו "בחירה" היא שבוחר בדבר כי לזה נמשכת נפשו, בחירה שנעלית יותר מהעדפה שכלית ותכונות טבעיות, כי היא נובעת ממקום עמוק יותר בנפש האדם.

והדבר מתבטא גם בכך, שרצונו של האדם וחשקו לדבר שבוחר בו בחירה שלמעלה משכל, היא תשוּקה ומשיכה חזקה מאוד בתוקף גדול הרבה יותר מנטייתו לדבר שהעדיף

11 ראה בענין זה בביאור הגאון הרג"צ'ובי על "מודה רבי בכרת דיומא" – שאינו מתכפר על ידי יוה"כ משום שאין קטיגור נעשה סניגור, צפנת פננת הל' יבום פ"ד ה"כ בסופו

12 סי' ס', ס"ד. ומקורו בכתבי האריז"ל (שער הכוונות ענין כוונת יוצר. פ"ח שער קריאת שמע פ"ג), הובא במגן אברהם שם סק"ב.

13 ענין ה"בחירה" נתבאר במקומות רבים בתורת רבינו, ומהם: לקוטי שיחות ח"ד עמ' 1147. 1309. 1341. ח"י"ז עמ' 89 ואילך. ספר המאמרים מלוקט על סדר חדשי השנה ח"ג עמ' ע ואילך. ועוד.

בו מצד תכונותיו הטבעיים, ואי אפשר להזיזו מזה כלל בשום אופן, כי הקשר שלו לדבר נובע מעצם נפשו ממש, ולכן הוא מקושר לזה בקשר פנימי וחזק מאוד.

ועל דרך זה הוא כביכול בזה שבחר השי"ת בכני ישראל בעת מתן תורה, דגם קודם לכן הייתה אהבתו להם כאהבת האב את בניו, אלא שאהבה והעדפה זו היא כעין אהבה טבעית, דרך הוא טבע העולם שאב אוהב את בניו להיותם נמשכים הימנו, וגם ישראל המה בניס למקום ונשמותיהם "חלק אלוקה ממעל ממש" כמבואר בתניא¹⁴, ואם כן אהבתו של הקב"ה לבניו היא כעין אהבה הבאה מצד הטבע.

וזאת אשר הגדיל ה' לעשות ו"בנו בחרת מכל עם ולשון", שהוסיף ו"בחר" בעם ישראל בחירה שמצד עצמותו ית', בחירה שאינה תלויה בסיבה - אפילו לא בסיבה נעלית של אהבת האב את הבן - כי אם התקשרות עצמית ופנימית שלמעלה מכל סיבה וטעם, ובאה מעצמותו יתברך ממש.

בגאולה העתידה אי אפשר לבעוט

ובזה יובן ההפרש בין גאולת מצרים לגאולה העתידה, דביציאת מצרים היו מבני ישראל שנשארו בגלות, מה שאין כן בגאולה העתידה, כי זה שלא זכו כמה מישראל לצאת ממצרים היה מפני שהתנגדו לאהבת השי"ת אליהם שהוציאים ממצרים, כאמור לעיל. והטעם לזה שהיו יכולים להתנגד לאהבה זו הוא מפני שאף שקשר דאב ובן הוא קשר אמיץ וחזק מאוד מצד הטבע, הרי ישנו כח הבחירה, בחירה חופשית בין טוב לרע, שבו יכול היהודי להתנגד ח"ו אפילו לקשר נעלה זה, כמו שנתבאר לעיל שאדם יכול לבחור גם בדבר שהוא נגד טבעו, ועל כן אלו אשר בעטו באהבה נותרו במצרים.

אבל משעה שבחר השי"ת בכניו בעת מתן תורה, בחירה הנובעת מעצמותו ית', הרי פעלה בחירה זו גם בכני ישראל להיות מקושרים אליו ית' בעצם נשמתם, ומעתה אין יהודי יכול להתנגד להתקשרותו העמוקה עם הקב"ה, שהרי גם בדרגא הנעלית והעמוקה ביותר - שמשם נובע כח הבחירה - הוא מאוחד ומקושר אתו ית' בקשר אמיץ.

ועל כן בגאולה העתידה שהיא כבר לאחר מתן תורה, הרי לא ייותר שום יהודי בגלות, וגם אותם שהם "אובדים" ו"נדחים" ששקועים בגלות ומחוברים בה ואינם רוצים לצאת לגאולת עולם, הרי כשיעורר אצלם הקב"ה את מהותם הפנימית, יתגלה שגם המה רוצים לצאת ולהיגאל, והתנגדותם אינה אלא חיצונית מחמת שפנימיותם הייתה בהעלם והסתור.

וכאשר "סוף ישראל לעשות תשובה" שכל אחד מישראל עד האחרון שבהם מגלה את ההתקשרות העצמית אליו ית', הנה "מיד הם נגאלין" - ובעגלא דידן.

פנינים

דרוש ואגדה

שמצד מעלתו הפרטים של כל איש ישראל
חביב הוא לפני הקב"ה, שלכן קורא אותו
הקב"ה בשמו הפרטי, להודיע חיבתו.

(שי"פ לקופי שיחות חז" עמ' 6 ואילך)

"אני את נפשי הצלתי" - טענת פרעה!

על הפסוק "ויאמר אליהם מלך מצרים . .
לכו לסבלותיכם" (ה, ד) פירש רש"י "לכו
למלאכתכם שיש לכם לעשות בבתיכם, אבל
מלאכת שעבוד מצרים לא היתה על שבטו של
לוי". ומבאר הרמב"ן דמכיון ש"מנהג בכל עם
להיות להם חכמים מורי תורתם, לכן הניח להם
פרעה שבט לוי שהיו חכמיהם וזקניהם".

ועפ"ז נמצא, שכשאמר פרעה "לכו
לסבלותיכם" ולמלאכתם שהי' להם בבית
התכוון לומר שמוטב להם לעסוק בעצמם
בלימוד התורה ואין להם לנסות להוציא את בני
ישראל ממצרים.

אך זו היתה דעתו של פרעה, ומנגד,
משה ואהרן לא שמעו אליו, אלא המשיכו
בפעולותיהם להוציא את בני ישראל מארץ מצרים,
ואם היו מתמהמהים עוד רגע אחד היו בני
ישראל נשארים במצרים עד עכשיו (סי' האריז"ל
הגש"פ פ' מצה זו, ובכ"מ).

ומזה הוראה בעבודת האדם:

עלול אדם לחשוב, מה איכפת לי שישנם
יהודים שבמקום לעבוד את הבורא ית', עובדים
את פרעה הרשע ואינם מקיימים תומ"צ ר"ל,
הרי "אני את נפשי הצלתי", עוסק הנני בלימוד
התורה ביגיעה עצומה, ומה לי לעסוק בקירוב
עוד אחד מבני לחיי התורה והמצוות.

וע"ז באה ההוראה שסברא זו כבר העלה
"פרעה מלך מצרים", אך מלך מלכי המלכים
הקב"ה הורה למשה ואהרן לבלתי שמוע אליו,
כ"א לעשות כל שביכולתם לגאול את בני
ישראל ממצרים, להציל אותם מעבודת פרעה,
ולקרבם לעבודת השי"ת.

(שי"פ לקופי שיחות חז" עמ' 29 ואילך)

המשותף והמבריל בסינה לחיבה

ואלה שמות בני ישראל

אע"פ שמנאן בחייהן בשמותן, חזר ומנאן במיתתן,
להודיע חיבתן . . מכניסין במספר ובשמותם, שנאמר
המוציא במספר צבאם לכולם בשם יקרא
(א, א. רש"י)

לכאורה יש לשאול, הרי מספר בני ישראל
וגם קריאה בשמותיהם, מבטאים חיבתן של
ישראל, וכמו שרואים, שדברים שיקרים לליבו
של אדם וחשובים וחביבים אצלו, רוצה אדם
לדעת מספרם המדוייק. וכן אדם שאוהבים
ביותר, מזכירים שמו תמיד, ובוזה מבטאים
את האהבה והחיבה אליו. וא"כ, מדוע לא הי'
מספיק זה שספר ה' את ישראל, הרי בזה כבר
"הודיע חיבתן", ולמה הי' נצרך גם להזכיר
שמותיהם?

ויש לומר הביאור בזה:

מספר וקריאה בשם מורים על דברים שונים
זה מזה:

מספר מורה על הנקודה המשותפת בין
הדברים הנמנים. שהרי זה שסופרים דברים
שונים ביחד הוא מפני שיש בכל דברים אלו צד
השווה, והוא הגורם לזה שנכללים כל הדברים
ביחד במספר. וכמו שרואים, שדברים שאין
בהם צד השווה ונקודה משותפת לא סופרים
יחד. אך קריאה בשם מורה על הדבר שבו הוא
מובדק מהשני, שלכן אין להם אותו שם, אלא
כל דבר יש לו שם אחר ושונה מחבירו.

וזהו מה שחיבתם של ישראל "נודעה"
במספר ובקריאה בשם, כי חיבתם של ישראל,
שני ענינים יש בה:

מספר בני ישראל בא להודיע, שיש נקודה
משותפת לכל עם ישראל, היא נקודת היהדות,
השווה היא בכל ישראל, שמצד זה חביבים הם
לפני הקב"ה, וכולל את ישראל יחד בספירתו.
ומוסיף על זה הקריאה בשמותיהם, שכל אחד
מישראל יש לו מעלות מיוחדות בפני עצמו,

הידושי סוגיות

בהא דשם "אהי" אין בו דין קדושה כבשאר השמות

יקשה בהא דהב"י הסיק לגרום 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.

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 א-ל-אלקין אלקים אלקים אהי אשר אהי"³

(2) ועד"ז בירושלמי מגילה פ"א ה"ט. מס' סופרים רפ"ד. [באבות דר"ג פל"ג, ב: עשרה שמות של שבח נקרא הקב"ה . . אהי אשר אהי].

(3) כ"ה בשבועות שם ובמקומות שבהערה הקודמת*. 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.

* 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).



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, ג), "הנה אנכי בא אל בני ישראל ואמרתי להם אלקי אבותיכם שלחני אליכם ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם") - והוא הפעם היחיד בכל התורה כולה שמצינו שנקרא הקב"ה בשם זה.

בהם שם אהי"י⁵.

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 שנסמן על גליון השו"ע לענין גירסא זו שהוא מהטור (ובפרט באם גם ציון זה הוא מהב"י), מוכח שאף שהרב"י הוציא זה מהטור – ובטור שם מנה לה ביחד עם שאר השמות (ולא בהקדמה ד"יש גורסין" כבב"י) – 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.

ויש 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

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 אדנ"י וא-ל אלו-ה ואלה-ים ואלקי ושד-י 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 בוונציאה" 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 (שו"ת ח"ה, ללשונות הרמב"ם סי' אלף תז (לד)): "בדקנו בספרי הרב ז"ל כתיבת יד, ונמצא כתוב

(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 כת. וראה שם אות כט.

(8) כדמוכח גם מזה שכ"ה גירסת הרי"ף, הר"ח

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

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

ובאמת דכן משמע מהא דדרשו בברכות (ט, ב. ועד"ז בשמו"ר שם. הובא ברש"י עה"פ), בפירוש "אהי אשר אהי": "אל 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 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

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 (שמו"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' . . הוי' אהי אשר אהי אני נקרא לפי מעשי". ונוכל לפרש בדוחק¹⁰ ככוונת חז"ל בזה, דאין "אהי אשר אהי" שנוצר 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.

(טו): אינו במקרא רק במקום הזה. פרסם דלקמן הערה 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.

14) ועד"ז הוא לפי ב' ביאורים אחרונים שבאברבנאל פרשתנו כאן. ולכאורה כן משמע מתחלת דברי הכוזרי שם: וכאשר שאלו ואמר ואמר 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 ממשין) 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, אבארבנאל, עקידה ועוד) מה שהשיגו על המו"נ שם. ואכ"מ.

והרא"ש שבועות שם. וכ"ה לדעת הרס"ג ורב האי גאון (הובאו בס' האשכול הלי' ס"ט (ס"ז)).

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

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

11) פ"י מהרז"ו שם. וראה פ"י מת"כ שם. ולהעיר מרבינו בחיי כאן.

12) פ"י מהרז"ו שם. וראה גם ראב"ע כאן (פסוק

מספר הכתוב מה ש"הודיעהו יתברך הראיות אשר יתקיים בהם מציאותו אצל חכמיים", שזהו תוכן²¹ הענין ד"אהי אשר אהי"²².

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 ולאפוי 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 בברכות לא נעקר הכתוב מפשוטו (לומר ד"אהי אשר אהי" אינו מענה על השאלה ד"מה שמו" כפשוטה), ורק שהוסיפו על

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 יידעו אח"כ דאכן הוא שמו, לקבל ראיית משה שהי' (שלחו), אלא רק ביקש מהי' שיוכיח להם הימצאותו, "מפני שכל בני אדם אז לא 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 הי' בראיות מדע שיוכל לאמת אצל ישראל מציאותו, ולביאור זה אין הכוונה במה שאמר הקב"ה "אהי אשר אהי" לומר א' משמותיו²⁰, רק בזה

נמחקין. ומה שאומר ע"ז "שם" כוונתו שם התואר. וכמו ברפס"א שם "אמנם שאר השמות כדיין וצדיק וחנון 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 צפצפ"נ מהד"ת ב, ב.

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

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

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

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

18) פי' שם טוב למו"נ שם (ועד"ז הוא בפי' אפודי שם) - ע"פ המשך ל' הרמב"ם שם "ואמנם 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

זה עוד לדרוש רמז מזה על ענין אחר²³. האחרים²⁹.

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

ולבד 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"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, ובוזה הוא יותר אף משמות

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 כולו הוא בשנותו את המלה בעצמה המורה על המציאות בענין התואר כו' והושם השם הראשון והוא המתואר אהי, והשם השני אשר תארו בו אהי והוא

23 וכן יש לבאר בדברי הרמב"ן כפי דברי המדרש. וראה טור הארוך שם.

24 ראה פי' שם טוב שם.

25 וראה שם פס"א בביאור שם הוי'.

26 ולפי"ז צ"ל (ראה לעיל הערה 20) דלצדדין קתני, דמש"כ מלת "שם" על חסין וצור (ועד"ז בנוגע לדיין צדיק חנון ורחום) פי' תוארים; ועל אדני-אלקים כו' אהי - פי' 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 הארוך כאן. וראה מ"ש הרמב"ן כפי דברי הת"א (אבל בת"א שלפנינו אין גירסא זו). ולהעיר מל'

הכוזרי (שבהערה 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 פי' שם טוב שם. ולקמן בפנים.

30 ראה (ע"ד הקבלה והחסידות) בביאור 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.

* ובראב"ע שם דשניהם שמות העצם.

(ריש הל' 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 (כלשון המדרש: לפי מעשי אני נקרא): אדני-מלשון אדנות (מו"נ שם פס"א. ועד"ז בטוש"ע או"ח ס"ה), אתה אדון לכל בריתך (ב"ר פי"ז, ד), אלקים – "תקיף ואמיץ אשר לו היכולת בעליונים ובתחתונים" (שו"ע אדה"ז חאו"ח סוס"ה³⁶), או "תקיף בעל היכולת ובעל הכוחות כולם" (שו"ע או"ח שם)³⁷, ועד"ז בשאר השמות.

ואף שם שד-י שכתב עליו הרמב"ם (שם ספס"ג) דמקורו בתיבת "די", "והשייך בענין אשר, כמו "שכבר", ועניינו ענינו "אשר די", הכוונה בזה שהוא לא יצטרך במציאות מה שהמציא ולא בהתמידו לזולתו, אבל מציאותו יתעלה מספקת בו"³⁸ (היינו שאין הקב"ה זקוק לשום דבר אחר כדי שיוכל להמשיך ולקיים כל מה

בעצמו, וכאלו הוא הראה שהמתואר הוא התואר 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 המצאות 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

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 לרמזו שם קדוש שם העצם שם המפורש (ראה גם הדרן הנ"ל הערה 36). ואכ"מ.

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

37) וראה מו"נ שם רפ"ב. ח"ב פ"ו. ובפס"א שם כללו על שם דיין צדיקרחום וחנון (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.

32) בקאפח "מצוי שלא במציאות. . המצוי אשר הוא המצוי" (ועד"ז הוא השינוי בין העתקת תיבון וקאפח לעיל שפ פנ"ז). ותרגום זה נראה יותר, וע"ד לשון הרמב"ם בריש הל' יסודי התורה. וראה "הדרן" על הרמב"ם (קהת, ברוקלין תשמ"ה) הערה 30.

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

34) לא רק דהבריאה מוכיחה שישנו בורא.

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 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 החומר⁴²), ובוהו 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.

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 הלזו. 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

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 מזו 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"ו (ואד"י) לשאר שמות). ב) חילוקי מדריגות 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' וכו"ג (ראה דה"א כג, יג: ויבד"ה אהרן להקדישו קדש קדשים). משא"כ שם אהי" שקאי על אמיתית המציאות שאינו בסוג וגדר הנמצאים, גם לא דהאורות וגילויים - כפי שמתגלה בהשמות (ראה המשך תרס"ו (ע' תלב) וסה"מ תשי"א (ע' 39 ואילך)) דמ"ש הרמב"ם (הלי' יסוה"ת פ"א ה"ד) "הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמתו. . אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו" - שולל גם מציאות האור (כי רק העצמות הוא מחוייב המציאות

39) ולא כבחיגה (יב, א): שאמרתי לעולם די. ובפרדס (שער יט פ"א) ד"שם שד"ג מורה על שהוא שודד המערכות."

40 במהר"ל (גו"א עה"פ וגבורות ה' פכ"ה), כי שם אהי" מורה על שהוא יתבוך הוי"ו שמאתו מתקיים הכל כמו שנמשך מן העיקר קיום הכל, משא"כ שם הוי"ו מורה שהוא נבדל מכל הנמצאות ולא נתלה בשום נמצא כו'. ע"ש בפרטיות. אבל במו"נ פס"ג (וכן בהמקומות שבהערה 33) מפרש רק שקאי על עצמותו שהוא נמצא לא במציאות כנ"ל בפנים. וראה גם גבורות 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"."

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 בכיאר יותר בפ"ב שם ועסיס רמונים שם).

ועפ"י ש שם מובן החילוק בין שם אהי' לשם הוי' (שאינו נמחק) גם לפירוש הרמב"ם בשם המפורש (מ"ג שם פס"א).

ועצמי"ג והסברה רבה, כי: (1) הוי' נק' (גם) שם העצם (שעד"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"י (שעפ"ז מובנת בפשטות נחמת בני"י 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.

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 אופן מציאותו של האור הוא כאופן המציאות שבעולמות ולא כמו ענין אמיתת המצאו מה שהעצמות הוא אמיתת המציאות במציאות 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 שם* מה דשם בן ד' שהוא בת"ת אינו נהגה באותיותיו, ושם אהי' נהגה, כי "אם

* וראה מגיד מישירים שם ושאר מקומות שבהערה 30.



תורת היים

מכתבי עצות והדרכות בעבודת השי"ת
בחיי היום יום

מרה שחורה מזיקה למלחמת ה'

מחליש את ניהול המלחמה

תודה על תשובתו המיידית, אף שנכתבה עם הרבה מרה-שחורה בנוגע לבית הכנסת והמלחמה שמנהל, כדי שביהכנ"ס יתנהל כראוי [על-פי הלכה].

הנני מדגיש את ענין המרה-שחורה, שכן לפי מה ששמענו פעמים רבות מכ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, ורואים זאת גם במוחש, שכאשר הולכים למלחמה, אם עצובים ושקועים במרה שחורה, הרי זה גופא מחליש את ניהול המלחמה, אולם כשמחליטים ללכת לקיים את הוראת תורתנו הקדושה, שניתנה לנו מבורא העולם, עושים זאת בחיות אחרת לגמרי, וזה גופא מגדיל יותר את הסיכויים וממהר את הנצחון.

...כוונתי באמור לעיל היא [לא להוכיחו, אלא] לעורר יותר ולהביא לתוספת במעשה, ולהגדיל את הבטחון ואת השמחה אצל עוד יהודי, וידוע הפתגם החסידי, עבדו את ה' בשמחה, שאפילו בתשעה באב - יהפך במהרה ולששון ולשמחה - בביאת משיח צדקנו, צריכות התענית ואמירת הקינות להיות גם ברגש של שמחה בשעת מעשה, על כך שישנו האושר הגדול והאפשרות לקיים את ציווי מלך המלכים הקב"ה, וכפי שנפסק ברמב"ם סוף הלכות לולב, שהמונע עצמו משמחה, ראוי להפרע ממנו וכו' ומי שעושה זאת, עבודה גדולה היא כו' עיין שם.

בברכה - להתאזר בשמחה, ובהצלחה.

לנצל המרה שחורה ללימוד תורתנו הק'

עוד הפעם הנני לכתוב לו מה שכבר אמרתי לו כמה פעמים, אשר לחינם מרבה הוא במרה שחורה ומבזבז מעותיו, מנוחת נפשו וכפשוטו העצבים שלו, על חששות שאין להן יסוד.

ויהי רצון שבקרוב ממש ישקיע את תכונת נפשו זו בהתמדה בלימוד ולא רק בתורת הנגלה אלא גם בתורת החסידות ולאום מלאום יאמץ, בשיעבודו בהתמדה בתורה תתמעט המרה שחורה בעניניו. והשי"ת ישלח לו רפואה בקרוב, וגם המרה שחורה בכלל זה.

(אגרות קודש ח"ד אגרת תתי"ט)

'סגולה' לא לפעול - מרה שחורה

במענה על מכתבו, שבו נראה שעדיין לא פעלתי עליו רוממות הרוח, וכמדומה שכבר אמרתי לו כמה פעמים, שעפ"י המבואר בספרים - לאו דוקא בספרי חסידות - הנה אין לחדש סברות של מרה שחורה בעולם, שזהו סגולה שלא יבוא הדבר לידי פועל, ולא רק שאין לחדש בדבור - וע"ד המובא בדא"ח (כמדומה שנדפס בסוף סידור מאה שערים) שהרב המגיד כשהי' נופל לו סברא הי' אומרה בדבור כדי להמשיכה בעולם - אלא שאפילו במחשבה אין לחדש סברא כזו והטעם כנ"ל, והוא מובן ג"כ מפתגמי כ"ק נשיאינו רבותינו הקדושים שסיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר שהיו אומרים "חשוב טוב - יהי טוב" ("טראכט גוט וועט זיין גוט").

בטח נדמה לו שקשה במאד לפעול על כח המחשבה בהנ"ל, ובלית ברירה ילביש כח המחשבה במחשבה דתורה, ומהטוב ברוחניות יומשך גם-כן טוב בגשמיות.

והמורם מכל הנ"ל, אשר ככל מה שיתחזק בבטחוננו עד שיפעול גם על המחדו"מ שלו, הרי יתגשם הדבר במוחש יותר לפרנסה בהרחבה בגשמיות וגם ברוחניות.

(אגרות קודש ח"ו אגרת א'תשצ"ב)



להיות "מונח" לגמרי בשמיעת תורה



כ"ק מו"ח אדמו"ר סיפר, שביום השוק בליובאוויטש הי' הצמח צדק אומר מאמר חסידות (לכבוד האורחים שהגיעו להשתתף ב"יריד") לפני אור היום, לפני פתיחת ה"יריד".

פעם הי' הרשב"ץ [החסיד רבי שמואל בצלאץ

שעפטיץ, שהי' א' מגדולי חסידי הצמח צדק] נוכח בעת אמירת המאמר. בחדר דלֵק נר, והוא עמד בין הנר לֵבין השלחן שאצלו ישב הצמח צדק. כאשר הוא הבחין שה"צ"ץ ש"ו מגיע על שלחן הצמח צדק, חשב לזוז ממקומו, כדי שלא יחשיך, אך מיד חשב שמוטב שישאר במקומו, כי הרי הרבי, הצמח צדק, מעלה את כל הענינים שמונחים על שלחנו, ובמילא יעלה הרבי גם את ה"צ"ץ ש"ו.

לפתע, תוך כדי אמירת המאמר, אמר הצמח צדק: אור ניתן להעלות; חושך לא ניתן להעלות (ספר השיחות תרצ"ו ע' 4).

יש ללמוד מכללות סיפור זה בעבודת השי"ת:

כאשר שומעים דברי תורה צריכים להיות מונחים לגמרי בשמיעת הדברים, ולא לחשוב בשעת מעשה אודות ענינים אחרים.

אע"פ שהאדם חושב שמחשבתו אינה אלא לעצמו, הנה האמת היא, שישנם כאלו שמרגישים ו"שומעים" גם את המחשבות, כך, שהמחשבה שלו היא כמו דיבור. וכשם שבוודאי הי' מתבייש לדבר באמצע שמיעת דברי תורה, הנה כן הוא גם בנוגע למחשבה.

ואין הכוונה לשלול רק מחשבות של דברים בטלים, אלא אפילו ענינים שצריך לחשוב אודותם – כבסיפור הנ"ל, שמחשבתו של הרשב"ץ היתה בעניני עבודת השי"ת, שהרבי יעלה אותו כו' – הנה כיון שאינם שייכים ל"תורה" ששומע עתה, הרי הם "מחשבות זרות" – זרות לגבי הענין שבו עוסקים עתה – בעת אמירת דברי תורה, צריכים להיות מונחים לגמרי בשמיעת הדברים.

[יש להעיר, שההוראה הנ"ל הוא מכללות הסיפור, ועיין במקור הדברים, שם גם נתבאר פרטי הדברים בעומק ובאריכות].

(ניצח תורת מנחם חמ"ה עמ' 102 ואילך, וראה בזה עוד בלקו"ש ח"י עמ' 11-12 ובהע' 30)

הרבי החסידות

שיחות כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ מליובאוויטש
 זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע
 ואגרות קדשו בענייני עבודת השי"ת

בשביל מה חיים?

בדרך כלל שונים חיייו של יהודי מחיי אומות העולם, במיוחד בבני תורה הרי חיים הם חיי תורה. רבנו הזקן חידש שידעו בשביל מה חיים

לרגל כ"ד טבת הבע"ל, יומא דהילולא רבא דרבינו הגדול, כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע, בעל התניא והשלחן ערוך, הננו מביאים כאן כמה סיפורים ואמרות קודש שלו מתוך שיחות כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע

קפיצת הדרך אצל אדמו"ר הזקן

אצל רבנו הזקן שימש עגלון בשם שמחה, שהיה אומר לחסידים, ביניהם ר' משה ווילנקר ועוד, מה אתם יודעים? השוט שלי חכם יותר מכולכם...

הרבי האמצעי אמר, התפעלות הלב יכולים לראות אצל שמחה בעל העגלה...

בחיי רבנו הזקן שאלו חסידים את שמחה בעל העגלה, אם נסיעותיו עם רבנו הזקן הן על דרך נסיעותיו של הבעל שם טוב - כלומר בקפיצת הדרך - ומיאן שמחה לענות כלל. רק אחרי הסתלקות רבנו הזקן אמר שמחה לחסידים ששאלוהו שאלה זו: שוטים, מה אתם שואלים? זה היה אצלו בפשיטות. אך בחיי רבנו הזקן לא רצה לספר על כך.

(תרגום מספר השיחות ד'תש"כ עמ' 106 - ספר השיחות ב'ה"ק תש"כ עמ' קא)

עשיר באותיות התורה

אחד מחסידי רבנו הזקן היה ישוב'ניק, מכניס אורח גדול. היתה לו פרנסה בהרחבה

לקראת שבת

כט

והחשיבו אותו לישׁוב'ניק עשיר. הוא היה עוסק בגמילות חסדים, מלווה גמ"חים לתושבי הישובים, ונזהר מאד בתפילה בציבור שלש פעמים ביום.

בזקנותו מסר ר' אפרים את עסקי הכפר לבניו ולחתנו, והוא עצמו עבר עם אשתו לגור בליעפלי. את הכסף שלקח לעצמו חילק לצדקה, והוא ואשתו קיבלו על עצמם את השמשות באחד מבתי הכנסת שבליעפלי.

אמר רבנו הזקן לבנו הוד כ"ק אדמו"ר האמצעי:

"אפרים מליעפלי הוא עשיר גדול באותיות התורה, שכן מיום עמדו על דעתו חזר על חמשה חומשי תורה, תהלים ושיתא סדרי משנה בעל פה".

(תרגום מספר השיחות קי"ן הת"ש עמ' 134 - ספר השיחות בלח"ק שיהות הי"ת עמ' קלה)

בשביל מה חיים?

הוד כ"ק רבינו הזקן לימד חסידים, שמה שהם עושים יהי' ברצינות, שידעו מה שהם עושים. יכולים הרי לומר [איזה דבר] אולם זה יהיה רק בחיצוניות, אך זה צריך להיות בפנימיות.

הוד כ"ק רבינו הזקן חידש, שידעו בשביל מה חיים. חייו של יהודי שונים בדרך כלל מהחיים של אומות העולם, וביחוד בבני תורה הרי חיים הם תורה.

הוד כ"ק רבנו הזקן חידש, שידעו בשביל מה חיים.

(תרגום מספר השיחות התש"ד עמ' 6-105 - ספר השיחות בלח"ק התש"ד עמ' צד)

לשד השמן

הרב החסיד ר' זאב ווילנקר שאל פעם את אחיו הרב החסיד ר' משה ווילנקר, שהיה מבוגר ממנו בעשרים שנה: תמיד אתה חוזר בפני על התורות ששמעת מהרבי - הוד כ"ק רבנו הזקן - ספר נא לי פעם גם משהו על מופת מהרבי. ענה לו הרב החסיד ר' משה: אני נותן לך את לשד השמן ואילו אתה רוצה את צפרני הרגלים?! ...

(תרגום מספר השיחות התש"ד עמוד 59 - ספר השיחות בלח"ק התש"ד עמ' נד)

