

גליון תקו • ערש"ק פרשת שמות

• שנת העשרים •

לקראת שבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

"מלך חדש"? לשיטתיהו דרב ושמואל!

ה"רכוש גדול" – עונש למצרים או שכר השעבוד?

מהות וגדר מידת הביטחון

המחשבות מבלילות





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 מאיר יעקב זילברשטרום, הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב, הרב מנחם טייטלבוים,

הרב אברהם מן, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה

פתיחה

בעזרת.

הננו מתכבדים להגיש לפניכם את הקונטרס 'לקראת שבת' (גליון תתקף) היר"ל לפרשת שמות, ובו אוצר בלום בעניני הפרשה מתוך רבבות חידושים וביאורים שבתורת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקלה"ה נבנ"מ זי"ע.



מדור "מקרא אני דורש" בפתח הקובץ עוסק בשני הפירושים ב"ויקם מלך חדש" אם מדובר במלך חדש או במלך שנתחדשו גזירותיו, שבגמ' מצינו שנחלקו רב ושמואל בכו"כ כתובים מה פירושם, ויבאר שיש "לשיטתייהו" בכל הני פלוגתות ובכולן המחלוקת היא האם יש להעדיף פירוש התיבה הפרטית או התוכן הכללי שבא הכתוב לומר.

במדור "יינה של תורה" עוסק במהות מדת הבטחון, שלכאורה תמוה מאין היסוד שאכן הקב"ה ייטיב בעת צרה, הרי יתכן שאין האדם ראוי לנס, ויבאר גדר הבטחון שנצטוונו בו, ואשר הבטחון עצמו גורם לישועה. ועפ"י יבאר פרט בפרשנתו לגבי סיפור בריחת משה מפני פרעה.

מדור "חידושי סוגיות" עוסק בגדר ה"רכוש גדול" ויפלפל אם הוא עונש למצרים או תשלום שכר על עבודת ישראל, וידייק בלשונות חז"ל בענין זה.

בברכת שבתא טבא
מכון אור החסידות

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים כאופן שהופיעו במקורם, אלא עובדו מחדש ונערכו ע"י חברי המערכת, ולפעמים הושמט ריבוי השקו"ט והמקורות שהופיעו במקורם, ויש להיפך, אשר במקור הדברים מופיעים בקיצור וכאן הורחבו ונתבאר ע"פ המבואר במקומות אחרים בתורת רבינו. ופשוט שמעומק המושג וקוצר דעת העורכים יתכן שימצאו טעויות וכיו"ב, והם על אחריות המערכת בלבד, ושיגאות מי יבין.

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

תוכן ענינים

ב. מקרא אני דורש.....

"מלך חדש"? לשיטתייהו דרב ושמואל!

ביאור לשיטתייהו דרב ושמואל דחד סובר שיש לבאר לפי פירוש התיבות וחד סובר שיש לבאר לפי תוכן הענין - ב"ויקם מלך חדש", "מערת המכפלה", "יהי בימי אמרפל" ו"מהודו ועד כוש"

(ע"פ לקסי שידות חב"ד שוה"א לפרשת)

ג. פנינים.....

"את יעקב" או "יעקב ובניו"? ע"פ לקסי שידות חב"ד עמ' 4 ודע' 16

בין עקידת יצחק לקניית מערת המכפלה ע"פ לקסי שידות חב"ד עמ' 41 ואילך

ד. יינה של תורה.....

חשוב טוב ויהי טוב!

מדוע מספר הכתוב על יראת משה? מהו היסוד למידת הביטחון? כיצד יכול האדם להיות בטוח שיהי' טוב? ומדוע הוצרך משה לברוח למדין? מהות וגדר מידת הביטחון ופעולתה

(ע"פ לקסי שידות חב"ד עמ' 1 ואילך)

ה. פנינים.....

הירידה לגלות היא חלק מהנאולח ע"פ ספר השיחות השנ"ב עמ' 244 ואילך

גזירת היאור הרחנית ע"פ לקסי שידות חב"ד עמ' 111

ו. חידושי סוגיות.....

ה"רכוש גדול" רציאת מצרים - בגדר שכר שעבוד

יבאר הנפק"מ אם הוא בגדר עונש למצרים או שכר השעבוד דישראל / עפ"י יבאר החילוק בין דרשת הש"ס והמדרש בענין זה, ויתרן הקושיות על דרשה זו

(ע"פ לקסי שידות חב"ד שוה"א עמ' 2)

ז. תורת חיים.....

המחשבות מכללות?

ח. דרכי החסידות.....

התייסרות חסידות חב"ד

צוות העריכה וההגהה:

הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי, הרב מאיר יעקב זילברשטרן, הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטנוב, הרב מנחם טייטלבוים, הרב אברהם מן, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה

מכון 'אור החסידות', סניף ארץ הקודש ת.ד. 2033 כפר חב"ד,
Or Hachasidus - Head Office, 1469 President st. • 6084000
#BSMT, Brooklyn, NY 11213 - United States (718) 534 8673

להערות והארות:

טל' מערכת: 03-3745979 orhachasidut@gmail.com



מקרא אני הדרש

ביאורים בפשוטו של מקרא



"מלך חדש"? לשיטתייהו דרב ושמואל!

ביאור לשיטתייהו דרב ושמואל דחד סובר שיש לבאר לפי פירוש התיבות וחד סובר שיש לבאר לפי תוכן הענין – ב"ויקם מלך חדש", "מערת המכפלה", "ויהי בימי אמרפל" ו"מהורו ועד כוש"

בתחילת הסדרה מספר הכתוב – "ויקם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף" (א), ובפירוש רש"י מביא שנחלקו אמוראים בפירוש כתוב זה:

"ויקם מלך חדש – רב ושמואל: חד אמר – חדש ממש; וחד אמר – שנתחדשו גזירותיו".

ומקור מחלוקת זו – במס' עירובין (נג, א). ושם הובאה מחלוקת זו בהמשך לעוד מחלוקות של רב ושמואל בפירוש הכתובים – בספר בראשית:

(א) "מערת המכפלה" (חיי שרה כג, ט): "רב ושמואל. חד אמר – שני בתים זה לפניו מזה, וחד אמר – בית ועליי' על גביו. בשלמא למאן דאמר 'זה על גב זה' – היינו 'מכפלה', אלא למאן דאמר 'שני בתים זה לפניו מזה' – מאי 'מכפלה'? שכפולה בזוגות".

(ב) "ויהי בימי אמרפל" (לך יד, א): "רב ושמואל. חד אמר – 'נמרוד' שמו, ולמה נקרא שמו 'אמרפל'? שאמר והפיל לאברהם אבינו בתוך כבשן האש; וחד אמר – 'אמרפל' שמו, ולמה נקרא שמו 'נמרוד'? שהמריד את כל העולם כולו עליו במלכותו".

ויש לומר, שבשלוש מחלוקות אלו נקודה משותפת – רב ושמואל נחלקו "לשיטתי":

הראשון בכל מחלוקת, "חד אמר", תופס לעיקר את "פירוש המלות", הבנת התיבה שלפנינו בכתוב, גם אם לפ"ז נצטרך לדחוק בתוכן הענין; אולם השני בכל מחלוקת, "וחד אמר", מכריע לפרש לפי תוכן הענין, אף אם אין הפירוש מתיישב יפה בהתיבה עצמה. וכדלקמן בפרטיות – לפי סדר הכתובים.

ב. המחלוקת בענין "אמרפל" ו"נמרוד":

בפרשת נח מונה הכתוב את בני נח לשמותיהם, ובתוך הדברים מזכיר את נמרוד – "וכוש ילד את נמרוד, הוא החל להיות גבור בארץ. הוא ה' גבור ציד לפני ה'", על כן יאמר כנמרוד גבור ציד לפני ה'." ותהי ראשית ממלכתו בבל, וארץ ואכד וכלנה, בארץ שנער" (י, ח-ז).

ובכן, נזכר כאן ש"נמרוד" בן כוש ה' מלך בארץ שנער; אמנם בפרשת לך לך (יד, א), מסופר על מלחמת המלכים, והכתוב מתחיל שם: "ויהי בימי אמרפל מלך שנער". ומעתה

לקראת שבת

ה

מתעוררת הסתירה (וראה רא"ם וגו"א פ' לך שם) – בפ' נח נאמר ש"נמרוד" הוא שמלך בשנער, ואילו בפ' לך נזכר "אמרפל" בתור מלך שנער!

ובזה נחלקו רב ושמואל – כל אחד מיישב הסתירה לפי שיטתו:

"חד אמר" שראשית כל יש ללמוד התיבות **במשמען**, וכשהכתוב מספר לראשונה – בפ' נח – "וכוש ילד את נמרוד", הרי הכוונה בזה היא להודיע שמו העצמי של בנו של כוש, ואין להעמיס כאן טעם מיוחד (כשם שלא ניתן טעם מיוחד לשמו של "כוש" אביו, ולשאר השמות שנזכרו בבני נח).

וזהו שאומר: "נמרוד שמו"; אמנם כשמגיעים **לפעם השני** שנזכר "מלך שנער" – בפ' לך – ושם רואים ששמו הוא "אמרפל", אזי אין לנו ברירה ובהכרח לפרש ששם זה השני הוא שם נוסף, שם התואר שניתן לנמרוד משום "שאמר והפיל לאברהם אבינו בתוך כבשן האש".

אולם "וחד אמר" לומד בדיוק להיפך – ששמו העצמי הי' "אמרפל", כמו שכתוב בפ' לך, והשם "נמרוד" הוא השם הנוסף שניתן לו משום שהמריד את העולם כולו – משום שדוקא כך מתיישב יפה תוכן הענין:

כאשר הכתוב מזכיר את "נמרוד" – בפ' נח – הוא ממשיך ומספר מיד על מעשיו, שהוא הי' "גבור ציד לפני ה'", על כן יאמר כנמרוד גבור ציד לפני ה'; אולם כאשר הכתוב מזכיר את "אמרפל" – בפ' לך – הוא מזכירו באופן פתמי, מבלי להזכיר איזה ענין מיוחד במעשיו.

ולכן, מסתבר יותר שהשם "אמרפל" הוא השם העצמי שלו שאינו דורש טעם מיוחד, ודוקא השם "נמרוד" הוא השם שנוסף לו כתוצאה ממעשיו – כפי שמוכן מהתוכן ה**בפ' לך** של המשך הכתובים.

ג. המחלוקת בענין "מערת המכפלה":

"חד אמר" מדגיש את פירוש התיבות "מערת המכפלה", ולכן מפרש דהיינו שהיא **"כפול"ה בזוגות** – כלומר: אברהם אבינו ביקש מערה זו משום "שהיתה המערה באופן זה מחזיק ברחבה לקבור שם ארבע זוגות" (לשון הגור ארי' חיי שרה שם), והדבר מתיישב היטב בלשון "מכפלה" שמדגיש את היות **המערה עצמה "כפול"ה ומתאימה לקבורת "זוגות"**;

ומטעם זה לא רצה לפרש שהמערה היתה כפולה במשמעות של "בית ועלי" על גביו, כי לפ"ז הרי מדובר בשתי מערות נפרדות, שכל אחת מהן בגובה אחר, ואין שייכות מהותית ביניהן.

אמנם "וחד אמר" לשיטתו שמכריע לפי המשך ותוכן הכתובים, מעדיף לפרש כי המערה היתה "בית ועלי" על גביו – ולא ניחא לי' בהפירוש ש"כפולה בזוגות":

דברי אברהם נאמרו בנוסח של **בקשה ותחנונים** – "אם יש את נפשכם לקבור מתי מלפני, שמעוני ופגעו לי בעפרון בן צוחר ויתן לי את מערת המכפלה אשר לו". כלומר: אברהם עומד

מצטער על פטירת אשתו שרה, ומבקש שיסייעו בידו בעת צרתו למצוא לה קבר מתאים; ובכן, איך מתאים במצב כזה לדרוש ו"להתעקש" שרצונו דוקא ב"מערות המכפלה" המכילה שמונה קברים (ארבע זוגות)? ...!

ומכח קושי זה, בהכרח לומר – לשיטה זו – ש"המכפלה" אינו אלא סימן להמערה, שהי' בה ענין הכפל: "בית ועלי" על גביו, ותו לא.

ד. ומעתה יש לבאר גם המחלוקת בפרשתנו – בפירוש הכתוב "ויקם מלך חדש". ובהקדים:

לכאורה, כל הסיפור אודות "ויקם מלך חדש על מצרים" – מיותר; דמכיון שהמטרה בכתוב היא לספר אודות הגזירות של מלך מצרים על ישראל, הי' צריך להתחיל מיד ב"ויאמר אל עמו הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו הבה נתחכמה לו וגו'" – ולמאי נפק"מ אם הי' זה "מלך חדש" אם לאו?

אך הביאור בפשטות, שבאם הי' הכתוב מתחיל מיד לספר על הגזירה של מלך מצרים, היתה מתעוררת התמיהה: כיצד יתכן שפרעה יגזור גזירות על עם ישראל, בני משפחתו של יוסף, לאחר כל הטובות שיוסף גמל עמו ועם כל ארץ מצרים?! – ולכן מקדים ומספר: "ויקם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף", שלפי זה תתישב התמיהה האמורה.

ובזה הוא שנחלקו רב ושמואל – לשיטתם:

"חד אמר" שיש ללמוד התיבות כפשוטם – "ויקם מלך חדש על מצרים", קם מלך חדש ממש "אשר לא ידע את יוסף", ולכן יכול הי' לגזור גזירות על עם יוסף.

אולם בכללות תוכן וענין הכתובים – אין פירוש זה מחוור:

אפילו בהיותו מלך חדש הרי בוודאי שמע על מעשי יוסף, שהביאו הצלה לכל ארץ מצרים והיו בסך הכל בדור שלפניו; ועוד זאת, שמלך זה הרי אמר "אל עמו . . הבה נתחכמה לו" – ובוודאי שבין אנשי העם שאליהם דיבר היו כאלה שהיו נוכחים בעת מעשי יוסף וניצלו על ידו!

וזהו ש"וחד אמר" מפרש הכתוב באופן אחר:

לשיטתו, אין הסיפור אודות "ויקם מלך חדש" מאמר המוסגר [כדי להסביר כיצד יתכן שפרעה יגזור גזירות על ישראל, כמו שהוא לפי הפירוש הא'] – אלא פרט זה הוא חלק מסיפור הרשעות של פרעה:

כשם שתוכן המשך הכתוב הוא בסיפור מעשי הרעים של פרעה שהרע והיצר לישראל, כך גם פסוק זה מתחיל ומספר ברשעותו הרבה – שאף שהי' זה אותו המלך עצמו שיוסף גמל עמו טובות וכו', מכל מקום "נתחדשו גזירותיו", ועשה עצמו כאילו "לא ידע את יוסף".

ונמצא, שגם כאן רב ושמואל לשיטתם: הראשון מכריע לפי פירוש התיבות – "מלך חדש" כפשוטו, והשני מכריע לפי ההמשך והתוכן הכללי – ולכן הוא מפרש "שנתחדשו גזירותיו".

לי להתאונן על מיתת האבות, הרבה פעמים נגליתי אליהם בא-ל-שד-י ולא אמרו לי מה שמך, ואתה אמרת מה שמו מה אומר אליהם וכו', וכשביקש אברהם לקבור את שרה לא מצא קרקע עד שקנה בדמים מרובים, וכן ביצחק ערערו עליו על הבאות אשר חפר, וכן ביעקב ויקן את חלקת השדה לנטות אהלו, ולא הרהרו אחר מדותי, ואתה אמרת למה הרעותה."

וצריך ביאור החילוק בין שני הפירושים, שבפרשתנו הזכיר רש"י רק את אברהם, ובפרשת וארא גם את יצחק ויעקב. וגם באברהם גופא, בפרשתנו הביא דוגמא מעקדת יצחק, ובפ' וארא - מקבורת שרה (וכמו שהקשה בנחלת יעקב כאן).

ויש לומר:

בפרשתנו בא רש"י לפרש תשובת הקב"ה על טענת משה "למה הרעותה", שלא זו בלבד שהבטחת הקב"ה להציל את ישראל לא הועילה, אלא שהיא אף החמירה את מצב בני ישראל. ולכן הזכיר עקדת יצחק דוקא, שגם שם הבטחת הקב"ה "כי ביצחק יקרא לך זרע" גרמה להגדלת צערו של אברהם, שהרי אינו דומה צער אדם שאין לו בנים ר"ל לאדם שנולדו לו בנים ואח"כ נלקחו, ואעפ"כ לא הרהר אברהם אחר מדותיו של הקב"ה.

משא"כ דבריו של הקב"ה בפ' וארא (לפי דרשת "רבתינו") לא נאמרו בתשובה לטענת "למה הרעותה" בלבד, אלא הם תלונה על כללות הנהגתו של משה, החל מהשאלה "ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם". ולזה הביא כמה דוגמאות מכללות הנהגתם של האבות, שאף שהבטיח להם הקב"ה את הארץ הוצרכו לקנות קרקע בדמים מרובים וכו', ואעפ"כ לא הרהרו אחר מדותיו של הקב"ה (אף שבדוגמאות אלו לא מצינו שההבטחה עצמה החמירה את המצב).

"את יעקב" או "יעקב ובניו"?

ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה את יעקב איש וביתו באו (א, א)

מלשון הכתוב "את יעקב" משמע שהירידה למצרים נקראת בעיקר על שם יעקב, ובני ביתו טפלים אליו, אמנם בפ' ויגש (מו, ה) נאמר "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה יעקב ובניו", דמשמע שיעקב ובניו שווים בירידתם למצרים, וצ"ע בטעם השינוי.

ויש לומר הביאור בזה:

עיקר כוונת הכתוב בפסוקים אלו אינו לספר על עצם הירידה למצרים, כי אם כהקדמה לתיאור עוצם פרייתם ורבייתם של בני ישראל במצרים "ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד ותמלא הארץ אותם" (פרשתנו א, ז). וראה רשב"ם ריש פרשתנו. דעת זקנים פרשתנו א, ה). ולכן לשון הכתוב הוא "את יעקב", כי עיקר דבר זה ליעקב נאמר, והוא זה שהובטח ע"י הקב"ה "והי' זרעך כעפר הארץ ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה" (ויצא כח, יד), ונמצא שעיקר החידוש ד"פרו וישרצו" הוא שזרע יעקב נתרבה, ונתקיימה הבטחת "ופרצת גו".

משא"כ הכתוב בחומש בראשית קאי על עצם הירידה למצרים, ובזה אין חילוק בין יעקב לבניו.

בין עקידת יצחק לקניית מערת המכפלה

ויאמר ה' אל משה עתה תראה אשר אעשה לפרעה הרהרתי על מדותי, לא כאברהם שאמרתי לו כי ביצחק יקרא לך זרע, ואח"כ אמרתי לו העלול לעולה, ולא הרהר אחר מדותי (א, א. רש"י)

עד"ז פרש"י לקמן בתחילת פ' וארא (ו, ט): "רבתינו דרשוהו לענין של מעלה, שאמר משה למה הרעותה, אמר לו הקב"ה וכו', יש



ביאורים בעניני הפרשה על דרך ההסידות



חשוב טוב ויהי טוב!

מדוע מספר הכתוב על יראת משה? מהו היסוד למידת הביטחון? כיצד יכול האדם להיות בטוח שיהי טוב? ומדוע הוצרך משה לברוח למדין? מהות וגדר מידת הביטחון ופעולתה

כאשר ראה משה את דתן ואבירים ניצים, פנה משה אל המכה ותהה "למה תכה רעך"? אמנם, תוכחתו לא נתקבלה, אלא אדרבא, הוא התריס כנגד משה "ויאמר לו, הלהרגני אתה אומר כאשר הרגת את המצרי".

מששמע משה את הדברים, הנה "ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר". ואכן כך הי', שהדברים הגיעו לאזני פרעה, "ויבקש להרוג את משה, ויברח משה" (פרשתנו ב, יג-טו).

ולכאורה יש לתמוה על סיפור זה כפי שנכתב בפרשתנו:

למאי נפקא מינה פרט זה שמשה רבנו הי' ירא על פרסום הכאתו את המצרי, והלא יראה זו לא הביאתו לברוח ממצרים, והוא ברח מאוחר יותר, רק כאשר "וישמע פרעה", ואם כן די לכתוב שהדבר נודע לפרעה ומשום כך הי' משה צריך להימלט ממצרים?

להבנת הדבר, יש להקדים ולבאר בעניין מידת הבטחון בכלל, האם ראוי לאדם לירא מפני הרעה, ובפרט ממה שמצינו אודות משה רבנו עצמו.

כי הנה, דרשו חז"ל (בראשית רבה ריש פ"ו):

"שני בני אדם הבטיחין הקב"ה, ונתייראו, הבחור שבאבות והבחור שבנביאים. הבחור שבאבות זה יעקב . . ואמר לו הקב"ה והנה אנכי עמך, ובסוף נתיירא שנאמר ויירא יעקב. הבחור שבנביאים זה משה . . וא"ל הקב"ה כי אהי עמך, ולבסוף נתיירא ויאמר ה' אל משה אל תירא אותו, אינו אומר אל תירא אותו אלא למי שנתירא".

ואף שיש ממפרשי המדרש שדרשו את מוראם של יעקב ומשה לשבח, הנה חלק מהמפרשים דרשו הנהגה זו לשלילה, וכך כתב ביפה תואר (השלם) שם: "ואין ללמוד מהם, שהראוי שלא לירא", וצריך להיות "נכון לבו בטוח בה" (תהלים קיב, ז), וכן משמע גם מהמשך דברי המדרש שם ש"הנביא מקנתר את ישראל ואומר להם ותשכח ה' עושך . . ותפחד תמיד כל היום גו".

יש לעיין בדבר זה, מהו החסרון בכך שהאדם חושש ודואג, הלא קיים החשש שמא

יגרום החטא (ראה ברכות ד, א. רש"י וישלח לב, יא שזה ה' חששו של יעקב), ואדרבא, לכאורה יש בזה מעלה גדולה ביותר, שכל כך גדלה מידת הענווה שלו, עד שחושש תמיד שמא אין עבודתו שלימה ויש בו חטא, וממילא יש לו להתיירא שינוק?

מהו היסוד למידת הבטחון?

ובאמת, שאלה זו נוגעת לעצם חיוב הבטחון בה':

מובא בפסוקים רבים (הובאו כמה מהם בראשית חכמה שער האהבה פי"ב) החיוב לבטוח בה' תמיד, ורבנו יונה (שערי תשובה ש"ג, לב) כתב שהוא נכלל בציווי "כי תצא למלחמה . . לא תירא מהם" (שופטים כ, א) – "הוזהרנו בזה, שאם יראה האדם כי צרה קרובה תהי' ישועת ה' בלבבו ויבטח עליו".

והנה, עניין הבטחון, אינו רק האמונה שביכולת ה' להושיעו באופן שלא ינוק, אלא שבוטח בה' שכן יהי' בפועל, והדבר וודאי אצלו, עד כדי כך שהוא במנוחה גמורה ואינו דואג כלל.

וכן כתב בחובת הלבבות (שער הבטחון בתחילתו), ש"מהות הבטחון היא מנוחת נפש הבוטח, ושיהי' לבו סמוך על מי שבטח עליו, שיעשה הטוב והנכון לו בענין, אשר יבטח עליו".

והדברים צריכים ביאור, מהו היסוד לבטחון זה שיהי' לו רק טוב, והלא אפילו כשיש הבטחה מפורשת מהקב"ה, יתכן שלא תתקיים מפני החטא, ובמכל שכן כאשר אין הבטחה מפורשת, וחשש זה שיגרום החטא קיים אצל כל אחד ואחד, שהלא "אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (קהלת ז, כ), ואם כן, מהו היסוד לביטחון שיהי' רק טוב?

להיות במנוחה גמורה

לכאורה ה' אפשר לומר, שאין מהות הבטחון שיהי' רק מה שטוב בעיני האדם, אלא עניין הבטחון מיוסד על האמונה שהכל הוא מאת הבורא ית', וכאשר נמצא האדם בצרה ומיצר רח"ל, אין זה משום שלמיצר לו יש שליטה עליו באיזה אופן שהוא, אלא הכל הוא מן השמים בלבד.

וממילא, נמצא האדם במצב של מנוחה גמורה, וממה נפשך:

אם לא מגיעה לו שום רעה, הרי בוודאי הקב"ה יחלצנו מן הצרה, ואפילו כשבדרך הטבע אפסה התקווה, הרי מי יאמר לו ית' מה תעשה, וביכלתו לשדד את מערכות הטבע, וממילא הוא במנוחה גמורה כי וודאי יהי' טוב.

ואם אין הוא ראוי לחסד ומגיע לו עונש זה של הצרה שנמצא בה, עדיין הוא במנוחה גמורה, כי יודע בבירור שאין צרתו נובעת ממה שגרם לה בדרך הטבע, אלא אך ורק מהקב"ה לבדו, וממילא אין הוא ירא מהדבר הגשמי אלא רק מהקב"ה.

יתר על כן, הבוטח יודע שגם העונש היא טובה עבורו, שהרי עונשי התורה אינם נקמה אלא חסד מאת השי"ת לנקות ולזכך את החוטא מפגם העבירה וממילא אין מקום כלל ליראה ודאגה.

ולפי ביאור זה, צריכים לבאר שמה שכתבו שאין ללמוד מיעקב וממשה, הוא משום שהיו יראים מהמציק עצמו, וכמו יעקב שהי' ירא מעשו עצמו, ויראה זו מראה על חוסר בשלימות הבטחון בהשי"ת, שאין ברור שהכל הוא מאת השי"ת.

אמנם, הביאור האמור אינו מספיק, משום שעניין הבטחון בפשטות, אינו רק מנוחת נפשו של הבוטח, אלא שהוא בוטח בהשי"ת כפשוטו שיצילנו מצרתו ויהי' לו רק טוב.

ולפי המבואר למעלה, נמצא שבטחון מסוג זה שייך רק אצל מתי מעט, כי מי שחטא איזה שהוא חטא כבר אינו יכול להיות בטוח שהקב"ה יצילנו מצרתו, ורק מי שאין בו חטא ופגם כלל יכול להיות בטוח לגמרי שהקב"ה יושיענו, ומי הוא זה אשר יוכל לפסוק על עצמו שהוא נקי מכל רבב וראוי לו לבטוח בטחון כפשוטו שיהי' טוב.

ואם כן, הרי בטחון כפשוטו הוא רק אצל צדיקים גמורים, ורובם ככולם של בני ישראל יכולים רק להיות במנוחת הנפש שהכל מאיתו ית', אך לא בבטחון שהקב"ה יעשה עמהם רק טובה.

ודבר זה קשה להולמו, כי בפשטות מצוות הבטחון משמעה הוא שהאדם בטוח על השי"ת שיעשה עמו טוב ויושיענו מכל צרה ומצוקה.

ואכן, כך משמע גם בחובת הלבבות (שם פ"ב הסיכה הו'), שכתב "שיהי' מי שבטח עליו בתכלית הנדיבות והחסד למי שראוי לו, ולמי שאינו ראוי לו, ותהיה נדיבותו מתמדת וחסדו נמשך לא ייכרת ולא יפסק". וחזינן שמידת הבטחון כפשוטו היא גם למי "שאינו ראוי", שגם אליו יושפע חסד בתכלית הנדיבות.

והדרא קושיין לדוכתא, כיצד יכול האדם להיות בטוח שיהי' עמו רק טוב, עד שהוא רגוע ושלו, בשעה שידוע שחטא ופגם, ויתכן שהוא ראוי לעונש ואינו ראוי לטוב זה?

"טראכט גוט – וועט זיין גוט!"

ויש לומר בביאור הדבר, על יסוד דברי תשובת אדמו"ר בעל שו"ת "צמח צדק" מליובאוויטש לא' משואליו (הובא באגרות קודש אדמו"ר הרי"צ ח"ב עמ' תקלז):

אותו שואל ביקש לעורר רחמים רבים על חולה מסוכן ח"ו, וענהו רבנו הצמח צדק: "טראכט גוט – וועט זיין גוט", היינו "חשוב טוב, ויהי' טוב"!

ומשמע מדבריו, שעצם הבטחון והמחשבה שיהי' טוב, הא גופא גורם לכך שאכן יהי' טוב, והרפואה והישועה יבואו בפועל ממש, בטוב הנראה והנגלה.

ועל פי זה יש לבאר את גדר מידת הבטחון ופעולתה:

בפשטות, הרי עניין הבטחון אינה עבודה בפני עצמה, אלא היא תוצאה טבעית מהאמונה שהכל בידי שמים, והקב"ה רחום וחנון, וממילא משתלשל מזה גם הבטחון ומנוחת הנפש, כמבואר למעלה. אבל אם כן, הרי אין צריך בציווי מיוחד לבטחון בהשי"ת, אלא זוהי תוצאה טבעית מן האמונה.

ולכן נראה לומר, על יסוד דברי הצמח צדק, שמידת הבטחון היא עבודה בפני עצמה, שמהותה וגדרה הוא שהאדם יסמוך וישען על הקב"ה, עד שישליך כל גורלו ביד השם, כעניין שנאמר "השלך על ה' יהבך" (תהלים נה, כג), שאין לו שום משען בעולם בלעדו ית'.

ובעניין זה יש לפרש גם את דברי חובת הלבבות (שם הסיבה הו'): "שיהי' עניין הבוטח מסור בידו, ולא יוכל אדם להזיקו ולהועילו, ולא להטיב אליו ולא לדחות נזק מעליו וזולתו, כעבד האסור אשר הוא בבית הבור ברשות אדוניו". והיינו שעניין הבטחון היא ההישענות המוחלטת רק על השי"ת, בידיעה שאין זולתו מי שירע או יטיב לו, על דרך הישענות האסיר על אדוניו.

ומובן, שבבטחון באופן זה, אין נוגע כלל מהו המצב בדרך הטבע, וגם אם על פי דרכי הטבע נמנע שינצל, הרי הוא סומך על הקב"ה, שאינו מוגבל בחוקי הטבע ח"ו.

ובשעה שהאדם בוטח בהשי"ת בבטחון גמור זה, הרי עבודה זו גופא מביאה עליו את חסד ה'!

ואין זאת שמאמין שיקבל את חסד ה' בחינם, מצד גודל טובו וחסדו, גם כשאינו ראוי לו, שהרי אם כן בטל כל עניין שכר ועונש, אלא בטחון הוא עבודה ויגיעה בנפשו, והיא עצמה מביאה את חסדי השם הבאים כתוצאה מעבודת ויגיעת האדם לבטוח בה'.

כי על ידי שהאדם סומך באמת ובעומק נשמתו רק על הקב"ה לבדו, עד שאינו דואג כלל, הרי התעוררות זו גופא פועלת שהקב"ה מתנהג עמו באופן זה, שמטיב עמו גם אם לא ה' ראוי לכך בתחילה.

וזהו תוכן דברי הצמח צדק: "טראכט גוט – וועט זיין גוט", שאם יחשוב טוב, וישליך כל יהבו על השי"ת ויסמוך וישען רק על השי"ת בידיעה ששום דבר לא יועיל לו בלעדו ית', ומבלי לעשות חשבונות אם בדרך הטבע שייך להנצל או לא, הנה הא גופא יביא שיהי' טוב, כי מידה כנגד מידה ינהג עמו השי"ת באופן זה שיטיב עמו בלי חשבונות אם ה' ראוי לכך או לא.

ומעתה מובן מה נוגע לספר בפרשתנו ש"וירא משה", כי יראה זו מורה על חסרון במידת הבטחון, ואילו ה' בוטח לגמרי ומשליך יהבו על השי"ת באופן מוחלט, אזי לא ה' משתלשל המשך הדברים, אך מכיוון שירא, הנה גרם הדבר לכך ש"וישמע פרעה ויברח מפניו".

והנה, על יציאת מצרים נאמר "בזכות הבטחון נגאלו אבותינו ממצרים" (כד הקמח לרבנו בחיי ערך בטחון), וכן תהי' לנו בגאולה העתידה, ש"כדאי הן לגאולה בשכר הקיווי (עצמו) " (יל"ש תהלים רמז תשל), ובזכות הבטחון נזכה לגאולה עולם בעגלא דידן.

לא היתה רק להרוג את בני ישראל בגופם, כי אם גם להשמיד ר"ל במיתת רוחנית את אלו שיישארו לפליטה. וזהו "וכל הבת תחיון", היינו שדווקא הם, המצרים, יגדלו את הבנות ויחנכו אותן בדרכיהם.

ואדרבה - הגזירה על הבנות קשה יותר, כי קשה מיתה רוחנית יותר ממיתה גשמית (דרך חיים פ"א).

וענין זה מרומז גם בעיקר הגזירה - "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו":

מצינו שהנילוס הי' העבודה זרה של מצרים (ראה תנחומא וארא יג. שמו"ר פ"ט, ט. ועוד), והטעם לזה - מפני ש"אין ארץ מצרים שותה מי גשמים, אלא נילוס עולה ומשקה" את השדות (ראה רש"י ויגש מז, י), ולכן חשבו המצרים את הנילוס למקור חיותם. וטעותם היתה בזה שלא הבינו שאין הנילוס עולה ומשקה מעצמו ח"ו, כי אם הבורא ב"ה הוא הזן ומפרנס לכל, והנילוס הוא "כגרזן ביד החוצב בו", ואינו מקור לפרנסה מצד עצמו.

וזה הי' רצון פרעה הרשע - להטביע את ילדי ישראל בעבודה זרה זו, שיחשבו שהעולם הגשמי הוא מקור חיותם ומזונם, ויהיו שקועים תמיד בהתעסקות בדרכי הפרנסה ועניני עולם הזה.

הירידה לגלות היא חלק מהגאולה

ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה
על שם נאולה ישראל נזכרו כאן
(א, א. שמו"ר פ"א, ה)

לכאורה קשה: מה ענין גאולת ישראל לפסוק זה, שענינו הוא ירידתם של בני ישראל לגלות?

ויש לומר, שבזה רומז לנו המדרש שכל ענין הירידה לגלות הוא רק בחיצוניות, ואילו בפנימיות, הירידה אינה רק בשביע' העלי' הבאה לאחר מכן (בעת הגאולה), אלא היא עצמה נחשבת חלק מהגאולה, ולכן כבר בתחילת הירידה לגלות - "על שם גאולת ישראל נזכרו כאן".

גזירת היאור הרוחנית

כל הבן הילוד היארה תשליכו וכל הבת תחיון (א, כב)

לכאורה תמוה: מדוע הוסיף פרעה בגזירתו גם את התיבות "וכל הבת תחיון", והרי הגזירה היתה רק על הבנים, ולמה לו להזכיר את הבנות כלל?

ויש לומר ע"ד הרמז, שגם "כל הבת תחיון" חלק מהגזירה הוא, כי גזירת פרעה

ה'דושי סוגיות

עיון ופירוש בסוגיות הפרשה

ה"רכוש גדול" דיציאת מצרים – בגדר שכר שעבוד

יבאר הנפק"מ אם הוא בגדר עונש למצרים או שכר השעבוד לישראל / עפ"י יבאר החילוק בין דרשת הש"ס והמדרש בענין זה, ויתרן הקושיות על דרשה זו

והענין מספור הש"ס שנתנית הרכוש מישראל למצרים היה בגדר שכר לעבודתם במצרים בעבודת פרך (ועיי' בפרשת דרכים המובא להלן שנקט כן. וכ"ה בעיון יעקב ועוד לסנהדרין שם). אולם בכתוב מצינו דרכוש זה היה מגדר עונש למצרים ששעבדו את ישראל, "וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול". ולכאורה הם תרתי דסתרי, אלא שבאמת י"ל דתרווייהו איתנהו ביה, ואפ"ל בזה ב' אופנים – לחד גיסא איכא למימר שעיקר הדבר היה מדין עונש למצרים, ואילו גדר השכר אינו אלא הטעם על זה שהתשלום היה צריך להנתן לישראל דוקא, דזהו מחמת שהיו זכאים לזה ע"י שעבודם. אבל לאידך גיסא י"ל דה"רכוש גדול" נקבע מתחילתו לשכר לישראל על "ועבדום וענו אותם" שבריש הכתוב הנ"ל, ומה שזכר הדבר בהמשך ל"דן אנכי" לא בא אלא לומר שביחד עם שכר העבודה לישראל היה בזה גם עונש למצרים, שנלקח מהם רכוש גדול.

גרסינן בסנהדרין צא ע"א "שוב פעם אחת באו בני מצרים לדון עם ישראל לפני אלכסנדרוס מוקדון, אמרו לו הרי הוא אומר וה' נתן את חן העם בעיני מצרים וישאילום תנו לנו כסף וזהב שנטלתם ממנו, אמר גביהא בן פסיסא לחכמים תנו לי רשות ואלך ואדון עמהן לפני אלכסנדרוס, אם ינצחוני אמרו להם הדיוט שכנו נצחתם ואם אני אנצח אותם אמרו להם תורת משה רבינו נצחתכם, נתנו לו רשות והלך ודן עמהן, אמר להן מהיכן אתם מביאין ראיה, אמרו לו מן התורה, אמר להן אף אני לא אביא לכם ראיה אלא מן התורה שנאמר ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה תנו לנו שכר עבודה של שלשים ריבוא ששיעבדתם במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה, אמר להן אלכסנדרוס מוקדון החזירו לו תשובה, אמרו לו תנו לנו זמן שלשה ימים, נתן להם זמן בדקו ולא מצאו תשובה, מיד הניחו שדותיהן כשהן זרועות וכרמיהן כשהן נטועות וברחו ואותה שנה שביעית היתה".

ונפק"מ בין ב' אופנים אלו לגבי דרך

כו", וכי קיום ההבטחה מחוייב רק מחמת החשש שיפתח אברהם את פיו, הא בלאו הכי ודאי מוכרח הדבר מחמת שהובטח כן מן השמים, ולא איש א-ל ויחזק, ההוא אמר ולא יעשה ודבר ולא יקימנה, ואומר לא אחלל בריתי ומוצא שפתי לא אשנה.

והנה, כעין דברי חז"ל אלו איתא נמי בכרכות דף ט ע"א "דבר נא באזני העם וגו', אמרי דבי ר' ינאי אין נא אלא לשון בקשה. אמר ליה הקב"ה למשה בבקשה ממך לך ואמור להם לישראל בבקשה מכס שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב, שלא יאמר אותו צדיק (אברהם, רש"י) ועבדום וענו אותם קיים בהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם". ולדברי הגמרא דנאמרו הדברים על הכתוב "דבר נא באזני העם וישאלו גו'", נמצא דמירי רק לענין מה שנצטוו ישראל לשאול רכוש ממצרים, היינו דאין הדרשה כלל לענין עצם ההכרח דקיום ההבטחה מן השמים, רק הוא להטעים הא דנתבקשו ישראל בבקשה מיוחדת לשאול כלי כסף וכלי זהב ממצרים אף שלא חפצו בזה כלל באותה שעה (עיי"ש בגמ' משל לאדם שהיה חבוש בבית האסורים ואינו חפץ במאומה ובלבד שיצא רגע אחד קודם כו'), וזהו שתירצו שם דאף שלא חפצו בזה ישראל וביקשו להקדים יציאתם לזה – א"א למלא בקשתם כדי "שלא יאמר אותו צדיק כו". אבל על המדרש קשה כנ"ל דמשמע שהובא הדבר כסיבה לעצם קיום ההבטחה דרכוש גדול. ויל"ע טובא בשורש השינוי שבדבר בין המדרש לסוגיית הגמ'.

ולפי מה שנתבאר לעיל יתורצו דברי המדרש כפתור ופרח, דבאמת עצם ההבטחה ד"רכוש גדול" היתה יכולה להתקיים בלי ענין "ונתתי את חן העם גו'", דכיון שלא

קיום הדבר, דלדרך הראשונה שהעיקר בזה הוא העונש ליכא שום נפק"מ היאך יבוא לידי ישראל, דהעיקר הוא במה שנלקח הרכוש מן המצריים, ומה שבא הרכוש לישראל הוא ענין צדדי שאין נפק"מ באופן ביאתו לידם, אף בלי שיתנוהו המצרים מדעתם. וא"כ, אף באם היו נוטלים ישראל מידם ה"רכוש גדול" שלא ע"י שאילה, וכגון שהיו לוקחים אותו בשעת מכת חושך (עיי' שמו"ר פי"ד, ג. תנחומא בא. ג. מדרש לקח טוב בא י, כג. יא, ב), היה מתקיים המכוון ד"יצאו ברכוש גדול". משא"כ להדרך השנית דעיקרו שכר עבודתם – מוכרחת הנתינה שתהיה בדרך תשלום, וא"כ צריך שתהיה ניכרת כאן אף נתינה ממצרים, שמשלמים בזה שכר העבודה.

ובזה יש ליישב מה שהקשה בעל משנה למלך בספרו פרשת דרכים (דיוש מצרים, דיוש הה'), והוא על דברי חז"ל בשמו"ר פ"ג יא "ונתתי את חן העם – מה שאמרתי לאברהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, אני עתיד לעשות אתכם לחן בעיני מצרים כדי שישאילום וילכו מלאים, בכדי שלא יהא פתחון פה לאברהם אבינו לומר ועבדום וענו אותם קיים בהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם", והקשה הגאון הנ"ל, מה טעם סגנון הטענה הוא באופן הנשמע שהקיום ד"יצאו ברכוש גדול" נדרש רק מצד זה שהיה הקיום ד"ועבדום וענו אותם" ולא מצד עצמו, בעוד שלכאורה הטענה היא עצם מה שההבטחה ד"ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם, דזהו עיקר התרעומות – בלי כל קשר לזה שנתקיימה ההבטחה אחרת ד"ועבדום וענו אותם". ועוד יש להוסיף על דבריו ולהקשות, מהו שאמרו "בכדי שלא יהא פתחון פה לאברהם אבינו

דנתינת משכורת לעבודתם יש כאן, ועדיין נוכל לומר שאי"ז שכר עבודה כ"א נתינת מתנות סתם או שהוא ע"מ שלא יצאו ישראל ממצרים בעירום ובחוסר כל (ועיי' בספרי ורש"י ראה טו, טז דבביזת מצרים היה גדר הענקה דעבד היוצא לחירות, ועיי' לקו"ש חכ"ד ע' 78 ואילך). ולזה הוסיף הש"ס, דע"מ שיתקיים בשלימות הענין ד"ואחרי כן יצאו ברכוש גדול קיים בהם" (שיהיו ניכרים הדברים דשכר עבודה הוא זה), נצטוו העובדים בעצמם שיבקשו ויתבעו דמיהם ממצרים, שבוזה מוכיחים הדברים דתשלום זה הוא חוב שחייבים להם.

ודו"ק היטב ששינה הש"ס מן המדרש ונקט בלשון "ש"א יאמר אותו צדיק" ולא "פתחון פה", דהנה מליצת הלשון "פתחון פה" מורה דהפה מצ"ע סתום הוא ובא אחר ופותחו, וזה שייך בדברי המדרש דוקא לענין מה שישאל מצ"ע יקבלו השכר (ולא תתעורר כל טענה מצידם), ורק שהנהגת מצרים בזה תעורר ותפתח את הטענה, והוא מה שביאר המדרש כבר דאילו לא היו הדמים ניתנים מידי המצרים (ורק היו נלקחים מהם ע"י ישראל) היה "פתחון פה" לאברהם שנתנה דרושה כאן. משא"כ האופן שבא הש"ס לשלול (שהיה ניתן מידי המצרים מבלי שיתבעו ע"ז מישאל) כבר ליכא "פתחון פה". אלא שמצד שלימות הצדק והיושר דאברהם, עדיין יש מקום ל"אותו צדיק" לומר דישראל שחוו בעצמם קושי השעבוד והעינוי דמצרים ("ועבדום וענו") זכאים להשתלם ב"רכוש גדול" דוקא באופן שיהיה ניכר בזה דתשלום חוב יש כאן (שדוקא אז ישנו בשלימות "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול קיים בהם"), שדבר זה מתקיים ע"י "דבר נא באזני העם וישאלו גו'".

נתפרש בהבטחה זו בפירוש המכוון שבה, ואפשר לפרשה שהוא רק בגדר עונש למצרים ולא בגדר שכר לישראל, וא"כ יד המובטח על התחתונה ויכולה היתה להתקיים אף באופן שניכר בה בעיקר צד העונש למצרים ולא השכר והתגמול לישראל; אלא שאז היה מקום ל"פתחון פה לאברהם אבינו", אביהם של ישראל (ודו"ק שבמדרש דוקא נזכר בתואר זה משא"כ בש"ס שתוכן דבריו לענין אחר כדלהלן), היינו שמאהבתו אותם יתבע מן השמים להיות המכוון העיקרי דהרכוש גדול לטובת ישראל, שכר עבודתם, שדוקא אז יש להם "תנחומין" על גלותם המר במצרים (עיי' כלי יקר בא יא, ב). ובזה מתיישבת קושיית ה"משנה למלך" הנ"ל, אמאי ה"פתחון פה" דאברהם (ש"ואחרי כן כו' לא קיים בהם") כרוך הוא בההקדמה ד"ועבדום וענו אותם קיים בהם" – דהא הוא הוא היסוד לה"פתחון פה" הנ"ל שיהיה הרכוש גדול בגדר שכר, דכיון ש"ועבדום וענו אותם קיים בהם", שישאל חוו בעצמם קושי השעבוד והעינוי, לכך מחייב הדבר ש"ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" יהיה באופן ד"קיים בהם". ולמנוע טענה זו, עשו מן השמים שיבוא הרכוש גדול לידי ישראל ע"י נתינה ממצרים מתוך חן, ברצונם הטוב ובסבר פנים יפות – "ונתתי את חן העם גו'", שבוזה הודגש מה שהרכוש גדול כרוך בהא ד"ועבדום וענו אותם", כנ"ל.

ומעתה יש לבאר גם כוונת הש"ס להוסיף על הדרשה הנ"ל במניעת הטענה דאברהם, במה שהביא הדבר בשייכות להכתוב ד"דבר נא באזני העם וישאלו גו'". דהנה, אף באם היו מצרים נותנים לישראל כלי כסף וכלי זהב כו' ובסבר פנים יפות, מיהו עדיין מקום לומר שאין ניכרים הדברים

המחשבות

מכתבי עצת והדרכה בעבודת השי"ת בחיי היום יום

המחשבות מבלבלות?

לזמן יחזור עליהם בדבור או במחשבה ולכל לראש לכל האמור לעיל, ה"ה ההתבוננות בענין השגחה פרטיות ע"פ תורת הבעש"ט שהוא על כל או"א ועד לפרטי פרטיו בחייו, וההשגחה היא מהשי"ת שהוא עצם הטוב, ומטבע הטוב להיטיב, הרי ההתבוננות זו בודאי שתוצאותי, השמחה האמיתית ושליטת העצבות, וכמ"ש ה' לי לא אירא, והרי מבוארים ענינים אלו גם בספר תניא בכ"מ - כמסומן במפתח ענינים שבתניא הוצאת קה"ת.

(אנרות קודש ח"ח ע"ב צה)

מקור ההגזמה ממצב המחשבות זרות

במענה למכתבו, בו כותב אשר מחשבות מבלבלות אותו וכו' וכו'.

וכבר כתבתי כמה פעמים לכמה מאנ"ש, אף שדבר פשוט וידוע הוא שהגזמת בלבול דמחשבות זרות - גם זה מפיתויי היצה"ר המשתדל בכל האופנים והתחבולות לבלבל את האדם מעבודת השי"ת בשמחה ובטוב לבב, שמוזה מובן שכל שלא יגזימו בדבר ולא עוד אלא גם על ידי היסח הדעת (ולא בדרך מלחמה עם המחשבות הזרות), ילך המצב הלוך והשתפר, אלא כיון שהמחשבה משוטטת תמיד (כמבואר גם במאמרי דחג הפסח מנ"י אולינן שלכן נקראת המחשבה בשם נהר) הנה הדחי' היא ע"י מחשבה בענין אחר, ומובן שכשהענין יהי' בתורה ומצותי הרי מעט אור דוחה הרבה חשך ועאכו"כ הרבה אור.

מהענינים והסגולות למהר ביטול בלבול הנ"ל הוא הלימוד מבפנים לימוד תורה בטהרה, נתינה לצדקה לפני תפלת הבקר בימות החול, וכיון שכפי מכתבו ראה הטבה בשאר עניניו הרי גם זה צריך להוכיח לו ברור שגם בענין המחשבות זרות הוטב אלא שה"צד שכנגד" [=היצר הרע] מסתיר הטבה זו וכו'.

בברכה לבשו"ט בכל האמור.

(אנרות קודש חס"י ע"ב פ-פא)

לאן מובילות מחשבות על עצמו?

...ומה שכותב במכתבו ע"ד מצב רוחו - כבר מילתו אמורה, ובביאור, בתניא קדישא פכ"ו כ"ז ואילך. והרי רואה במוחש, אשר מחשבותיו ע"ד עצמו מביאות אותו לביטול תורה ולקס"ד מופרך שיעזוב את הישיבה, שמוזה ברור אשר מהיצה"ר באות מחשבות אלו, אשר כל ענינו להלחם נגד אשרו של האדם הרוחני והגשמי בהסברות שאין להם יסוד בשכל הבריא, וכל מציאותן הוא כי מנסה הוי' אתכם וגו', וכשמתאמץ ועומד בנסיון - רואה גם האדם עצמו איך שבטלה כל מציאותן המדומה.

- ויסיח דעתו מכל מחשבות אלו - (מבלי להכנס אפילו בשקו"ט עד"ז, כ"א ע"י מח' אור, שאפילו מעט אור דוחה הרבה חושך) - ויבקש את הר"מ ור"י שלו לסדר לימודיו כדבעי וכהוראתם יעשה, והשי"ת יצליחו.

(אנרות קודש ח"ב ע"ב סח)

היסח הדעת!

במענה למכתבו . . בו כותב אודות מצב רוחו ומצב בריאותו אשר נופלות מחשבות מבלבלות וכו'.

ידוע העצה היעוצה בכגון דא, היסח הדעת, ומובן שהיסח הדעת אין ענינו ללחום נגד מחשבות אלו, כי עצם המלחמה באיזה ענין, ה"ז היפך מהיסח הדעת בהענין, כ"א שלא לשים לב כלל להמחשבות, וכיון שכח המחשבה משוטטת תמיד, הרי היסח הדעת מאיזה מחשבה שתהי' ה"ז ע"י מחשבה בענין אחר שלא מסוג זה כלל, ומה טוב בענין של תורה, שאז מתקיים בזה, שמעט אור דוחה הרבה חשך ועאכו"כ הרבה אור.

ע"פ המבואר בכ"מ (לקוטי תורה לרבנו הזקן ויקרא ל, ד. נב, ד). ועוד) שדברים החקוקים במוח הזכרון ה"ה בתמידית באדם ולא עוד אלא שמשפיעים על האדם, אף כי בדרך מקיף, מהנכון שידע בע"פ איזה פרקים משניות ועכ"פ פרק אחד תניא, ומזמן



התייסדות חסידות חב"ד

ויפרש לפנייהם את שיטתו בעבודת הלב הבאה ע"פ השגת השכל, ויסביר להם אופני
ראי' מוחשית בהשגחה פרטית

בשנת תקכ"ה נתחדשה אצלו שיטתו היא תורת החב"ד

חסידות חב"ד מונה את שנת הולדתה משנת תקכ"ה.

בשנת תק"כ בהיות הוד כ"ק רבינו הנקרא בשם אדמו"ר הזקן בן שש עשרה שנה הנה
כבר עלה בדעתו הקדושה לחבר ספר בהכרת מי שאמר והי' העולם ולהורות דרכי עבודה
בעבודת הבורא ית'.

כעבור שנה משבתו בבית חותנו הרי"ל [ר' יהודה לייב סגל מוויטעבסק. המו"ל] רכז
סביבו קבוצה קטנה של חמשה אברכים ללמוד ספרי מוסר וקבלה וכשנתיים החזיק את
הקבוצה הלזו עד אשר אחד מזקני הגאונים הגאון ר' נפתלי צבי חרה אפו באחד מחברי
הקבוצה לאמר כי עוד מעט ויתחילו להשתמש בהשבעת שמות וכו', ויתועדו גאוני העיר
ויחליטו להטיל אסור ללמוד קבלה בחברותא.

שלוש שנים עברו מאז נתפרדה הקבוצה ושוב התרכזה קבוצת אברכים מופלגי תורה
בעלי כשרונות מצויינים ויקבעו להם שיעורי לימוד בספרי מוסר ודרכי הנהגה בפרישות
סיגופים והתבודדות.

ובבואם להוד כ"ק אדמו"ר הזקן לבקשו להשתתף עמיהם ולהיות להם למורה דרך
בדרכי העבודה בעבודת הבורא ית' מיאן לקבל הצעתם באמרו שמנגד הוא לשיטתם בענין
הפרישות וההתבודדות, ויפרש לפנייהם את שיטתו בעבודת הלב הבאה ע"פ השגת השכל,
ויסביר להם אופני ראי' מוחשית בהשגחה פרטית.

ובהיות כ"ק אדמו"ר הזקן במעזריטש בשנת תקכ"ד נתעשרה שיטתו ברזי תורה ודרכי
העבודה במדות תרומיות, וכשחזר לביתו הנה בשנת תקכ"ה נתחדשה אצלו שיטתו היא
תורת החב"ד.

שתי נקודות בתורת החסידות

חסידות חב"ד – חכמה בינה דעת (שלשה מושגים מיוחדים באופנים שונים בכח השכל הרוחני) היא תורה שלמה ערוכה במדעים שכלים ומסודרת בהבנות מוחשים ומעוטרת בפעולות ומעשים (אשר זה [המעשה] מאמת שכלו), בסור מרע ועשה טוב בשלשת לבושי הנפש (בכחות הנפש יש כחות חושים ולבושים), מחשבה דיבור ומעשה.

שם תורה הוא שם התואר להוראה במדע ובחכמה ודרכי הנהגה בכל מקצעות החיים, מיום היות האדם על הארץ, עד יומו האחרון, תעודתו בחיים, וחובותיו לאלקים, לדתו ולתורתו לבני ביתו לעמו לחבריו ולהעולם.

התורה מראה לדעת בשכלים מדעת וסברות מוחשיות בטעמים ונימוקים מה שצריכים לעשות וטעמי הדבר הנעשה ואופן המעשה בכל פרטיו ודקדוקיו.

תורת החסידות גם היא כלולה משתי נקודות והם מדע ופועל הנקראים בלשון החסידות השכלה ועבודה.

השכלה הוא תואר כללי למדע המתחלק לשלשה ענפי מדע, חכמה בינה דעת, כלומר כל ענין וענין מדעי יש בו שלשה אלה, חכמה היא נקודת ההמצאה של המדע ההוא, בינה היא הבנת נקודת ההמצאה להסבירה במופתי דוגמא ומשל, ודעת היא ההעמקה וההסתכלות בקשר הנקודה וההבנה (כל אחת משלשה חב"ד כלולה מחב"ד המשלימים) ואמיתות (כי ישנן סיבות שיהי' מדע מחוכם ובלתי אמיתי).

(משימת כ"ק אדמו"ר הרי"ף ז"ע, נדפסה בבמאן חב"ד גליץ 19-20 (38-39), ע' 35. המשך הרשימה בשבוע הבא בע"ה)

