

גליון תתס + ערש"ק פרשת שמות

לקראת שבוע

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

”בהייהן ובמיתתן” – שמותם או מגנם?

מדוע לא הי' משה בגדר ”חבוש”?

בגדר חיוב הבטחון

מעלת זקני החסידים





מכון אור החסידות Or Hachasidus

סניף ארץ הקודש	Head Office
ת.ד. 2033	1469 President St. #BSMT
כפר חב"ד 6084000	Brooklyn, NY 11213
03-738-3734	United States
Likras@likras.org	(718) 534-8673

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

לקראת שבת

...[שאל אחד אם היו כן מצד מעלת נשמתם, או מצד עבודה. והשיב:]

נשמות כאלו היו כבר בעבר, אבל זהו שהיו דור דעה. גם אלו שלא היו חסידים היו מדותיהם באופן אחר. וחסידים היו דור דעה. כל עניני סור מרע ועשה טוב היו נעשים בפשיטות, ובכלל בענינים גשמיים הנה כנזכר בדרושי עת"ר [ספר המאמרים עת"ר ע' ס] שחסידים הקודמים עשו הסכם בנפשם שכל דבר המותר, אך יש לו איזה רצון וחמדת הלב לזה, לא יעשה זאת כו'. וכאשר יש מסביב כאלו שני קירות, של סור מרע ועשה טוב, הם היו בכזו דרגא.

(תרגום מספר השיחות תרצ"ו ע' 2 ואילך)

היו מאושרים כשזקני החסידים התענינו בהם

בשנות חינוכי ראיתי את בני ונכדי החסידים האמיתיים שהיו מאושרים ושבעי רצון כשזקני החסידים התענינו בהם.

המחונכים חשו בטוב, ולפעמים גם באושר, בקירובו הפנימי של חסיד קשיש.

מבלי להבדיל אם היה זה אימרת קירוב של החסיד הקשיש או אימרת-”ירגוזן”, היה הדבר גורם למחונך החסידי שביעות רצון גדולה, בידעו שעל ידי כך הוא נעשה מוכשר יותר ויותר להיות כלי-מקבל בפנימיות של החינוך החב”די־חסידי.

כל סיפור עורר במחונכים רושם מיוחד, והשפיע על לימודם ועל כשרונות הנהגתם.

בחינוך־הנהגה כזה גדל הילד החסידי בשנות נעוריו וכך עלה מדרגא לדרגא עד להיותו אב משפחה ומקים משפחה חב”דית־חסידית.

כל אב או סבא חב”די־חסידי הקדיש את שימת הלב הגדולה ביותר לחינוך ילדיו הצעירים שהתחתנו, שישמרו על מנהגי חסידי חב”ד כמנהג הוריהם.

בשנות נעורי שמעתי מזקני החסידים מה ששמעו בשנות נעוריהם אצל המלמדים שלהם, שזקני החסידים הם ה”מיילדות” של החסידים, המגדלים את המחונכים כפי שחינכו וגידלו אותם.

חסיד קשיש חש בחוב קדוש לשקוע בטובת החינוך של אברך לגדלו ולחנכו בדרכי החסידות, גם בידיעה והשגה, שיעלה בעליה מן הקל אל הכבד, וגם בעניני עבודה בתיקון המדות שיהיה בסדר מסודר.

מחנך חב”די־חסידי היה קודם כל מניח כל כוחו על המחונך, לכבד ולטאטא את הרפש, הטיט והאבק היבש, ולאחר מכן לרחוץ במים חמים ולנקר בסכין ולשרש את הבלוע, את ההנהגות המורששות בעומק, הבאות מהצרעת הממארת המרה והחשוכה הנקראת ”אני” [רגש ה”ישות”].

(תרגום מלקוטי דיבורים חלק ג-ד עמ' תקד, א ואילך - לקוטי דיבורים המתורגם עמ' 704 ואילך)

פתח דבר

בעזהי”ת.

לקראת שבת קודש פרשת שמות, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי', את קונטרס **‘לקראת שבת’** (גליין תתס), והוא אוצר בלום בעניני הפרשה מתוך רבבות חידושים וביאורים שבתורת נשיא ישראל ומנהיגו, כ”ק אדמו”ר מליובאוויטש זצוקללה”ה נבג”מ זי”ע.

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים כאופן אמירתם, ואף עובדו מחדש ונערכו ע”י חברי המערכת, ולפעמים בעת העיבוד הושמט ריבוי השקו”ט בפרטי הענינים והרחבתם עם המקורות כפי שהם מופיעים במקורם [ובפרט, במדור ”חידושי סוגיות”, שמופיעים כאן רק עיקרי הדברים], ויש להיפך, אשר הביאורים נאמרו 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 בתוכן הענינים), וימצא טוב, ויוכל לעמוד בעצמו על אמיתת הדברים.

◊ ◊ ◊

ויהי”ר שנוכח לקיום היעוד ”כי מלאה הארץ דעה את ה’”, ונוכח לשמוע תורה חדשה, תורה חדשה מאתי תצא, במהרה בימינו ותיכף ומיד ממש.

בברכת שכתא טבא

מכון אור החסידות

תוכן ענינים

מקרא אני דודש..... **ב**

”מנאן בחייהן ובמיתתן” – שמותם או מנינם?

מה קשה לרש”י - הזכרת מנין ”שבעים נפש” או הזכרת שמות בני ישראל ? / משבעים נפש ל”ויעצמו במאוד מאוד” / ביאור הזכרת מנין בני ישראל ושמות השבטים בתחילת פרשתנו

(ע”פ לקוטי שיחות חלקו עמ' 1 ואילך)

פנינים ... **עיונים** וביאורים קצרים **ה**

בתי כהונה – ממשה או מאהרן? (ע”פ לקוטי שיחות חב”א עמ' 2 הערה 16)

מדוע רכב משה על החמור שחבש אברהם לעקידת יצחק? (ע”פ לקוטי שיחות חל”א ע' 15 ואילך)

יינה של תודה..... **ו**

”שמות” – הכוחות המיוחדים בגלות

מדוע נקראת פרשת הגלות בשם ”שמות” המורה על מעלת בני ישראל ? / ”שם” הוא דבר חיצוני או חיות האדם? / מהי הסגולה לעורר אדם מעלפנו?

(ע”פ לקוטי שיחות חפ”ז עמ' 34 ואילך, חפ”ז עמ' 301 ואילך)

פנינים ... **דדוש** ואגדה **ט**

מדוע לא הי' משה בגדר ”חבוש”? (ע”פ לקוטי שיחות חז” עמ' 33)

ביטול גזירת ”כל הבן חילוד היאורה תשליכוהו” (ע”פ לקוטי שיחות חפ”ז עמ' 13 ואילך)

חידושי סוגיות **י**

בגדר חיוב הבטחון

יפלפל בסוגיות הש”ס בברכות גבי היראה שמא יגרום החטא וגבי שלילת הפחד מפני הצרות, ובפלוגתת המפרשים אם יראת משה ויעקב נזכרה למעליותא או לאו / יסיק ע”פ דברי חובת הלבבות דחיוב הבטחון הוא גם למי שאינו ראוי לו, ויבאר יסוד חדש בהגדרת ענין הבטחון

(ע”פ לקוטי שיחות חל”ז עמ' 1 ואילך)

תורת חיים **יד**

תחושת הנאווה – סימן לחולי

דרכי החסידות..... **טז**

מעלת זקני החסידים



“מנאן בחייהן ובמיתתן” – שמותם או מנינם?

מה קשה לרש"י – הזכרת מנין “שבעים נפש” או הזכרת שמות בני ישראל? / משבעים נפש ל”ועצמו במאור מאור” / ביאור הזכרת מנין בני ישראל ושמות השבטים בתחילת פרשתנו



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 מנין 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 בהדיבור המתחיל; אולם רש"י מתעכב ומעתיק דוקא את התיבות “ואלה



המור מדרש
לעילוי נשמת
הרה"ח ר' שלמה
בן ר' יעקב ע"ה
יאנץ
נלב"ק ב"ו תשרי ה'תשפ"א
תנצ"ה

מעלת זקני החסידים

החסידים הראשונים מעולם לא ביקשו ודיברו אודות גשמייות. אם יש בשר, אז בשר. אם היה ספוג קשיח [הדומה במרקם לבשר] – גם טוב. בשר, או מרק, או לחם, מה שהיה היה להם טוב



לא ביקשו גשמייות ולא רוחניות

בעבר הכירו במשמעות של חסיד מבוגר. אין לנו כל הבנה ותפיסא מהו חסיד של רבינו הזקן...

מי שהוא בעל ציור, לכשיתייגע ויתרומם למצב נעלה יותר, יוכל להיות לו קצת ציור בחסידים של דורות עברו.

החסידים הראשונים מעולם לא ביקשו ודיברו אודות גשמייות. אם יש בשר, אז בשר. אם הי' ספוג קשיח [הדומה במרקם לבשר] – גם טוב. בשר, או מרק, או לחם, מה שהיה היה להם טוב. הם גם לא ביקשו רוחניות, הם היו בעיקר מונחים בהבנת אחדות הוי', והתייגעו במשך שנים רבות על כך, [עד] שמאיר אלקות במוחו.

כאשר מתבוננים אודות עשר ספירות דאצילות, שהרי עשר ספירות של [עולם] העשי' הרוחני גם די בהם [שנעלים הם], ובפרט עשר ספירות של יצירה ובריאה, ומכל שכן עשר ספירות דאצילות, שהרי ז"א דאצילות הוא בכלל עולמות האין-סוף, הנה כאשר מתבוננים בזה הרי בזה מתעלים למעלה מ[מדריגת] חכמה דעתיק שהיא הרי בכלל הנאצלים, ועליהם נאמר בתניא “הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית”’, ותכלית הכוונה היא שדוקא מוח הגשמי ישיג ענין אלקי ויאיר אלקות במוחו.

חסידים הראשונים היו חוזרים מאמרים ארבעים וחמישים פעמים, ולא הי' זה דבר פלא אצלם.

תחושת הגאווה – סימן לחולי

גאווה אסורה ב'משהו'

הטבע של חמץ הוא שהבצק הולך ותופח יותר ויותר, וזה גם מכניס טעם מיוחד בלחם האפוי. המצה לעומת זאת, מתהווה מן ההפך המוחלט: לא מניחים כלל לבצק לתפוח ולהתרומם.

בספרים מוסבר שחמץ רומז לגאווה וגסות-הרוח החודרות, רחמנא ליצלן, לחיי יום יום. יחד עם זה מוסבר כי מידת הגאווה מהווה שורש ומקור לכל הנטיות הבלתי רצויות, וכאמור: "תועבת ה' כל גבה לב". וכפי שחכמינו זכרונם לברכה אומרים שעל אדם שיש בו גסות הרוח, אומר הקב"ה: "אין אני והוא יכולים לדור בעולם", ועוד מאמרי חז"ל ברוח זו.

לפיכך, אחד הטעמים לכך (אף שאת כל ציווי השי"ת יש לקיים כציווי אלוהי ולא משום טעמים אחרים) שאיסור חמץ הוא אפילו במשהו - הוא כדי לרמוז שגאווה וגסות הרוח יש לשלול לגמרי.

יתר על כן, כיוון שהאדם עוסק ב"חמץ" כל השנה, כשהוא עוסק לפרנסתו, "ששת ימים תעבוד", בעולם גשמי של חולין, עם השפעות של חול, הרי כמעט בלתי נמנע שלא תתגבגב אליו מחשבה של "ישות", מעט "אני" ו"עצמי", וכיוצא בזה. ובמיוחד לאור הרגש הטבעי האמור של "אדם קרוב אצל עצמו", עלול להיות שהתנהגות זו, לא זו בלבד שתהיה אצלו "טבע שני", אלא שאף תיקבע בלבו הנחה שהיא מוצדקת וישרה, כביכול יש צורך, אפוא, להבטיח את השמירה מפני האמור, במדה חזקה ביותר.

משום כך הרי כשמגיע ערב פסח על האדם לבצע בו עצמו "בדיקת חמץ" ו"ביעור חמץ" יסודיים. לבער כליל את ה"חמץ" שהצטבר במשך כל השנה, גם אם הוא בכמות זעירה ואפסית, "משהו". ולאחר מכן, לשמור בקפדנות

את עצמו ואת כל ביתו מ"משהו חמץ" במשך כל השבוע של חג הפסח (בתוספת יו"ט שני של גלויות ביום השמיני - בגלות), הכולל יום ראשון, יום שני, וכך הלאה, כל יום מימי השבוע, עד לאופן ש"לא יראה ולא ימצא".

(לקוטי שו"ת חלק כ"ב עמ' 269 ואילך - הרעם)

תחושת הגאווה – סימן לחולי

כ"ק מו"ח אדמו"ר, אמר פעם:

הסימן לאדם בריא, הוא כאשר אינו מרגיש את אבריו; כאשר מתחיל להרגיש את הראש או את הלב, הרי זה סימן שהמצב אינו כדבעי (ובאמת זה מרומז בפסוק (מלכים ב' ד, יט): ויאמר אל אביו ראשי ראשי וגו'). ומכך גם לומדים על הפחיתות של מדת הגאווה, שהוא חש את מעלותיו - אפילו כאשר הן באמת קיימות - כי זה גופא שמרגיש את המעלות, מהוה הוכחה שהוא לא בסדר, וכאשר לא מרגישים את המעלות הרוחניות, הרי זה על פי רוב, אדם בריא ברוחניות.

(אגרות קודש חלק ד' עמ' קסח - הרעם)

"שמינית שבשמינית"

– במעלת התורה

. . מה שהתלמיד-חכם יש בו "שמינית שבשמינית" הוא בהכרתו במעלת התורה שלומד, שהיא חכמתו ורצונו של הקב"ה, ולא גסות עצמו אפילו לאחר שלמד התורה. משא"כ גסות הרוח הוא כמבואר בתניא שם [סוף פרק כ"ב, בביאור מאמר רז"ל ש"גסות הרוח שקולה כע"ז ממש"]. והביאור בארוכה בדרך החסידות ימצא בהוספות ל"תורה אור", מגילת אסתר ד"ה ויקח המן סעיף ג' ואילך.

(אגרות קודש חלק י"ג עמ' שצח)

לקראת שבת

ה

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 כפילות 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 כ"כ 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".

ד. אמנם לפי זה צריך ביאור לאידך 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".

אינם ראויין להגאל". והנה לפי מדרשו מיושב היטב מה שהזכיר זה הכתוב, ונוגע הדבר בכללות הסיפור, אבל לפי פשוטו – מה ראה הכתוב להודיענו שהי' משה ירא, והרי אי"ז נוגע לסיפור הדברים כי הבריחה למדין מפני פרעה שביקש להרגו, המסופרת לאח"ז, לא באה אלא משמע פרעה על הריגת המצרי, כמסופר להלן, וא"כ היראה עצמה לא גרמה מאומה. וע"פ היסוד הנ"ל לענין הבטחון י"ל

דגם להפי' כפשוטו בא הכתוב ללמדנו מוסר, דהבטחון עצמו הוא המביא וגורם לישועת ה', ומכלל הן אתה שומע לאו, דזה שהאדם לא נחלץ מצרה ה"ז מפני שהי' חסר בבטחון שלו (כנ"ל בשם הש"ס במי שנאנח כו'), ולהכי יראת משה היא שגרמה הצרה שלאח"ז שביקש פרעה להרגו והוצרך לברוח, ואילו הי' בוטח הי' ניצול מן השמים.

מדוע רכב משה על החמור שחבש אברהם לעקידת יצחק?

ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכבים על

החמור

החמור המיוחד, הוא החמור שחבש אברהם לעקידת יצחק, והוא שעתיד מלך המשיח להגלות עליו (ד, כ. רש"י)

צריך ביאור: בשלמה מ"ש "הוא שעתיד מלך המשיח להגלות עליו" מובן, היינו שבא ללמדנו שחמור זה שייך במיוחד לגאולת ישראל; אך למה הוסיף רש"י "הוא החמור שחבש אברהם לעקידת יצחק", שלכאורה אין זה שייך לנדוד?

וי"ל:

לעיל מספר הכתוב אודות דין ודברים בין משה להקב"ה כביכול, שהקב"ה ציווהו "לכה ואשלחך אל פרעה והוצא את עמי בני ישראל ממצרים" (פרשתנו ג, י), ומשה מיאן בזה, כפרש"י (ד, י) "שלא הי' רוצה ליטול גדולה על אהרן אחיו שהי' גדול הימנו ונביא".

ולכן סיבב לו הקב"ה שהליכתו תהי' על ידי "החמור שחבש אברהם לעקידת יצחק", לרמוז לו שילמד ק"ו מהנהגת אברהם אבינו ב"עקידת יצחק".

ומה אברהם, שנצטווה על דבר קשה ביותר, הקרבת בנו יחידו לעולה, לא עשה חשבונות ולא הסס לרגע למלא את ציווי ה', ואדרבה, הזדרז למצוה ועד שחבש את החמור "הוא בעצמו, ולא צוה לאחד מעבדיו" (פרש"י וירא כב, ג) - על אחת כמה וכמה בנדוד, שאין מקום להתחשב בחוסר רצונו ליטול גדולה על אהרן וכיו"ב, אלא צריך להיות קיום ציווי ה' במילואו ובשמחה ובלב שלם.

בתי כהונה – משה או מאהרן?

ויעש להם בתים

כהונה ולוי מיוכד, ומלכות ממרים

(א, כא. פירש"י)

יש לבאר הטעם שנקט רש"י בכללות "כהונה ולוי" מיוכד, ולא פירט שהכהונה היא מאהרן והלוי ממשה:

עה"פ "ויחר אף ה' במשה" (לקמן ד, יד) פירש"י: "ר' יהושע בן קרחה אומר, כל חרון אף שבתורה נאמר בו רושם, וזה לא נאמר בו רושם, ולא מצינו שבא עונש ע"י אותו חרון. אמר לו רבי יוסי, אף בזו נאמר בו רושם, הלא אהרן אחיך הלוי, שהי' עתיד להיות לוי ולא כהן, והכהונה הייתי אומר לצאת ממך, מעתה לא יהי' כן, אלא הוא יהי' כהן ואתה הלוי, שנאמר ומשה איש האלקים בניו יקראו על שבט הלוי".

ונמצא שיש לפנינו ב' דעות אם היתה הכהונה עתידה לצאת ממשה או מאהרן, ורש"י לא הכריע ביניהן, ולכן לא פירט כאן מאיזה משניהם תהי' הכהונה ומאיזה מהם הלוי, וכתב סתם "כהונה ולוי" מיוכד".

והיא גופא מביאה את חסדי השם הבאים כתוצאה מעבודת ויגיעת האדם לבטוח בה': ע"י שהאדם סומך באמת ובעומק נשמתו רק על הקב"ה לבד, עד שאינו דואג כלל (ומבלי חשבון האפשרי הדבר ע"פ טבע), הרי התעוררות זו גופא פועלת שהקב"ה מתנהג עמו באופן זה, שמטיב עמו (גם אם לולא זאת אינו ראוי לזה). וכן מפורש בעיקרים (מ"ד ספמ"ו): אמר הכתוב (תהלים לב, י) והבוטח בה' חסד יסוכבנו, כלומר אף אם אינו ראוי מצד עצמו מדרך הבטחון להמשיך חסד חנם על הבוטחים בהשם. וכ"כ בכד הקמח (ערך בטחון): ובוטח בה' ישוגב מן הצרה בשכר הבטחון אע"פ שהיתה הצרה ראוי' לבוא עליו.

וזהו תוכן הציווי "בטח בה'" (תהלים לו, ג) - שהאדם צריך להשליך את יהבו על הקב"ה שייטיב לו בטוב הנראה והנגלה, וכאשר הוא סומך אך ורק על הקב"ה לבד (מבלי לעשות חשבונות, אם אפשר לו להנצל כו'), אזי ההנהגה עמו מלמעלה היא מדה כנגד מדה, שהקב"ה שומר עליו ומרחם עליו גם אם ע"פ חשבון אינו ראוי לכך שיהי' טוב לו, בטוב הנראה והנגלה דוקא. וזהו פירוש דברי הצמח-צדק, שהבטחון עצמו יביא לתוצאות טובות, שאינו ענין צדדי לבד בבטחון, אלא זהו גדר הבטחון שנצטוונו עליו.

וי"ף עפ"ז מילתא בפרשתנו, גבי הרשע שהכה רעהו ומחה בו משה כו' ואמר למשה "הלהרגני אתה אומר כאשר הרגת את המצרי", ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר, ופרש"י "כפשוטו, ומדרשו (תנחומא י. שמו"ר א, ל) דאג לו על שראה בישראל רשעים דלטורין אמר מעתה שמא

ישוב טעון ביאור דאף אמנם שרממי ה' הם גם על מי "שאינו ראוי", הרי מ"מ יתכן שמגיע לאדם עונש על מעשיו הלא טובים, ומהו היסוד לבטוח שיוטב לו כשאינו ראוי.

ויובן ע"פ פתגם רבינו הצמח-צדק שענה לאחד שביקש רחמים על חולה מסוכן ח"ו "טראכט גוט - וועט זיין גוט" ("חשוב טוב ויהי' טוב"). ומשמע דעצם המחשבה לטובה (הבטחון) תביא לתוצאות טובות (ובטוב הנראה והנגלה). ונראה בכוונת הדברים דחובת הבטחון אינה רק פרט (ותוצאה בדרך ממילא) מהאמונה שהכל בידי שמים ושהקב"ה הוא חנון ורחום, דאין צורך בחיוב מיוחד ע"ז; אלא חובה זו היא עבודה בפ"ע, שמהותה וגדרה - שהאדם יסמוך וישען על הקב"ה, עד שישליך כל גורלו ביד השם, "השלך על ה' יהבך", שאין לו שום משען בעולם בלעדו ית'. ועיי' בחובת הלבבות שם שבטחון הוא "כעבד האסור אשר הוא בבית הבור ברשות אדוניו", שכל בטחונו רק על אדונו, ש"מסור בידו, ולא יוכל אדם להזיקו ולהועילו כו' זולתו" [ולכן מובן, שבטחון זה בהקב"ה על עמדו אף כשנמנע הדבר ע"פ טבע, כי אין הקב"ה מוגבל בטבע]. וזה גופא הוא יסוד לבטחונו של האדם שהקב"ה ייטיב לו בטוב הנראה והנגלה, גם אם אינו ראוי לחסד זה. כי אין הפירוש בבטחון, שמאמינן, שכיון שחסדי השם הם בלי מדידה והגבלה, בין לראוי בין למי שאינו ראוי, לכן הוא יקבל את חסדי השם בלי שום עבודה מצדו (כי לפ"ז בטל כל הענין דשכר ועונש) - אלא בטחון הוא עבודה ויגיעה בנפשו,



"שמות" – הכוחות המיוחדים בגלות

מדוע נקראת פרשת הגלות בשם "שמות" המורה על מעלת בני ישראל? / "שם" הוא דבר חיצוני או חיות האדם? / מהי הסגולה לעורר אדם מעלפנו?



שמו של כל דבר בלשון הקודש, הוא מקור חיותו. בכל דבר ודבר יש חיות אלוקית שמהווה אותו בכל רגע, והיא מתלבשת ב"שמו אשר יקראו לו בלשון הקודש". וממילא, הרי שם זה מורה על מהותו האמיתית (ראה תניא שער היחוד והאמונה פ"א).

ואם כך הם הדברים כלפי חפצים גשמיים בעולם, כל שכן וקל וחומר שכן הוא בנוגע לשמות פרשיות התורה. שמות אלו נהגו ישראל להשתמש בהם, והם נתקבלו על ידי גדולי ומאורי ישראל כבר למעלה מאלף שנים (ראה הראיות והמקורות לזה בארוכה בלקו"ש ח"ה עמ' 57 ואילך). ובוודאי ששמות אלו מורים על מהותן הפנימית של הפרשיות.

והנה בנוגע לשם פרשתנו יש לתמוה תמיהה עצומה:

השם "שמות" מורה על מעלתם של ישראל ועל שלילת הגלות. כל עוד שהיו קיימים אותם "שמות בני ישראל היורדים מצרימה", הנה "לא שעבדו המצרים בישראל" (שמות רבה פ"א, ח). גם עצם מניית בני ישראל באותם שמות היא בכדי "להודיע חיבתן" (רש"י ריש פרשתנו). ועוד אמרו חז"ל ששמות בני ישראל "על שם גאולת ישראל נזכרו כאן" (שמות רבה פ"א, ה). ונמצא אם כן, ש"שמות" מורה על מעלתם של ישראל.

ואף ששם הפרשה מורה על מעלת ישראל, הנה תוכן הפרשה מתאר את גלות ושעבוד בני ישראל במצרים. ולא גלות סתם, אלא את עומק הגלות ותוקף השעבוד: הפרשיות שמלפני, ויגש וויחי, מדברות על הזמן שהיו בני ישראל במצרים בחיי השבטים, כאשר לא נשתעבדו עדיין. הפרשיות שלאחרי, וארא ובא, מדברות כבר אודות הסימנים לגאולה והגאולה בפועל. ורק פרשת שמות מספרת אודות עומק הגלות ותוקף שעבוד מצרים.

לקראת שבת

ועפ"ז מובן שאין הדברים סותרים זל"ז, דיכול להיות בבטחון גמור בה', דהיינו מנוחה גמורה, אף שידוע שיתכן שגרם החטא ולא יזכה להנצל מהצרה. ומעתה אין הסוגיות סותרות, דמחד אכן מעלת מידת הענוה מעוררת החשש שמא יגרום החטא ולא יזכה להנצל; ואעפ"כ אמרינן דאסור לאדם להתיירא מגוף היסורים ולאבד מנוחת רוחו (אלא שבצדיקים גמורים שבודאי אין לחשוש שיש להם חטא – אכן יש להם בקעה גם להיות "מובטחים" שלא תארו הצרה, כהנהגת הלל). ומה שכתבו המפרשים שלדעת המדרש "ראוי ש"א לירא" (ואין ללמוד מיעקב ומשה), היינו לפי שמפרשים אלו נקטו דהמדרש כאן לא אזיל כפירוש הש"ס דהוא יראת החטא, אלא המדרש נקט כפי המתפרש מפשט הכתובים, דמשמע שהיו יראים מהדבר המיצר, דיעקב הי' ירא מעשו, כמ"ש "ויירא יעקב מאד ויצר לו (ולכן) ויחץ את העם גו'", וכן במשה "אל תירא אותו" – ויראה כזו בלבד מורה שחסר בשלימות הבטחון בהקב"ה.

איברא, דאין ביאור זה מספיק. כי ענינה של מדת הבטחון בפשטות אינו רק המצב דמנוחת הנפש, אלא שבטוח שיוטב לו כפשוטו, בטוב נראה ונגלה, שהקב"ה יחלצהו מצרתו כו' (ולפי הנ"ל ענין זה אינו שייך אצל רוב ישראל, שאינם ראויים לטוב בודאות כו'), ובחובת הלבבות שם פ"ב-ג כ' להדיא דהבטחון הוא "שיהי' מי שבטח עליו בתכלית הנדיבות והחסד למי שראוי לו ולמי שאינו ראוי לו ותהי' נדיבותו מתמדת וחסדו נמשך לא יכרת ולא יפסק".

דהאי מדרש אמ"ד אין הבטחה לצדיקים בעוה"ז. ולראי' ציין היפ"ת לסוגיא הנ"ל דברכות. ויל"ע בגוף סברת היפ"ת, מהו החסרון שחושש "שמא גרם החטא" מצד גודל ענוותנותו.

וית' בהקדים ביאור גדר החובה שנצטוינו לבטוח בביאת הטוב (ראה מקורות החיוב בקרא – בראשית חכמה שער האהבה פ"ב ושערי תשובה לרבינו יונה ג, לב). דהנה פ"י "בטחון" אינו רק אמונה ביכולת ה' להטיבו ולחלצו כו', אלא שבטוח בה' שכן יעשה בפועל, והדבר ודאי אצלו עד שהוא במנוחה גמורה ואינו דואג כלל, כמו שהאריך בחובת הלבבות ריש שער הבטחון. וטעון ביאור מהו יסוד ודאות זו ולמה לא יחשוש שמא גרם החטא (ואין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא) ובמכ"ש מהא דחשש זה יתכן אפי' בדאיכא הבטחה מפורשת (ואפי' בצדיק כיעקב).

ולכאן' י"ל דהיסוד הוא האמונה שהכל מאת הבורא, היינו דמיצר וצרה אינם מפני שיש שליטה ח"ו למי שמיצר לו, רק הכל הוא מן השמים, ומזה מנוחת נפשו, כי ממנ"פ: אם לא מגיעה לו רעה ודאי ינצל גם אם לא יתכן ע"פ דרכי הטבע, כי מי יאמר לו מה תעשה; ואם אינו ראוי לחסד (ומגיע לו העונש) עדיין נפשו במנוחה גמורה כי יודע בכירור שאין צרתו תוצאה מהדבר ההוא אלא אך ורק מהקב"ה בלבד, שלא יצא י"ח לפני בוראו ולכן הביאו בצרה הזאת, וא"כ אין יראתו אלא מהקב"ה לבד [ועוד זאת, שזה גופא הוא לטובתו, כידוע שגם עונשי התורה הם חסדו של הקב"ה, לנקותו מפגם העבירה].



בגדר חיוב הבטחון

יפלפל בסוגיות הש"ס בברכות גבי היראה שמא יגרום החטא וגבי שלילת הפחד מפני הצרות, ובפלוטת המפרשים אם יראת משה ועקב נזכרה למעליותא או לאו / יסיק ע"פ דברי חובת הלבבות דחיוב הבטחון הוא גם למי שאינו ראוי לו, ויבאר יסוד חרש בהגדרת ענין הבטחון



על גודל הענוה שירא שמא יגרום החטא.

גרסינן בברכות ד. "ר' יעקב בר אידי רמי כתיב (בהבטחת ה' ליעקב) והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך, וכתיב (בבוא עשיו לקראתו) ויירא יעקב מאד, (ומשני) אמר שמא יגרום החטא (שמא אחר הבטחה חטאתי. רש"י), כדתיא (שהחטא גורם שאין ההבטחה מתקיימת. רש"י) כו". ולפום ריהטא ה"ז שבח ומעלה שה' עניו וירא שאין ראוי במעשיו לקיום ההבטחה.

ויהי ס. אשכחן לכאן ראי' לסתור, דהאריך הש"ס שם בשלילת פחד ויראה מפני צרה, ומעשה בהלל ששמע קול צוחה בעיר ואמר מובטח אני שאין זה בתוך ביתי כו', ומסיק התם דהא דכתיב "אשרי אדם מפחד תמיד" היינו רק בדברי תורה (דחייש שמא תשתכח ממנו), אבל במילי דעלמא המפחד הוא חוטא, ועוד זאת דמי שמפחד ונאנח בזה גופא מביא ייסורים על עצמו, וצ"ע אמאי לא נימא דהדבר מורה

ובאמת היא פלוגתא בין רבותינו, דבב"ר ר"פ עו גרסי' עה"פ "ויירא יעקב מאד ויצר לו" – "ב' בני אדם הבטיחן 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 (פרשתנו ג, יב) ולבסוף נתיירא ויאמר ה' אל משה אל תירא אותו (חוקת כא, לד), אינו אומר אל תירא אותו אלא למי שנתיירא. וי"מ (ראה אור השכל (נזכר במת"כ) ונזר הקודש (השלם) על אתר, ועוד) שזהו שבחם דאע"פ שלא סמכו על ההבטחה (וכמ"ד להלן במדרש "אין הבטחה לצדיק בעוה"ז", עיי"ש), כי יראו שמא גרם החטא ואינם ראויים; אבל ביפה תואר (השלם) על אתר פי' דהכוונה ש"אין ללמוד מהם" אלא "הראוי ש"ל לירא" ולהיות "נכון לבו בטוח בה'" (ופליגא תנא

לקראת שבת

והדבר תמוה מאוד: כיצד יתכן שהפרשה שמספרת על השעבוד הנורא ביותר, תיקרא בשם "שמות" המורה על מעלת ישראל וגאולתם?

דווקא בגלות מתגלה "יחידה שבנפש"

בזמן הגלות מתרחש דבר והיפוכו:

מחד, זמן הגלות הוא זמן של העלם והסתור, בתקופה זו "אותותינו לא ראינו. . ולא אתנו יודע עד מה" (תהלים עד, ט), יש העלם על גילוי האלוקות, ויש ניסיונות והסתרים על קיום התורה ומצוותי'. בזמן הבית, היו שכלם ורגשותיהם של בני ישראל מלאים בידעית והרגשת האלוקות, ועבודת ה' שלהם הייתה בדרגה נעלית. לעומת זאת, בזמן הגלות, יש מניעות ועיכובים על גילוי הנשמה האלוקית: האדם אינו יכול להגיע להשגת השי"ת כפי שהייתה בזמן הבית, וגם רגשות האהבה להשי"ת והיראה ממנו אינם כדבעי.

ומאיך (בהבא לקמן ראה בארוכה ספר המאמרים תש"ט עמ' 118 ואילך), דווקא בזמן הגלות בא לידי גילוי עצם נשמתו של היהודי.

בנשמת היהודי ישנן חמש דרגות, והנעלית מכולן היא ה"יחידה שבנפש" (ראה בראשית רבה פי"ד, ט). דרגה זו אינה מתלבשת בגוף האדם, ואינה יכולה להתגלות בשכלו וברגשותיו. בכוחות הנפש מתלבשות דרגות נמוכות יותר בנשמה, ולא ה"יחידה" שהיא עצם הנפש.

ה"יחידה" מתגלית בעת שישנם ניסיונות על קיום התורה והמצוות, כבזמן הגלות. בזמן החושך וההעלם כוחות נפשו הרגילים של היהודי אינם יכולים לסייע לו לעמוד בניסיונות, מאחר ואין הוא משיג כדבעי את גדולת ה' וחסר אצלו גם ברגש האהבה ויראה. ואז דווקא, בעת החושך הנורא, מתגלית עצם הנשמה, והיא מגלה ביהודי את התקשרותו העצמית עם הבורא ית"ש. כאשר מתגלית עצם הנשמה, עבודתו של היהודי נעשית למעלה מן השכל ומן הרגש, והוא עומד בניסיון.

וזוהי מטרת הגלות והחושך, לגלות ביהודי את התקשרותו העצמית בהשי"ת. התקשרות זו אינה יכולה להתגלות בזמן הבית, כי אז מתגלים רק כוחותי' הרגילים של הנפש האלוקית, ועצם הנשמה היא בהעלם. והתגלותו של עצם הנשמה היא, כאמור, דווקא בעת הנסיונות.

ועל כן ירדו בני ישראל לגלות מצרים, בכדי שעל ידי הגלות והניסיונות תתגלה בהם ה"יחידה שבנפש" שקשורה בעצם מהותה בהשי"ת [נראה במקור הדברים שנתבאר שכל זה הוא הכנה למתן תורה. עיי"ש].

שם האדם – חיצוני בלבד אבל ממשיך חיותו

בדוגמת המבואר לעיל בנוגע לגלות, שיש בה דבר והיפוכו: העלם על כוחות הנפש, ומאיך גילוי עצם הנפש, מצינו גם כן בנוגע לעניין ה"שם", שהוא מכיל דבר והיפוכו:

מחד, השם אינו חלק ממהות האדם, והוא חיצוני בלבד. האדם כשלעצמו אינו זקוק כלל לשם, וכל עיקרו של השם אינו אלא בכדי שהזולת יוכל לקראו. ואם כן, השם הוא עניין ה"שייך" לזולת ואינו קשור לכאורה לפנימיות נפש האדם. וכן נראה במוחש, שיכולים כמה בני אדם להקראות באותו שם, למרות שבמהותם הם שונים זה מזה בתכלית. וזאת משום שאין השם מורה על המהות הפנימית, ואינו אלא כלי בידי הזולת לקרוא את האדם.

ומאידך, נתבאר בסה"ק (ראה לקוטי תורה בהר מא, ג) ששמו של כל אדם הוא מקור חיותו. אותיות השם הן ה"צינור" שדרכו נמשכת חיותו הרוחנית של האדם. וזהו הטעם לכך שכאשר אדם מתעלף ואי אפשר להעירו, קוראים לו בשמו וחיותו חוזרת אליו; כי השם ממשיך את עצם חיותו של האדם.

[לביאור שני הקצוות שבעניין השמות, ראה בהרחבה בספר המאמרים תש"ב עמ' 73 ואילך; ספר המאמרים תש"ט עמ' יז ואילך. ועוד]

ומעתה יובן היאך נקראת פרשת הגלות בשם "שמות" שמורה על מעלתם וגאולתם של ישראל. כי הגלות היא כעניין ה"שם":

מצד אחד יש בה העלם והסתור ואין אז גילוי אלוקות – כמו השם שאין בו שום גילוי מכוחות הנפש, והוא כלי חיצוני לשימוש הזולת בלבד.

ומצד השני, דווקא בעת הגלות החשוכה, יכולה להתגלות מעלתם של בני ישראל, ה"יחידה" שבנפש והתאחדות היהודי בהשי"ת – כמו השם החיצוני והנחות, שאין בו גילוי של שכל האדם או רגשותיו, אך דווקא דרכו עוברת עצם חיות הנפש.

פנינים

ידווש ואגדה

ביטול גזירת "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו"

ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור

יירדה לרחוץ בגלילי אבי
(ב, ה, ספ"ה יב, רע"ב)

בצפע"נ להרוגוצ'ובי (עה"ת (פרשתנו ב, ג))
מבואר, שמאחר שהנילוס הי' הע"ז של מצרים
(כדאי' במדרש (תנחומא וארא יג, שמו"ר פ"ט, ט, ועוד)),
הרי בזה שירדה בת פרעה לרחוץ בו מגלולי
אבי', ביטלה את הע"ז.

ועפ"ז מבאר מה שבתחילה נאמר ששמה
יוכבד את משה "בסוף על שפת היאור" (פרשתנו
ב, ג), היינו שלא שמה את משה ביאור עצמו
אלא ליד היאור, אמנם לאח"ז נאמר "ותקרא
שמו משה גו' כי מן המים משיתיהו" (פרשתנו
שם, י), ומשמע שנמשה משה מן המים עצמם,
כי בתחילה כאשר הי' הנילוס הע"ז של מצרים
אסור הי' להציל את משה עם היאור עצמו,
ולכן שמה אותו יוכבד על שפת היאור בלבד,
אמנם, לאחר שירדה בת פרעה לרחוץ מגלולי
אבי' ובטלה את הע"ז – "שוב באתה התיבה
בתוך היאור" (ל' הצפע"נ שם).

והנה איתא בשמו"ר (פ"א, כד): "כיון שהושלך
משה למים אמרו כבר מושלך מושיען במים,
מיד בטלו הגזירה", היינו שאז בטלה הגזירה
"כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו" (פרשתנו א,
כב).

ויש לבאר דשני הדברים שנתבטלו בזמן
ההוא, ביטול הע"ז של מצרים, וביטול גזירת
"כל הבן הילוד גו'", קשורים זה בזה:

תוכנה הפנימי של גזירת "כל הבן הילוד
היאורה תשליכוהו" הוא שפרעה רצה לשעבד
לא רק את גופם של בני ישראל, כי אם גם
את נשמותיהם, ע"י השלכתם ב"יאור", היינו
שיעבדו את הע"ז שלו ר"ל. ונמצא, שביטול
הע"ז של מצרים וביטול גזירת "כל הבן הילוד"
הם במהותם פעולה אחת.

ופעולה זו נעשתה בקשר להשלכתו של
משה למים, כי משה נקרא "רעי' מהימנא",
דהפירוש הפנימי בזה הוא שרועה את ישראל
בענין האמונה ומחזק את אמונתם בהקב"ה
(ראה תניא ריש פמ"ב), ולכן בואו אל היאור גרם
לביטול הע"ז של מצרים, וממילא בטלה
הגזירה.

מדוע לא הי' משה בגדר "חבוש"?

ויקח את בת לוי

זו יוכבר שהורתה בדרך וכו', לידתה במצרים ואין הורתה
במצרים

(ב, א, ספ"ה יב, א)

יש לבאר הטעם לזה בדרך הפנימיות:

אמרו חז"ל "אין חבוש מתיר עצמו" (ברכות
ה, ב). ועל כן, משה רבינו, מושיען של ישראל,
לא הי' חבוש תחת שעבוד מצרים, כי אם הי'
הוא עצמו חבוש בשעבוד זה – לא הי' יכול
לגאול את ישראל ממצרים (ראה גם גבורות ה'
פט"ז). אבל לאידך גיסא, כדי שיוכל לגאול את
ישראל ממצרים, הי' עליו לרדת ו"להתלבש"
בענין הגלות (וראה עד"ז תורת שמואל תרכ"ז עמ' רעז
ואילך), אף שבאמת לא הי' חבוש תחת'.

ונמצא שהיו במשה שני צדדים מנוגדים:
בחיצוניותו – הי' גם הוא בגלות מצרים, אבל
בפנימיותו לא הי' בגדר "חבוש", ולא הי' נתון
תחת הגבלות הגלות.

והם הם שני הצדדים שמצינו באמו יוכבד:
"לידתה – במצרים", היינו שמציאותה הגלוית
היתה נתונה תחת יד מצרים, בגלות ובשעבוד;
ומ"מ "אין הורתה במצרים", שלכן לא נמנתה
בפירוש בכלל "הבאים מצרימה" (ראה יוגש כו-
כו, ובפרש"י שם), ונמצא שבפנימיות ובהעלם –
הורתה – לא היתה יוכבד בגלות מצרים, והיא
למעלה משעבוד ומיצרי הגלות, ובכח זה יכול
הי' בנה משה להוציא את ישראל משם, כי אינו
בגדר "חבוש".