

מאוצרות
לקוטי
שיחות

"MY CHILDREN HAVE NO FEAR"
Trusting G-d in Times of Crisis

SELECTIONS FROM
**LIKKUTEI
SICHOS**

INSIGHTS INTO THE WEEKLY PARSHA

BY THE LUBAVITCHER REBBE

Publisher's Foreword

Almost 30 years ago, the Rebbe called attention to a short passage from *Midrash Yalkut Shimoni*,¹ that describes a situation in which “the entire world will panic and be stricken with consternation.... Israel will also panic and be confounded.”

At that time, he was specifically addressing the crisis created by Iraqi President Saddam Hussein's invasion of Kuwait and the resulting Gulf War. However, as is true regarding all words of Torah, the message is universal and eternal, applying in all moments of challenge and turmoil.

At that time, the Rebbe published two *sichos*, digests of talks delivered on previous occasions. The first focuses on *bitachon*, man's trust in G-d. It encourages people to face challenges by “cast[ing their] burden upon G-d” and relying utterly on Him. Such trust evokes a reciprocal response from Above. When we truly trust in G-d alone from the depths of our souls, with no shadow of worry at all, this very arousal of trust motivates G-d to grant us kindness from the depths of His goodness.

Aware of this interactive relationship, a person should *Tracht gut* (Yiddish for “Think positively”), and as a result, *vet zain gut* (“the outcome will be positive”).² Thinking positively itself serves as a conduit, giving rise to results that are visibly and manifestly good.

The second *sichah* emphasizes that despite seemingly ominous events occurring in the world at large, people should not become fearful. They should realize that these events – as is true about everything from the fluttering of a leaf in the wind to developments on the largest scale – are controlled by *hashgachah pratis*, Divine Providence.

In particular, the Jewish people should take heart, conscious that, as evident from *Rashi's* statements at the very beginning of his commentary to the Torah, all that transpires occurs “for the sake of Israel and for the sake of the Torah.” As the aforementioned passage from *Yalkut Shimoni* states, G-d assures the Jewish people, “My children, have no fear. Whatever I have done, I have done only for your sake.”

We have included a third passage, an excerpt from *Likkutei Sichos*, Vol.3, pp. 883-884, which also highlights the message of *bitachon*, emphasizing two themes:

- a) *Bitachon* means trusting that G-d will provide us with good that *we* can appreciate as good even with our limited human understanding. And that we must have such trust even when, according to natural circumstances, there is no reason or basis for it.
- b) Together with our trust in G-d, we must do everything humanly possible, making full use of our potentials, to achieve the goals the Torah sets for us.

We are publishing these messages to serve as guideposts. Yes, there are people facing real suffering and yes, there is danger. For those reasons, it is necessary to follow the directives of the community's Rabbis and medical professionals. But the suffering and the danger should not dampen our energies. It should awaken trust in G-d that is dynamic and leads to action, motivating us to strengthen our observance of the Torah and its *mitzvos*, perform numerous deeds of goodness and kindness, and thereby hasten the coming of the time when, as the *Yalkut Shimoni* cited continues, “*Mashiach* will stand on the roof of the *Beis HaMikdash* and proclaim, ‘Humble ones: The time for your redemption has arrived!’”

1. *Yalkut Shimoni*, Vol. 2, sec. 499, interpreting *Yeshayahu* 60:1.

2. See the *Igros Kodesh* of the Rebbe and Vol. 7, Letter no. 1990, p. 197.
Rayatz, Vol. 2, Letter no. 636, p. 537,

SHMOS I | שמות א

LIKKUTEI SICHOS, VOLUME 36, P. 1FF.

Adapted from *Sichos* delivered on *Shabbos Parshas Shmos*, 5726 [1966], and *Shabbos Parshas Beshalach*, 5723 [1963]

Introduction

Over the generations, the Baal Shem Tov and the Rebbeim who followed him introduced a new conception of *bitachon*, trust in G-d, making it part of the heritage of Chassidism. Their contribution was predominantly on the personal, one-to-one level. When Jews who felt distress and challenge would turn to their Rebbe, the Rebbe imparted the inner strength, hope, and security that empowered them to overcome the obstacles they faced from within and without.

In our generation, the Rebbe continued this motif, radiating unshakable faith and trust in G-d to the Jewish people as a whole, and to the thousands of individuals, lending encouragement to all those who sought him out.¹ People from all walks of life, when confronted by significant challenges, turned instinctively to the Rebbe and were heartened by the uplifting guidance he offered.²

However, the Rebbe did more than encourage and inspire *bitachon*. He helped his chassidim understand the intellectual underpinnings of what it means to trust G-d. In this way, it became not only a goal that they should strive for, but a character trait effectively intertwined with their thinking processes.

The *sichah* to follow lays the foundation for a proactive approach to *bitachon*, revolutionizing the way we understand the nature of the trust in G-d which the Torah expects of us.

The traditional understanding of *bitachon* involves a relatively passive approach: We are meant to recognize that everything that transpires – whether outwardly positive or, Heaven forbid, negative – comes from G-d and therefore is for our own good. Accordingly, we should happily accept it, trusting that since our fate is in G-d's hands, whatever happens will ultimately benefit us.

The Rebbe challenges us to trust that not only will G-d bring us good and wellbeing in the ultimate future, but to confidently expect that He will help us in the immediate present and enable us to overcome any challenge. Such expectations are not merely optimistic thoughts to ease our minds and hearts; they actually affect our future, setting in motion a dynamic that enables their fulfillment, as the Rebbe would frequently counsel: *Tracht gut, vet zain gut* ("Think positively, and the outcome will be positive").

1. See *In Good Hands* (SIE, 5765 (2005), a collection of letters from the Rebbe focusing on *bitachon*.

2. In this context, it is worthy to mention that the *sichah* to follow

was first published shortly before the outbreak of the first Gulf War, when the entire world trembled in fear of Saddam Hussein and the arsenal of weapons of mass destruction he was reputed to possess. In those highly

charged and tense moments, the Rebbe sounded a calm and steady voice, reassuring Jews and non-Jews alike that *Eretz Yisrael* was "the safest place in the world." See *I Will Show You Wonders*, SIE, 5763 (2003).

Without Fear or Worry

An Act and Its Consequences

1. The Torah first mentions Moshe's actions as an adult in the following narrative:¹

And Moshe came of age and went out to his brethren.... He saw an Egyptian man beating one of his Hebrew brethren... and he smote the Egyptian.... He went out on the next day and saw two Hebrew men quarrelling. He said to the wicked one, "Why are you hitting (your fellow)?"

The wicked one replied, "... Do you intend to kill me... like you killed the Egyptian?"

Moshe became frightened and he said, "The matter has indeed become known."

Pharaoh heard... and he sought to kill Moshe. And Moshe fled....

On the phrase,² "And Moshe became frightened," *Rashi* comments:

The verse should be understood according to its plain meaning. Alternatively, according to the *Midrash*,³ he was worried because he saw wicked informers among the Jewish people. He thought, "If this is so, perhaps they are not worthy of being redeemed."

The question arises: Why does the plain meaning – that Moshe feared for his life because it had become public knowledge that he killed the Egyptian – not suffice?⁴ Why must *Rashi* also cite the interpretation of the *Midrash* – that Moshe's

א. ויגדל משה ויצא אל אחיו גו' וירא איש מצרי מכה גו' ויך את המצרי גו' ויצא ביום השני גו' ויאמר לרשע למה תכה גו' ויאמר גו' הלהרגני גו' כאשר הרגת את המצרי ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר. וישמע פרעה גו' ויבקש להרוג את משה ויברח משה גו'".

ובפירוש רש"י על "ויירא משה" ככתב: "כפשוטו, ומדרשו דאג לו על שראה בישראל רשעים דלטורין אמר מעתה שמא אינם ראויין להגאל."

ויש לעיין, מאי טעמא לא הסתפק רש"י בפירוש הכתוב "כפשוטו" (שירא לנפשו כיון שנודע ונתפרסם הדבר שהרג את המצרי) והביא גם את פירוש המדרש ש"דאג

1. *Shmos* 2:11-15.

2. *Ibid.*, Verse 14.

3. *Midrash Tanchuma*, *Shmos*, sec. 10; *Shmos Rabbah* 1:30. (In the latter source, this concept is mentioned in the teaching interpreting the words, "The matter has indeed become known," i.e., known to

himself. Moshe now became aware of "the reason why the Jews were subjugated more than the other nations." Consult that source. See *Likkutei Sichos*, Vol. 31, p. 9, and footnote 15, and pp. 13-14). See also *Yafeh To'ar HaShaleim* on this passage in *Shmos Rabbah*.

4. Moreover, in the first and second printing of *Rashi's* commentary, and in most of the manuscripts of *Rashi's* commentary in our possession, *Rashi's* commentary does not begin with the words, "According to its plain meaning...." It begins with the words, "Because he saw...."

concern was that his brethren would not deserve to be redeemed – which is not at all alluded to in the verse?⁵

In particular, this interpretation of Moshe's fear warrants explanation, because it also necessitates interpreting the continuation of the verse ("and he said, 'The matter has indeed become known'") in a non-literal manner. Instead of its plain meaning – that Moshe was concerned about the consequences of his having killed the Egyptian – another explanation becomes necessary. Therefore, when commenting on the latter phrase (after stating that this phrase should be interpreted plainly), *Rashi* also cites the Midrashic interpretation that "the matter became known to me, regarding which I wondered: How did Israel sin so severely... to warrant their being subjugated with back-breaking labor?"⁶

It is possible to offer a plain resolution of the above questions. *Rashi* was seeking to address a general difficulty raised by the verse, "And Moshe became frightened and he said, 'The matter has indeed become known.'" Why does the Torah mention this point? After all, Moshe's fear did not lead to any immediate action, for he did not flee to Midian until after Pharaoh heard about the matter and sought to kill him.⁷

One might want to raise a similar question: Why was it necessary for the Torah to relate the entire narrative of the interaction between Moshe and the two Israelites, Dasan and Aviram?⁸ After all, the Torah could merely

כו' שמא אינם ראויים להגאל", שאין לו רמז בקרא". ובפרט שלפי פירוש זה ב"ויירא משה", צריכים להוציא גם המשך הכתוב ("ויאמר אכן נודע הדבר"), מידי פשוטו (דקאי על הריגת המצרי, והוא הטעם ליראתו של משה), ולפרשו בענין אחר, שלכן גם שם מביא רש"י (לאחרי הפירוש "כמשמעו", גם) את פירוש המדרש "נודע לי הדבר שהייתי תמה עליו מה חטאו ישראל כו' להיות נרדים בעבודת פרך".

ויש לומר הביאור בזה - בפשטות:

כוונת רש"י היא ליישב קושי כללי בכתוב זה - למאי נפקא מינה פרט זה דהסיפור ש"ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר"? הרי יראה זו לא גרמה לשום מעשה, שהרי לא ברח משה אל מדין אלא אחרי ששמע פרעה על כך וביקש להרגו'.

[ואין להקשות כן על כל סיפור משה ודתן ואבירם, דהוה ליה

5. The difficulty is compounded by the fact that this interpretation itself requires explanation: How is it possible that the promise given by the Holy One, blessed be He, in the covenant *bein habeserim* would not be fulfilled? In that covenant, G-d told Abraham (*Bereishis* 15:13): "Your seed will be strangers in a land that is not theirs, and they will enslave them and oppress them for 400 years, and they will leave with great wealth."

Early in the Introduction to his *Commentary to the Mishnah*, Rambam explains the difference between a Divine promise "with a positive message conveyed by a

prophet to a nation," which cannot be nullified, and "a Divine promise given privately to a prophet." (See also the section entitled, "When the Great become Frightened.") See also the next footnote.

Moreover, how did Moshe know that they were slanderers before they informed on him? (This question is raised by *Imrei Shefer* with regard to *Rashi's* commentary.)

6. See *Midrash Tanchuma* (Buber ed.), *Parshas Va'eira*, sec. 17; *Shmos Rabbah*, loc. cit. See also footnote 3, above. The supercommentaries to *Rashi* elaborate on the explanation of Moshe's question from an additional

angle. After all, the enslavement of the Jewish people had been foretold in G-d's covenant with Abraham *bein habeserim* (*Bereishis* 15:13).

7. See the gloss of *Maskil LeDavid* to *Rashi's* commentary which explains that *Rashi* quotes the *Midrash* because, according to the simple meaning of the verse, there is a question – if Moshe feared for his life, why did he flee only afterwards, when Pharaoh sought to kill him? – that requires explanation. See also the commentary of Rav Ovadiah Seforno. Some clarification is still required.

8. *Rashi*, *Shmos* 2:13, identifies them in this manner.

have related that “Pharaoh heard” (about the killing of the Egyptian) and “Moshe fled.” The entire episode describing two Hebrew men quarrelling and their rebuke of Moshe (“Who appointed you?... Do you intend to kill me?...”) appears unnecessary.

However, in light of *Rashi*’s commentary on the phrase, “And Pharaoh heard,” this issue is resolved. There, *Rashi* states, “They, i.e., Dasan and Aviram, informed on him.”⁹ Thus, by recounting Moshe’s earlier encounter with them, the Torah lets us know¹⁰ how this report reached Pharaoh.¹¹

Nevertheless, we are not given an explanation as to why the Torah tells us that Moshe became frightened. To resolve this question, *Rashi* cites the interpretation of the *Midrash* which explains that Moshe’s fear was not motivated by concern for his own future, but rather resulted from his worry that perhaps the Jewish people were not worthy of redemption.¹²

When the Great Become Frightened

2. Our Sages taught,¹³ “A verse never departs from its plain meaning.” This principle should certainly apply in the present instance, where *Rashi* not only gives an alternative, straightforward explanation of Moshe’s fear (*kipshuto*) but presents it *before* the Midrashic interpretation (*uMidrasho*). We must therefore assume that even according to the plain meaning of the phrase, “And Moshe became frightened” – that he feared for his life

להכתוב לספר רק “וישמע פרעה גו’ (על דבר הריגת המצרי) ויברח משה גו’”, וכל הסיפור אודות “שני אנשים עברים נצים גו’” שאמרו למשה “מי שמך גו’ הלהרגני גו’” למה לי? דיש לומר שזה מובן על פי פירוש רש”י על “וישמע פרעה” – “הם הלשינו עליו”, ונמצא, שבזה מספר הכתוב כיצד הגיעה שמועה זו לפרעה. אבל אין זה מתרץ אמאי סיפר הכתוב על דבר יראתו של משה].

ולכן מביא רש”י פירוש המדרש, שיראתו זו של משה הרי היא דאגה שמא אין ישראל ראויין להגאל.

9. Since *Rashi* does not state that this interpretation is sourced in the *Midrash*, we can assume that this is the plain meaning of the narrative. It is possible to explain that we are forced to come to this conclusion from the very fact that the Torah tells us of Moshe’s interaction with these two men.

It is apparent that they were the only ones who saw Moshe kill the Egyptian, for Moshe “turned this way and that way and saw that there was no one there” (*Shmos* 2:12). (From *Rashi*’s commentary, some clarification appears necessary, but this is not the place for it.) It is,

therefore, reasonable to assume that they were the ones who informed on him.

10. There is also another reason for the mention of Dasan and Aviram, for later on in the narrative, Moshe returns to Egypt “after all the men (i.e., Dasan and Aviram) who sought your life have died” (*Shmos* 4:19, and see *Rashi*’s commentary which states that in fact they were still alive and were considered dead only because they became impoverished.) See also *Rashi*’s commentary to *Shmos* 2:13, “Dasan and Aviram. They were the ones who at a later time left over the manna in

ב. והנה כיון שאין מקרא יוצא מידי פשוטו (ובפרט בנדון דידן, שלא זו בלבד שלא הסתפק רש”י בפירוש המדרש, אלא עוד מקדים “כפשוטו” לפני “מדרשו”), על כן צריך לומר, שגם לפי הפירוש הפשוט ב”ויירא משה” – שהיה ירא

violation of G-d’s command.” Similarly, they provoked Moshe on other occasions in the future.

11. There is no alternative explanation, because, as stated in footnote 9, Moshe “turned this way and that way and saw that there was no one there.”

12. There is an obvious reason for Moshe’s fear. Nevertheless, since he did not act upon it, we must assume that he was not afraid merely for his life. Hence, *Rashi* cites the interpretation of the *Midrash* to explain the subject of his concern.

13. *Shabbos* 63a.

because it had become known that he killed the Egyptian – there is an explanation (at least according to the approach of *derush*) as to why the Torah mentions his fear.

To understand the above, let us first cite the comments of the *Midrash*¹⁴ on the verse,¹⁵ "And Yaakov became very frightened and he was distressed":

Rav Pinchas said in the name of Rav Reuven: "Two people received promises from the Holy One, blessed be He – the foremost of the Patriarchs and the foremost of the Prophets – and, nonetheless, they became frightened.

"The foremost of the Patriarchs" – this is Yaakov.... The Holy One, blessed be He, told him,¹⁶ "Behold, I will be with you," and yet ultimately, "Yaakov became very frightened."

"The foremost of the Prophets" – this is Moshe.... The Holy One, blessed be He, told him,¹⁷ "Behold, I will be with you," and yet ultimately, Moshe became frightened. This is intimated by the verse,¹⁸ "And G-d told Moshe, 'Do not fear him (Og).'" And it is relevant to offer the reassurance "do not fear him" only to one who fears.

The commentaries on the *Midrash* differ regarding the intent of this passage. Some maintain¹⁹ that the *Midrash* is praising Yaakov and Moshe. Although they received promises from G-d, they did not rely on the promise,²⁰ fearing that perhaps they had sinned²¹ and were thus no longer worthy of having G-d's promise fulfilled.²²

לנפשו, מפני שנודע הדבר שהרג את המצרי - יש ביאור וטעם (על כל פנים על דרך הדרוש) לכך שענין זה נאמר בכתוב.

ויש להקדים דברי המדרש^א על הפסוק^ב "ויירא יעקב מאד ויצר לו" - "ר' פנחס בשם ר' ראובן, שני בני אדם הבטיחין הקדוש ברוך הוא ונתייראו, הבחור שבאבות והבחור שבנביאים, הבחור שבאבות זה יעקב. . ואמר לו הקדוש ברוך הוא והנה אנכי עמך", ובסוף נתיירא שנאמר ויירא יעקב. הבחור שבנביאים זה משה. . ואמר לו הקדוש ברוך הוא כי אהיה עמך" ולבסוף נתיירא ויאמר ה' אל משה אל תירא אותו^ט, אינו אומר אל תירא אותו אלא למי שנתירא^ז.

ופליגי מפרשי המדרש בכוונת המאמר, דיש מפרשים^י שזהו שבחם של יעקב ומשה, דאף על פי שהובטחו מאת ה', מכל מקום לא סמכו על ההבטחה^י, כי יראו שמא גרם החטא^י ושוב אינם ראויים לקיום הבטחה זו^י; אבל יש מפרשים^י שכוונת המדרש ש"אין ללמוד מהם, שהראוי שלא לירא", אלא להיות "נכון^כ לבו בטוח בה"^{כב}

14. *Bereishis Rabbah* 76:1.

15. *Bereishis* 32:8.

16. *Op. cit.*, 28:15.

17. *Shmos* 3:12.

18. *Bamidbar* 21:34.

19. See the commentary of R. Avraham ben Asher, *Or HaSeichel*, to *Bereishis Rabbah*, *loc. cit.* (Venice, 5328/1568), that is cited by the commentary entitled *Matnos Kehunah* to *Bereishis Rabbah*, *loc.*

cit.; *Nezer HaKodesh HaShalem*, *loc. cit.* Similar concepts are found in *Akeidas Yitzchak* (*Vayishlach*), end of *Shaar* 26, *et al.*

20. This follows the opinion in the *Midrash* (*loc. cit.*, sec. 2, and commentaries there) that "there is no secure promise for the righteous in this world." This approach is explained in light of the teachings of *Chassidus* in *Biurei HaZohar* by the *Tzemaich Tzedek*, p. 192. (It is also stated on p. 191 there that the

Divine service of these individuals surpasses the level of *bitachon*, trust in G-d. Consult that source.)

21. As our Sages explicitly state (in *Berachos* 4a, paraphrased by *Rashi* in his commentary to *Bereishis* 32:11), Yaakov feared that his sins would affect G-d's promise of protection.

22. This explanation is given by the commentaries to the *Midrash*, *loc. cit.* Similarly, *Akeidas Yitzchak*, *loc. cit.*, states that their fear "did not stem from a lack of trust or faith...;

However, other commentaries²³ explain that the intent of the *Midrash* is that “one should not learn from their example, for one ought not to be afraid.” Rather,²⁴ “one’s heart should be settled, trusting in G-d.”²⁵ This intent is apparent from the plain meaning of the continuation of the *Midrash*: “The Prophet Yeshayahu admonishes the Jewish people, telling them,²⁶ ‘You have forgotten G-d Who made you... and you are continually frightened throughout the day’”; i.e., the prophet rebukes them for being afraid.²⁷

The view of the commentaries that “one ought not to be afraid” is worthy of exploration. What is wrong with fearing that one is unworthy of the fulfillment of G-d’s promises because of] “the effect of one’s sins”?

(On the contrary, at first glance this would appear to be a very positive quality: one’s humility is so great²⁸ that he is always concerned that his Divine service is not flawless and that he has sinned.²⁹)

This question thus draws focus to the nature of the attribute of *bitachon*, trust in G-d, which we are commanded to pursue.³⁰ *Bitachon* is not merely the faith that G-d has the *potential* to bestow good upon a person and save him from adversity and the like. Rather, it means that the person trusts

וְכַדְמִשְׁמַע מִפְּשׁוּטוֹת הַמִּשָּׁךְ
דְּבָרֵי הַמְּדַרְשׁ שֶׁ, שֶׁמִּבְיָא מַה
”שֶׁהַנְּבִיא מִקְנִתָּר אֶת יִשְׂרָאֵל
וְאוֹמֵר לָהֶם” וְתִשְׁכַּח ה’ עוֹשֶׁךְ
גּו’ וְתִפְחַד תְּמִיד כָּל הַיּוֹם גּו’,”
שֶׁהַנְּבִיא הוֹכִיחַ אֶת יִשְׂרָאֵל עַל
זֶה שֶׁהָיוּ מִפְּחָדִים כו”כ].

וְיֵשׁ לַעֲיִין בְּדַעַת הַמְּפֹרָשִׁים
”שֶׁהָרָאוּ שֶׁלֹּא לִירָא,” דְּמָהוּ
הַחֲסָרוֹן בְּכֵךְ שְׁחוּשׁ שֶׁ”שְׁמָא
גַּרְם הַחֲטָא” ? [דְּלִכְאוּרָה
אֲדַרְבֵּה, זוֹהִי מַעֲלָה גְדוֹלָה
בְּיוֹתָה, שֶׁכָּל כֵּךְ גְּדֻלָּה מֵדַת
הָעֲנוּהָ שְׁלִיכָה, שֶׁתְּמִיד מִתִּירָא
שְׁמָא אֵין עֲבוּדָתוֹ שְׁלִימָה וְיֵשׁ
בּו חֲטָא] י”.

אָךְ, שְׁאֵלָה זוֹ הִיא בְּכָלִלּוֹת
מֵדַת הַבְּטָחוֹן שֶׁנִּצְטוּוּנוּ
בַּה”כ: פִּירוּשׁ ”בְּטָחוֹן” אֵינוֹ
רַק אֲמוּנָה בִּיכוּלֹת ה’
לְהַטִּיבֹו וּלְחַלְצֹו מִצָּרָה כו’,
אַלֵּא שְׁבוּטָה בַּה’ שֶׁכֵּן יַעֲשֶׂה

rather, their consummate level of Divine service demanded that they seek to be saved by their efforts employing natural means,” rather than by miracles. See the sources mentioned in footnote 53 below.

23. *Yafeh To'ar HaShaleim to Bereishis Rabbah*, loc. cit., {citing *Berachos* 60a; consult that text. See the commentaries to *Ein Yaakov* on that passage; see also *Nesivos Olam* (by the *Maharal*), *Nesiv HaBitachon*. This is not the place for further elaboration.}

See also the interpretation of *Or HaSeichel*, loc. cit. (s.v. *Shnei bnei adam*), et al., “It is possible that being afraid is considered an error on the part of Yaakov and Moshe.”

24. *Tehillim* 112:7, quoted in *Berachos*, loc. cit.

25. This approach disputes the

above-mentioned view that “there is no secure promise for the righteous in this world” (*Yafeh To'ar*, loc. cit.).

26. *Yeshayahu* 51:13.

27. See how the commentaries listed in footnote 19 interpret the continuation of the *Midrash* from their perspective.

28. See *Tanya – Iggeres HaKodesh*, Epistle 2, “Since Yaakov was utterly insignificant in his own eyes... he was apprehensive lest sin would cause him not to be saved, for it appeared to him that he had sinned.”

29. See the question raised by the commentaries to *Ein Yaakov* (*Berachos*, loc. cit.) with regard to Hillel’s statement, “I am positive that this cry of distress is not coming from my house.” The commentaries

question why Hillel showed so much confidence. Why did he not worry that perhaps he had sinned, and as a result his household would be beset by difficulty?

30 The obligation to place one’s trust in G-d is explicit in many verses. (Many of those verses are cited in *Reishis Chochmah*, *Shaar HaAhavah*, ch. 12.) In *Shaaarei Teshuvah* (*Shaar* 3, *Os* 32), Rabbeinu Yonah explains that this obligation is included in the command stated in *Devarim* 20:1, “When you go out to war... do not fear them.” (This reflects the view of *Rambam* – in *Sefer HaMitzvos*, prohibitive commandment 58 – that this verse is a command and not a promise.) Implied is that “if a person sees that adversity is close, he should set his heart on the salvation of G-d and trust in it” (*Shaaarei Teshuvah*, loc. cit.).

that G-d will actually do this. And his trust is so absolute that he is completely serene and does not worry at all. As *Chovos HaLevavos* states,³¹ "The essence of *bitachon* is the serenity felt by the person who trusts. His heart relies on the One in Whom he has placed his trust – that He will do what is best and most appropriate for him in the matter at hand."

The grounds for such certainty require explanation. Even when a person has an explicit Divine promise, it is possible that "sin would cause" the promise not to be fulfilled. This surely applies when there is no explicit promise. Moreover, the concern "lest sin cause" the promise not to be fulfilled is applicable to everyone (for "there is no righteous man on earth who does only good and does not sin.")³² If even Yaakov our Patriarch had this fear, it surely applies to others.³³

A Rationale for Equanimity

3. Initially, the following explanation could be offered: The concept of *bitachon* is based on the faith that everything comes from G-d, blessed be He. Thus, when a person encounters distress and misfortune, this is not because any other factor has control (Heaven forbid!) in any manner whatsoever. Rather, everything comes from Above.

A person with that awareness is therefore utterly serene. Either way, he has no reason to worry. For if he does not deserve that any evil be visited upon him, certainly G-d will save him from it. (This is true even when there is no natural possibility for him to be saved – for "who can say to G-d, 'What are You doing?'"³⁴ Moreover, He is able to *change* the laws of nature.)³⁵

31. *Shaar HaBitachon*, beginning of ch. 1. See also the introduction of that author to *Shaar HaBitachon* (s.v. *Ach toeles habitachon*), et al. See also *Kad HaKemach* (by Rabbeinu Bachya), s.v. *Bitachon*, "No doubt should dampen one's *bitachon*."

32. *Koheles* 7:20.

33. See *Kad HaKemach*, loc. cit., "A person who has faith may not necessarily have *bitachon*. For at times, he will fear that perhaps his sins will have an effect." (And in his discussion of this issue, he cites the example of Yaakov our Patriarch.

בפועל, שהדבר וודאי אצלו עד שהוא במנוחה גמורה ואינו דואג כלל, וכמבואר בחובת הלבבות³¹, ש"מהות הבטחון הוא מנוחת נפש הבוטה, ושיהיה לבו סמוך על מי שבטח עליו שיעשה הטוב והנכון לו בענין אשר יבטח עליו".

וצריך ביאור, מהו היסוד לוודאות זו, דכיון שאפילו כשיש הבטחה מפורשת מאת ה' יתכן שלא תתקיים ההבטחה "שמא גרם החטא", כל שכן וקל וחומר כשאין הבטחה מפורשת. והרי חשש זה ד"שמא גרם החטא" קיים אצל כל אחד ואחד (וכמו שכתוב³² אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא), במכלל שכן וקל וחומר מזה שאפילו יעקב אבינו חשש שמא גרם החטא³³.

ג. לכאורה יש לבאר זה:

ענין הבטחון מיוסד על האמונה שהכל מאת הבורא יתברך, דכשנמצא במיצר וצרה, אין זה מפני שיש שליטה חס ושלוש למי שמציר לו באיזה אופן שהוא, רק הכל הוא מן השמים. ובמילא הוא במנוחה גמורה, כי ממה נפשך: אם לא מגיעה לו שום רעה, הרי וודאי שהקדוש ברוך הוא יחלצהו מזה [וזוהו גם כשאין שום מקום בדרך הטבע שינצל, כי מי יאמר לו מה תעשה ובידו לשנות הטבע³⁴]; ואם

Consult that source.)

34. Cf. *Iyov* 9:12.

35. See the comments of Rabbeinu Yonah cited in *Kad HaKemach*, loc. cit. See also *Likkutei Sichos*, Vol. 3, p. 883, and the sources cited there in the marginal notes.

If, on the other hand, he is not worthy of G-d's kindness (but instead deserves punishment), his mind is still utterly at ease because he knows that his misfortune does not result from any side factor but from G-d alone. Since he did not fulfill his responsibilities to his Creator, He brought him to this distressing situation. Therefore, he fears no one but G-d alone. (Moreover, he realizes that this difficulty is for his own good, for, as is well known, even the punishments ordained by the Torah are expressions of G-d's kindness, cleansing a person from the blemish of sin. Thus, there is no place for worry or fear.)

Accordingly, there is no contradiction. A person may have absolute *bitachon* in G-d, even though he knows that, possibly, "his sin will cause" him to be found unworthy of being rescued from the impending misfortune. This knowledge does not detract from his peace of mind, for he realizes that whatever happens to him comes from G-d.

According to this explanation, we can appreciate the intent of the commentators to the *Midrash* who maintain that "one ought not to be afraid," and that we should not learn from the conduct of Yaakov and Moshe who showed fear. As is evident from the plain meaning of the relevant passages, they feared the immediate cause of their distress. Yaakov was afraid of Eisav, as it is written,³⁵ "And Yaakov was very frightened and distressed, and he (therefore) divided the people...." Similarly, Moshe had to be warned not to fear Og. Such fear indicates that something was lacking in their consummate *bitachon* in G-d.

Not the Province of a Select Few

4. This explanation is, however, insufficient – for it is obvious that the essence of *bitachon* goes beyond merely attaining the peace of mind that comes from the awareness that everything is ordained by the hand of G-d. Instead, it means that the person who has *bitachon* trusts that he will receive visible and manifest good,³⁶ i.e., that G-d will rescue him from his difficulties.

אינו ראוי לחסד זה (ומגיע לו עונש זה), עדיין נפשו במנוחה גמורה, כי יודע בבירור שאין צרתו תוצאה מהדבר ההוא אלא אך ורק מהקדוש ברוך הוא בלבד, שלא יצא ידי חובתו לפני בוראו ולכן הביאו בצרה הזאת, ואם כן אין יראתו אלא מהקדוש ברוך הוא לבד [ועוד זאת, שזה גופא הוא לטובתו, כיודע שגם עונשי התורה הם חסדו של הקדוש ברוך הוא, לנקות את האדם מפגם העבירה, ואם כן אין מקום לדאגה ויראה].

ועל פי זה מובן שאין הדברים סותרים זה לזה, דיכול להיות בבטחון גמור בהשם, אף שיודע שיתכן ש"גרם החטא" ולא יזכה להנצל מהצרה, כי אין זה גורע ממנוחת נפשו בידעו שכל הנעשה עמו הוא מאתו יתברך.

ומה שכתבו המפרשים שלדעת המדרש "ראוי שלא לירא" (ואין ללמוד מיעקב ומשה שהיו יראים), היינו לפי שמפשוט הכתובים משמע, שהיו יראים מהדבר המצוי, דיעקב היה ירא מעשו, כמו שכתוב "ויירא יעקב מאד ויצר לו (ולכן) ויחץ את העם גו", וכן במשה "אל תירא אותו" – ויראה זו מורה שחסר בשלימות הבטחון בהקדוש ברוך הוא.

ד. אבל אין ביאור זה מספיק. כי ענינה של מדת הבטחון בפשוט אינו רק המצב דמנוחת הנפש, אלא שבוטח שיהיה טוב לו בטוב הנראה והנגלה דוקא, כי הקדוש ברוך הוא יחלצהו מצרתו כו'.

36. In the original, *batov hanireh vehanigleh* – i.e., something that is

recognizable as good without any need for abstract explanations.

According to the above explanation, however, it appears that this plain meaning of *bitachon* is beyond the reach of the majority of the Jewish people. (Since "there is no righteous man on earth who does only good and does not sin,"³² who can adjudge himself as being worthy of G-d's visible and apparent kindness?) Hence, for most people, *bitachon* would be reflected primarily in the peace of mind that results from their awareness that, even if they are not worthy of Divine beneficence, everything comes from G-d and is for their good, even if that good it is not visible and manifest.

(According to this approach, only perfectly righteous men, whose Divine service has reached consummate perfection and who therefore do not have to worry about the possible effects of sin,³⁷ can trust that they will receive manifest and apparent good.)³⁸

Such a conception, however, runs contrary to the approach of the author of *Chovos HaLevavos*,³⁹ who states (in his explanation of "the circumstances in which *bitachon* is conceivable") that "the One Who is trusted is infinitely magnanimous and kind toward whoever is deserving and to whoever is not. Moreover, His magnanimity is constant and His kindness is continuous, never ceasing and never severed." According to this view, the concept of *bitachon* is based on the principle that G-d bestows manifest kindness even toward "one who is not deserving."

This requires explanation. After all, even though G-d's mercy extends also to someone who is not deserving, is it not possible that a person may be deserving of punishment for his undesirable deeds?⁴⁰ What is the conceptual foundation for a person's trust that G-d will act benevolently toward him in a visible and apparent manner, even if he is undeserving of this?

ולפי הביאור הנ"ל יוצא, שענין הבטחון לפי פשוטות ענינו אינו שייך אצל רוב ישראל (דאין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא³², ומיהו זה אשר יוכל לפסוק על עצמו שהוא ראוי לחסדי הקדוש ברוך הוא), וענין הבטחון אצלם הוא בעיקר בכך שגם אם לא יזכו לחסדי ה' הרי הם במנוחת הנפש כיון שהכל הוא מאת הבורא (והוא גם לטובתם, אלא שאינה טובה נראית ונגלית).

[ורק צדיקים גמורים ששלמים בעבודתם ואינם חוששים³⁷ שמא גרם החטא, רק הם יכולים לבטוח³⁸ שיהיה טוב להם בטוב הנראה והנגלה].

ובחובת הלבבות³⁹ כתב (בביאור "הסיבות אשר בהן יתכן הבטחון"), "שיהיה מי שבטח עליו בתכלית הנדיבות והחסד למי שראוי לו ולמי שאינו ראוי לו ותהיה נדיבותו מתמדת וחסדו נמשך לא יכרת ולא יפסק", הרי שענין הבטחון מיוסד על זה שהקדוש ברוך הוא מטיב גם "למי שאינו ראוי".

וצריך ביאור: אף על פי שרחמי השם הם גם על מי "שאינו ראוי", הרי מכל מקום יתכן שמגיע לאדם עונש על מעשיו הלא טובים⁴⁰? ומהו היסוד של מדת הבטחון, שהאדם בטוח שהקדוש ברוך הוא יטיב לו (אף אם אינו ראוי לכך)?

37. See *Kad HaKemach*, loc. cit., and the commentaries to *Ein Yaakov* on *Berachos*, loc. cit.

38. According to the opinion in the

Midrash that "there is no secure promise for the righteous in this world," on the contrary, the righteous do not rely (even) on a Divine promise.

39. *Shaar HaBitachon*, ch. 2 (the seventh cause); see also ch. 3 (the first introduction, the sixth concept); see also the end of ch. 1.

Cast Your Burden upon G-d

5. The above questions can be resolved in light of an adage of the *Tzemach Tzedek*, quoted frequently by my revered father-in-law, the Rebbe Rayatz.⁴¹ Someone had begged him to intercede in order to arouse Heaven's mercies⁴² upon a person who was dangerously ill. The *Tzemach Tzedek* answered, *Tracht gut, vet zain gut* ("Think positively, and the outcome will be positive"). It is apparent from the response of the *Tzemach Tzedek* that thinking positively (having *bitachon*) will in itself give rise to results that are visibly and manifestly good.

This teaching may be explained as follows: The obligation of *bitachon* which we are commanded to cultivate is not merely a component and a corollary of one's faith (*emunah*) that everything is in the hands of G-d and that He is compassionate and merciful. Such an obligation would not need to be stated separately. Rather, the obligation of *bitachon* is an *avodah* of its own, a separate path of Divine service that motivates a person to rely and depend on G-d [alone,] to the extent that he casts his lot entirely upon Him, as it is written,⁴³ "Cast your burden upon G-d" – i.e., depend on no other support in the world apart from G-d.

It could be that this is what the author of *Chovos HaLevavos* had in mind when he wrote⁴⁴ that a person's *bitachon* should resemble that of "a bondman

ה. ויובן זה על פי דברי רבינו הצמח צדק (שהובאו כמה פעמים על ידי כ"ק מו"ח אדמו"ר⁴⁵), שענה לאחד שהתחנן אצלו לעורר רחמים על חולה מסוכן חס ושלום⁴⁶ - "טראכט גוט - וועט זיין גוט" ("חשוב טוב ויהיה טוב"). ומשמע מדבריו, שעצם המחשבה לטובה (הבטחון) תביא לתוצאות טובות (ובטוב הנראה והנגלה).

ונראה לבאר כוונת הדברים:

חובת הבטחון שנצטוונו עליה אינה רק פרט (ותוצאה בדרך ממילא) מהאמונה שהכל בידי שמים ושהקדוש ברוך הוא הוא חנון ורחום, דאין צורך בחיוב מיוחד על זה. אלא חובה זו היא עבודה בפני עצמה, שמהותה וגדרה - שהאדם יסמוך וישען על הקדוש ברוך הוא, עד שישליך כל גורלו ביד השם, כמו שכתוב⁴⁷ "השליך על ה' יחבך", שאין לו שום משען בעולם בלעדו יתברך. ויש לומר, שזוהי הכוונה במה שכתוב בחובת הלבבות⁴⁸ שבטחון הוא "כעבד

40. Ideally, *bitachon* should be coupled with scrupulous observance, as *Chovos HaLevavos* (*loc. cit.*, ch. 3, the fourth introduction) states: "One must take great care... to fulfill whatever the Creator obligated him in His service... so that He will consent to give him the matters concerning which he places his trust." Nevertheless, the intent is that it is not that a person's sins in of themselves make him undeserving of G-d's kindness. Instead, his careful observance is only so that his present conduct should not contradict his trust in G-d. For it is unthinkable to have trust in G-d and simultaneously

"to rebel against Him."

Chovos HaLevavos explains the above concept with an example from human conduct: an agent who neglects the mission with which he was entrusted cannot expect the person who appointed him to grant him those matters that the agent desires from him.

Thus, the intent is not that the person's positive conduct evoke G-d's kindness. Instead, the foundation and reason for trust in G-d should be founded in the fact that G-d's kindness encompasses everything. Thus, ch. 2 of the above source states that the first reason

for our trust is "His mercy, compassion, and love." And similarly, the beginning of ch. 3 states, "The Creator shows mercy on man more than any merciful being."

41. See his *Igros Kodesh*, Vol. 2, Letter no. 636, p. 537, and Vol. 7, Letter no. 1990, p. 197.

42. Making such a request of a sage accords with the ruling of the *Rama* (*Yoreh Deah* 335:10)

43. *Tehillim* 55:23.

44. *Loc. cit.*, ch. 2 (the sixth cause); see also the first introduction in ch. 3 with regard to the fifth concept.

imprisoned in a dungeon who is dependent on the authority of his master." That prisoner's trust is directed only toward his master, "to whom he is subordinate, and no man other than he can harm or help him."

(It follows that our trust in G-d is such that our actual material situation is of no consequence. Even if it is impossible for a person to be saved according to the natural order, he relies on G-d, Who is not restricted by nature at all.)

This itself is the foundation for a person's trust that G-d will bestow visible and manifest good upon him, even if he is not worthy of this kindness.

For the definition of trust is not mere *belief* that – because the kindness of G-d is utterly measureless and unlimited and can be extended to a person whether he is worthy or not – he will receive G-d's kindness without any effort on his own part. (Were this to be true, the entire concept of reward and punishment would be nullified.) Rather, *bitachon* involves labor and exertion within one's soul, and it is this effort and exertion that evokes G-d's kindness.

When a person truly trusts in G-d alone from the depths of his soul, to the extent that he has no worry at all, this very arousal of trust evokes a reciprocal response from Above, granting him kindness – even when, without taking this trust into account, he would not be worthy of such kindness.⁴⁵

האסור אשר הוא בבית הבור ברשות אדוניו, שכל בטחונו של האסיר הוא רק על אדונו, ש"מסור בידו, ולא יוכל אדם להזיקו ולהועילו כו' זולתו".

[ולכן מובן, שבטחון זה בהקדוש ברוך הוא הוא באופן שאין המצב הטבעי משנה כלל, וגם אם על פי דרכי הטבע נמנע שינצל, הרי הוא סומך על הקדוש ברוך הוא, שאינו מוגבל בחוקי הטבע חס ושלום].

וזה גופא הוא יסוד לבטחונו של האדם שהקדוש ברוך הוא ייטיב לו בטוב הנראה והנגלה, גם אם אינו ראוי לחסד זה:

אין הפירוש בבטחון, שמאמין, שכיון שחסדי השם הם בלי מדידה והגבלה, בין לראוי בין למי שאינו ראוי, לכן הוא יקבל את חסדי השם בלי שום עבודה מצדו (כי לפי זה בטל כל הענין דשכר ועונש) – אלא בטחון הוא עבודה ויגיעה בנפשו, והיא מביאה את חסדי השם הבאים כתוצאה מעבודת ויגיעת האדם לבטוח בה: על ידי שהאדם סומך באמת ובעומק נשמתו רק על הקדוש ברוך הוא לבד, עד שאינו דואג כלל, הרי התעוררות זו גופא פועלת שהקדוש ברוך הוא מתנהג עמו באופן זה, שמטיב עמו (גם אם לולא זאת אינו ראוי לזה).⁴⁶

45. This concept is borne out by the writings of our Sages. For example, commenting on the verse (*Tehillim* 32:10.), "A person who trusts in G-d will be encompassed by kindness," *Sefer HaIkkarim* (*Maamar* 4, end of ch. 46) states explicitly, "Even if a person is intrinsically undeserving, *bitachon* has a way of evoking unearned loving-kindness on those who place their trust in G-d." See also further in that text (ch. 47), "If a person had placed his hope in G-d as he ought to, G-d's loving-kind-

ness would not have been withheld from him."

These ideas are echoed in *Kad HaKemach* (*loc. cit.*), "He who trusts in G-d will find refuge from misfortune by virtue of his trust, even if he was deserving of that misfortune."

See also *Nesivos Olam*, *Nesiv HaBitachon*, et al.; *Yalkut Shimoni* on *Yeshayahu*, *Remez* 473: "When, in times of distress, Israel cries out to the Holy One, blessed be He, He asks, 'Is there a man among you

who fears Heaven?... Place your trust in My name, and it will stand you in good stead... for whoever places his trust in My name, I will save him.'" The implication is that even if the Jews are lacking in the fear of G-d, if they trust in Him, He will save them.

Note also *Keser Shem Tov*, sec. 382, "When Heaven desires to punish a person who deserves punishment, it deprives him of his attribute of trust."

This is what is meant by the command⁴⁶ to trust in G-d – that a person should “cast his burden on G-d,” relying on Him to grant him visible and manifest good. Since he trusts G-d alone (without calculating whether it is possible for him to be saved according to the natural order), this causes a corresponding response⁴⁷ toward him in the spiritual realms. G-d protects him and has pity on him, even if his own tally shows that he does not deserve⁴⁵ to be granted the kind of good that is visible and manifest as good.⁴⁸

This is the meaning of the adage of the *Tzemach Tzedek* cited above: *bitachon* itself will lead to positive results. This principle is not a tangential element of our trust in G-d; it *defines* the nature of the trust that we are commanded to have.

When Trust is Lacking

6. Based on the above, it is possible to say that this is what is meant by the mention of Moshe's fear when he heard his fellow Jew say, “Do you intend to kill me... like you killed the Egyptian?” The verse seeks to teach this fundamental message with regard to the quality of *bitachon*: that it is *bitachon* itself that brings about G-d's salvation. The opposite is also true. When a person is not saved from distress, the reason is that his *bitachon* is lacking.⁴⁹

This is the intent of the verse, “And Moshe became frightened and said, “The matter has indeed

וזהו תוכן הציווי “בטח בה”^{49א} (וכיצא בזה) - שהאדם צריך להשליך את יהבו על הקדוש ברוך הוא שייטיב לו בטוב הנראה והנגלה, וכאשר הוא סומך אך ורק על הקדוש ברוך הוא לבד (מבלי לעשות חשבונות, אם אפשר לו להנצל כו'), אזי ההנהגה עמו מלמעלה הוא מדה כנגד מדה^{49ב}, שהקדוש ברוך הוא שומר עליו ומרחם עליו גם אם על פי חשבון אינו ראוי לכך שיהיה טוב לו^{49ג} בטוב הנראה והנגלה דוקא^{49ד}.

וזהו פירוש דברי הצמח צדק, שהבטחון עצמו יביא לתוצאות טובות, שאינו ענין צדדי לבד בבטחון, אלא זהו גדר הבטחון שנצטוונו עליה.

ו. על פי הנ”ל יש לומר, שזוהי כוונת הכתוב בפרשתנו, שמספר על יראתו של משה כששמע מהעברי “הלהרגני גו” כאשר הרגת את המצרי” - להשמיענו יסוד הנ”ל במדת הבטחון, שהבטחון עצמו הוא המביא וגורם לישועת ה', ומכלל הן אתה שומע לאו, דזה שהאדם לא נחלץ מצרה הרי זה מפני שהיה חסר בבטחון שלו^{49ד}.

וזהו מה שכתוב “ויירא משה ויאמר

46 *Tehillim* 37:3 and 115:9, and similarly in many other verses. See also the sources listed in footnote 30.

47. In the original, *middah keneged middah* – “measure for measure.” The *Zohar* (Vol. II, p. 184b) teaches: “The World Above imparts influence (to the world below) only according to its state. If it manifests a luminous countenance, in the same way, a luminous Countenance shines down upon it from Above. And if it manifests melancholy...”

Characteristically, the Rebbe omits the continuation of this teaching, “...strict justice is mirrored back at it.” See also *Igros Kodesh* of the *Tzemach Tzedek*, p. 21ff.

48. See *Tanya* – *Iggeres HaKodesh*, at the end of Epistle 11, “When one truly believes this, everything becomes good even in a manifest way.” (See also *Biurei HaZohar* by the *Tzemach Tzedek*, p. 194.) Similar concepts are to be found in *Nesivos Olam*, *loc. cit.*

49. *Berachos* (*loc. cit.*) relates that Yehudah bar Nasan, who was following Rav Hamnuna, sighed. Rav Hamnuna told him, “Do you want to bring suffering upon yourself?! For it is written (*Iyov* 3:25), ‘Because I feared, fright has overtaken me....’” (This incident is cited in *Yafeh To'ar HaShaleim* mentioned in footnote 23. In other words, if Yehudah bar Nasan would have relied on G-d without any worry or fear, he would have been saved from suffering. See also *Nesivos Olam*, *loc. cit.*

become known.” (And directly after that we are told,) “Pharaoh heard... and he sought to kill Moshe. Moshe feared for his life despite having performed good deeds. He had protected a Jewish man from the Egyptian who was beating him and rebuked two Jews who were quarrelling. His failure to trust G-d⁵⁰ that no harm would befall him was itself the cause for Pharaoh to hear of the matter and seek to kill him. Moshe’s lack of trust caused him to have to flee for his life.

(One might explain that this is the intent of the wording of the verse, “and he said, “The matter has indeed become known.” Not only did Moshe think these thoughts within his heart, he also expressed them in speech.⁵¹ This increases the emphasis on his lack of *bitachon*, for in addition to having this apprehension in his mind, he verbalized it.)⁵²

Had he manifest complete *bitachon* in G-d and not worried at all about his circumstances (that “the matter has indeed become known” and could be discovered by Pharaoh), that itself would have caused the matter to have been forgotten and would have brought him visible and manifest good.

From all the above, one can also derive a practical directive: When a person encounters obstacles and hindrances in his observance of the Torah and its *mitzvos*, he should realize that the elimination of those obstacles depends on him and on his conduct. If he has absolute trust that G-d will help him and change the situation to the point that he is

אכן נודע הדבר (ותיכף לאחר זה) וישמע פרעה גו' ויבקש להרוג את משה ויברח משה גו': כיון שמשה היה ירא לנפשו ולא בטח בהשם⁵⁰ שלא יבוא שום היזק חס ושלום מפעולותיו הטובות [להגן על איש ישראל מהמצרי שהכה אותו, ולהוכיח "שני אנשים עברים נצים"], הרי זה גרם ש"וישמע פרעה את הדבר הזה ויבקש להרוג את משה" והוצרך לברוח ממנו.

[ואולי יש לומר, שזהו גם דיוק לשון הכתוב "ויאמר אכן נודע הדבר" - שלא רק שמשה חשב כן בלבו אלא גם אמר כן בדיבור⁵¹, שזה מגדיל עוד יותר הדגשת החסרון בבטחון, שלא זו בלבד שעלה החשש במחשבתו, אלא גם הוציא בדיבור⁵²].

מה שאין כן אם היה בוטח בבטחון גמור בהשם, ולא היה דואג כלל מהמצב שנמצא בו (ש"אכן נודע הדבר" ויוכל להגיע לאזני פרעה), הרי זה גופא היה פועל שהיה הדבר נשכח כו', והיה טוב לו בטוב הנראה והנגלה.

ומכאן למדנו גם הוראה למעשה בפועל:

כשאדם פוגע במניעות ועיכובים על שמירת התורה ומצוות, עליו לדעת, שביטול מניעות ועיכובים אלו תלוי בו ובהנהגתו. דאם יש לו בטחון גמור בהשם, שהוא יתברך יעזור שיהיה טוב, עד שהוא במנוחה גמורה בלי

50. *Midrash Lekach Tov* on this verse explains that Moshe's fear stemmed from his view (see *Bereishis Rabbah*, loc. cit.) that “there is no secure promise for the righteous in this world.” (See the passage from *Biurei HaZohar* cited in footnote 20 above.)

According to the gloss *Be'er BaSadeh* to Rashi's commentary on our verse, the reason Moshe was

afraid that he would be killed was because he feared that the Jewish people were not worthy of being redeemed. If not, he would not have worried at all, for he knew that his future mission would be to redeem the Jewish people.

51. For here the Torah does not say (as it says, for example, in *Bereishis* 17:17, et al.), “And he said in his

heart.”

52. The very fact that a thought is expressed in speech empowers it to materialize, as is well known with regard to *lashon hara*, slanderous gossip. By speaking, one causes the subject's undesirable qualities to emerge from a potential state into actuality. (See *Likkutei Sichos*, Vol. 5, p. 45; Vol. 15, p. 32; et al.)

utterly at ease without any worry at all, his *bitachon* will bear fruit. (At the same time, of course, he must also take whatever natural steps are dependent on him in order to remove those obstacles.)⁵³ For we have been given the promise, "Think positively, and the outcome will be positive." We can rest assured that this will actually take place, that all the obstacles and hindrances will cease to exist and things will be good for us – in a real and practical sense, with the kind of good that is overt and manifest even to eyes of flesh, in the here and now.⁵⁴

Just as concerning the redemption from Egypt, the Sages teach⁵⁵ "by virtue of their trust the people of Israel were redeemed from Egypt," so, too, with regard to the Redemption from this last exile, the *Midrash* states,⁵⁶ "They are deserving of redemption in reward for their hope alone!" May this be fulfilled for us – that by virtue of the Jewish people's trust in the promise from G-d that "My deliverance is soon to come,"⁵⁷ we will merit that He will redeem us with true and Ultimate Redemption. May this take place speedily, and in our own days.

שום דאגה כלל [וכמובן, ביחד עם זה, עושה כל התלוי בו בדרך הטבע לבטל מניעות הללו⁵³] - הרי הובטחנו "טרַאכט גוט וועט זיין גוט", שכן יהיה לפועל, שיתבטלו כל המניעות ועיכובים, וטוב יהיה לו בפועל ממש, בטוב הנראה והנגלה, לעיני בשה, למטה מעשרה טפחים.

וכשם שבגאולת מצרים נאמר⁵⁵ ש"בזכות הבטחון נגאלו ישראל ממצרים", על דרך זה הוא בהגאולה מגלות זה האחרון, כדאיתא במדרש⁵⁶ ש"כדאי הן לגאולה בשכר הקיווי (עצמו)" - וכן תהיה לנו, שבזכות הבטחון של בני ישראל ש"קרובה ישועתי לבוא"⁵⁷, זוכים שהקדוש ברוך הוא יגאלנו, בגאולה האמיתית והשלימה, במהרה בימינו ממש.

(משיחות ש"פ שמות תשכ"ו,
ש"פ בשלח תשכ"ג)

53. As is well known, there is no contradiction between true *bitachon* and looking for ways and means in the natural order to solve one's difficulties. (This concept is elaborated upon in *Chovos HaLevavos*, loc. cit., ch. 3, the fifth introduction; in *Akeidas Yitzchak*, *Vayishlach*, *Shaar* 26; and in other sources. See also *Likkutei Sichos*, Vol. 15, p. 486ff., and the

sources mentioned there.) It is only perfectly righteous men who do not have to search for ways and means in the natural order. However, this is not the forum for an extended discussion of that issue.

54. In the original, *lematah meiasarah tefachim* – lit., "lower than ten handbreadths" (from the ground): a halachic concept borrowed here metaphorically.

55. *Kad HaKemach*, loc. cit., based on *Midrash Tehillim*, Psalm 22.

56. *Yalkut Shimoni*, *Tehillim*, *Remez* 736 (based on *Midrash Tehillim*, Psalm 40), cited by R. David Avudraham at the end of his *Seder Tefillos Yom HaKippurim*. See also the *Chida*, *Midbar Kdeimos*, *Maareches Kuf*, sec. 16.

57. *Yeshayahu* 56:1.

שאינה אלא "בין הקדוש ברוך הוא ובין הנביא" (וראה לקמן סעיף ב). וראה הערה הבאה.
ועוד זאת - איך ידע משה שהם "דלטורין" קודם שהלשינו עליו (כקושיית האמרי שפר על פירוש רש"י כאן).
תנחומא (באבער) וארא יז. שמות רבה שם (וראה הערה ג). - וכבר האריכו במפרשי רש"י מה היתה תמיהת משה, הלא כן היתה גזירת ברית בין הבתרים.

פירוש רש"י שלפנינו "כפשוטו" . לו" (והתחלת פירוש רש"י היא "על שראה בישראל").
ובפרט שעצם הפירוש דורש ביאור, איך אפשר שלא תתקיים הבטחת הקדוש ברוך הוא בברית בין הבתרים [וראה הקדמת הרמב"ם לפירוש המשנה (קרוב לתחלתה) החילוק בין ההבטחה שהקדוש ברוך הוא "יבטיח" אותה בבשורות טובות על ידי נביא" (שוזו אי אפשר שתתבטל) להבטחה

(א) פרשתנו ב, י"א.טו.
(ב) שם, יד.
(ג) תנחומא פרשתנו י. שמות רבה פ"א, ל (ושם בא בתוך הדרשה על "אכן נודע הדבר", שנודע לו הטעם ש"ישראל נשתעבדו מכל האומות". עיין שם. וראה לקו"ש חל"א ע' 9 (ובהערה 15) וע' 14' 13). וראה יפת תואר (השלם) שם.
(ד) ובדפוס ראשון ושני, ורוב כתבי יד רש"י שתחת ידי - ליתא כל התחלת

מסכים לו במה שהוא בוטח עליו
בו" (חובת הלבבות שם פ"ג הקדמה
הרביעית) - זהו רק כדי שהנהגתו
עתה לא תסתור בטחונו בהשם, כי לא
יתכן לבטוח בה' וביחד עם זה להיות
"ממרה אותו" (כמבואר שם, וראה
שם המשל מהנהגת בני אדם), אבל
יטוד וטיבת הבטחון בהשם הוא לפי
שחסדי השם הם על הכל. וראה שם
ריש פ"ב שהסיבה הא' לבטחון היא
"הרחמים והחמלה והאהבה", וכן כתב
שם ריש פ"ג ש"הבורא יתברך מרחם
על האדם יותר מכל מרחם".

(לו) ראה אגרות קודש שלו ח"ב ע' תקלו.

ח"ז ע' קצו.

(לז) כפסק הרמ"א יורה דעה סוף סימן
שלה.

(לח) תהלים נה, כג.

(לט) שם פ"ב הסיבה הששית. שם פ"ג
הקדמה הא' הענין החמישי.

(מ) וכן מפורש בעיקרים (מאמר ד סוף
פרק מ"ו) "אמר הכתוב (תהלים
לב, י) והבוטח בה' חסד יסובבנו,
כלומר אף אם אינו ראוי מצד עצמו
מדרך הבטחון להמשיך חסד חנם על
הבוטחים בהשם" (וראה שם פמ"ז
"אילו היה מקוה כראוי לא היה החסד
נמנע מצד השם יתברך"). וכן כתב
בכד הקמח שם: "ובוטח בה' ישוגב
מן הצרה בשכר הבטחון אף על פי
שהיתה הצרה ראויה לבוא עליו".
וראה נתיבות עולם נתיב הבטחון קרוב
לסופו. ועוד. וראה גם ילקוט שמעוני
ישעיה (רמז תעג) "יש ביניכם ירא
שמים כו' בטחו בשמי והוא עומד לכם
כו' שכל מי שבטוח בשמי אני מצילו".
- ולהעיר מכתר שם טוב (ס' שפכ)
"כשרוצין ליפרע העונש למי שראוי
לעונש אזי נוטלין ממנו מדריגת
הבטחון".

(מא) תהלים לו, ג. שם קטו, ט. ועל דרך זה
בכמה מקומות. - וראה לעיל הערה
27.

(מב) להעיר מזהר תצוה (קפד, ב) "עלמא
עילא לא יתיב ליה (לעלמא תתא)
אלא כגונא דאיהו קיימא. אי איהו
קיימא בנהירו דאנפין מתתא כדן הכי
נהרין ליה מעילא, ואי איהו קיימא
בעציבו כו'". וראה ספר אגרות קודש
הצמח צדק (ע' שכד ואילך).

(מג) להעיר מתניא אגרת הקדש (סוף סימן
יא) "ובאמונה זו באמת נעשה הכל
טוב גם בגלוי" (וראה ביאורי הזהר

יעקב שם. נתיבות עולם (להמהר"ל)
נתיב הבטחון. ואין כאן מקומן. וראה
פירוש אור השכל שם (סוף ד"ה שני
בני אדם) "ואפשר שנחשב לטעות
ליעקב ולמשה מה שנתיראו". ועוד.

(כא) תהלים קיב, ז. ברכות שם,
(כב) ופליג אמאן דאמר אין הבטחה
לצדיקים בעולם הזה (יפת תואר שם).
(כג) ישעיה נא, יג.

(כד) וראה מפרשים שבהערה טז ביאור
דברי המדרש שם (לשיטתם).

(כה) ראה תניא אגרת הקדש (ס"ב): מפני
היות קטן יעקב במאד מאד בעיניו
כו' שמא יגרום החטא שנדמה בעיניו
שחטא.

(כו) וכקושיית מפרשי העין יעקב ברכות
שם על הנהגת הלל ש"אמר מובטח
אני שאין זה בתוך ביתי". עיין שם.

(כז) כמפורש בכמה וכמה כתובים
שצריכים לבטוח בה' (הובאו כמה
מהם בראשית חכמה שער האהבה
פ"ב). - ובשערי תשובה לרבינו יונה
(שער ג אות לב) שהוא בכלל הציווי
(שופטים כ, א. - וכדעת הרמב"ם
(ספר המצוות מצות לא תעשה נח)
שהוא ציווי ולא הבטחה) "כי תצא
למלחמה גו' לא תירא מהם" - "שאם
יראה האדם כי צרה קרובה תהיה
ישועת ה' בלבו ויבטח עליה".

(כח) שער הבטחון ריש פ"א. ועל דרך זה
בפתיחה שלו לשער הבטחון (ד"ה אך
תועלת הבטחון). ועוד. וראה גם כד
הקמח (להבחי) ערך בטחון "שלא
יתערב שום ספק בבטחונו כו'".

(כט) קהלת ז, כ.

(ל) להעיר מכד הקמח שם: "והמאמין
יתכן שלא יהיה בוטח כי לפעמים ירא
שמא יגרום החטא" (ובהמשך הענין
שם מביא מיעקב אבינו. עיין שם).

(לא) ראה רבינו יונה שהובא בכד הקמח
שם. ועוד. וראה לקו"ש ח"ג ע' 883
ובהנעתך בשולי הגליון שם.

(לב) ראה כד הקמח שם. מפרשי העין
יעקב ברכות הנ"ל.

(לג) ולהדיעה במדרש "אין הבטחה לצדיק
בעולם הזה", הרי אדרבה, צדיקים אין
סומכין (אפילו) על הבטחה כו'.

(לד) שער הבטחון פ"ב (הסיבה השביעית).
וכן שם פ"ג (הקדמה הא' ענין הששי).
וראה שם סוף פ"א.

(לה) ואף שצריך ש"תהיה השגחתו חזקה
כו' לקיים מה שחייבו בו הבורא
מעבודתו כו' כדי שיהיה הבורא

(ז) ראה גם משכיל לדוד כאן, דקשה ליה
לרש"י, דאם היה ירא לנפשו למה לא
ברח עד בתר הכי (כשביקש פרעה
להרגו). - וראה ספורנו כאן. וצריך
עיין קצת.

(ח) דמזה שלא כתב על זה "ומדרשו" מובן
שוהו גם לפי פשוטו של מקרא. ויש
לומר שההכרח לזה הוא מזה גופא
שהכתוב מספר אודות הדין ודברים
שהיו לו עמהם. ולהעיר, שבפשוטו
רק הם ראו הריגת המצרי, שהרי "ויפן
(משה) כה וכה וירא כי אין איש"
(לעיל ב, יב. וראה רש"י שם. ואין כאן
מקומו), ואם כן מסתבר שהם הלשינו
עליו.

(ט) נוסף לזה שנוגע לקמן, לענין זמן
חזרת משה למצרים, שצריך להיות
לאחר "כי מתו כל האנשים גו'"
(פרשתנו ד, יט ובפירוש רש"י שם).
וראה רש"י לעיל (ב, יג) "דתן ואבירם
.. שהותירו את המן". ועוד.

(י) אף ש"ויפן כה וכה וירא כי אין איש"
(כנ"ל הערה ח).

(יא) בראשית רבה ר"פ עו.

(יב) וישלח לב, ח.

(יג) ויצא כח, טו.

(יד) פרשתנו ג, יב.

(טו) חוקת כא, לד.

(טז) ראה פירוש אב"א (לר' אברהם בן
אשר) באור השכל על בראשית רבה
שם (ויניציאה, שכח) - נזכר במתנות
כהונה לבראשית רבה שם. נזר
הקודש (השלם) שם. וכן הוא בעקידה
(וישלח) שער כו בסופו. ועוד.

(יז) וכהדיעה במדרש שם (אות ב) "אין
הבטחה לצדיק בעולם הזה" (ראה
מפרשים שם). וראה ביאור דיעה
זו על דרך החסידות - ביאורי הזהר
להצמח צדק ע' קצב (וראה שם ע'
קצא, שעבודתם היא למעלה מגדר
בטחון. עיין שם).

(יח) כמפורש בחז"ל (ברכות ד, א. ועל
דרך זה ברש"י וישלח לב, יא) בנוגע
ליעקב, שפחד "שמא יגרום החטא".

(יט) כן הוא במפרשי המדרש שם. ובעקידה
שם, שזוהו להורות "כי לא מצד קוצר
בטחון וחסרון אמנה כו' כי אם מפני
שחייב משלימות פועולותיהם
לעשות כן" (להשתדל בדרכי הטבע
להנצל). וראה הנסמן לקמן הערה מח.

(כ) יפה תואר (השלם) לבראשית רבה
שם [ומציין לסוגיית ש"ס בברכות
ס, א]. עיין שם. וראה מפרשי העין

שם פ"ג בהקדמה החמישית. עקידה (וישלח) שער כו. ובכמה מקומות. וראה לקו"ש חט"ו ע' 486 ואילך. ושם נסמן) - ורק צדיקים גדולים אין צריכים לבקש סיבות כו'. ואין כאן מקומו.

(מט) כד הקמח שם בסופו, על פי מדרש תהלים מזמור כב.

(נ) ילקוט שמעוני תהלים רמז תשלו (ממדרש תהלים מזמור מ). הובא גם באבודרהם סדר תפלות יוהכ"פ בסופו. וראה חיד"א במדבר קדמות מערכת ק' אות טז.

(נא) לשון הכתוב - ישעיה נז, א.

כאן, דוה גופא שמושה התיירא שיהרג היה מפני החשש שבני ישראל אינן ראויין ליגאל, דאם לא כן לא היה דואג כלל כיון שידע שהוא עתיד לגאול את ישראל.

(מו) שהרי לא נאמר "ויאמר בלבבו" (על דרך לך יז, יז. ועוד).

(מז) על דרך הידוע בענין לשון הרע, שהדיבור הרע מוציא את הרע (של חבירו) מן ההעלם אל הגילוי (ראה לקו"ש ח"ה ע' 45. חט"ו ע' 32. ועוד).

(מח) כידוע שאין סתירה בין ענין הבטחון האמיתי בה' ובקשת סיבות בדרך הטבע (ראה בארוכה חובת הלבבות

להצמח צדק ע' קצד). ועל דרך זה בנתיבות עולם שם.

(מד) ראה ברכות שם "אתנח, אמר ליה יסורים בעי ההוא גברא לאתויי אנפשיה דכתיב (איוב ג, כד) פחד פחדתי ויאתיני גו'" (הובא ביפת תואר השלם הנ"ל), והיינו כי אם היה בוטח בה' בלי שום דאגה ויראה, היה ניצול מיסורים כו'. וראה נתיבות עולם שם.

(מה) ובמדרש לקח טוב כאן, שיראת משה היא כהדיעה (בראשית רבה שם) שאין הבטחה לצדיקים בעולם הזה (וראה ביאורי הזהר הנ"ל הערה יז). - ולהעיר מפירוש באר בשדה על פירוש רש"י

VAEIRA III | ג' ארנא

LIKKUTEI SICHOS, VOL. 36, P. 33FF.

Adapted from a *sichah* delivered on *Shabbos Parshas Vaeira*, 5727 (1967)

Introduction

There are times when we feel overwhelmed by the events around us. When ominous events of a large scale transpire, it is natural to sense our own intrinsic smallness and perhaps feel intimidated by the worrisome nature of what is occurring.

The *sichah* that follows speaks to people in such a situation. It focuses on:

- a) the *Haftarah* for the present week that speaks of the war between two superpowers, Babylon and Egypt, which shook the very foundations of the geopolitics of that time;
- b) the Torah reading for the present week that describes the first three of the Ten Plagues, disasters that brought the leading nation of that era to its knees.

Building on the foundation that everything occurs as a result of Divine providence, the Rebbe explains that even when faced with dismaying and unnerving events, there are no grounds for fear.

Moreover, as the *sichah* states, a Jew should feel encouraged knowing that "all [existence] is not, Heaven forbid, an independent entity, but was created by G-d. [And it was created] for a purpose, 'for the sake of Israel and for the sake of the Torah.'¹ Just as this axiom holds true regarding the very existence of the creation so too, [it applies to] every event that occurs in the world." Nothing happens independent of G-d and it all happens for a purpose – one that ultimately will be "for the sake of Israel and for the sake of Torah."

The *sichah* highlights the benefits that will result from the battle between Babylon and Egypt - that Yechezkel's prophetic prowess became known to the Jewish people as a whole, motivating them to hear the messages he would deliver. In that vein, the *Haftarah* concludes,² "On that day, I will cause the sovereignty of the House of Israel to flourish and I will grant you the opportunity to speak openly among them³ and they will know that I am G-d."

1. *Rashi, Bereishis* 1:1, *Midrash Tanchuma* (Buber edition), *Parshas Bereishis*, sec. 10; *Osios D'Rabbi Akiva*, 2.

2. *Yechezkel* 29:21.

3. In this context, it must be noted that this *sichah* was delivered in the months before the Six -Day War and published during the First Gulf War. In both instances, although there were many who voiced messages of

doom and gloom for the Jewish people, the Rebbe stood as a bulwark of trust and reassurances for the Jewish people as a whole and for individuals in their thousands.

What G-d Does For His Children

The *Haftarah's* Correspondence to the Torah Reading

1. There is a well-known general principle¹ that the themes of the *Haftaros* resemble those of their respective Torah readings. In general, the connection between the *Haftarah* of *Parshas Vaeira* and the Torah reading is reflected in G-d's command to the prophet Yechezkel,² "Turn your face toward Pharaoh, king of Egypt, and prophesy against him and all of Egypt," regarding the destruction that G-d will bring upon them, so that "all the inhabitants of Egypt will know that I am G-d."³ This reflects the theme of the Torah reading regarding the plagues that G-d brought upon the Egyptians, so that "Egypt will know that I am G-d."⁴

This is also the message of the two verses cited at the beginning of the *Haftarah*:⁵

So says G-d the L-rd: "When I have gathered the House of Israel from the peoples among whom they have been scattered, and I will be sanctified through them in the eyes of the nations, then shall they dwell on their land.... They shall dwell upon it securely.... when I execute judgments against all those around them who plunder them, and they shall know that I am G-d their L-rd."

These verses are apparently an independent matter,⁶ unrelated to Yechezkel's prophecy against Egypt and its king,⁷ but instead refer to an entirely different era⁸ – the

א. שייכות הפטורת פרשתנו לתוכן הפרשה (על פי הידוע שהפטורות הן "מענין הפרשה") בכללות היא בזה שבה מסופר אודות הציווי ליחזקאל להנבא "על פרעה מלך מצרים". ועל מצרים כולה" והחורבן שיביא הקדוש ברוך הוא עליהם, "וידעו כל יושבי מצרים כי אני ה'", שהוא תוכן פרשתנו אודות המכות שהביא הקדוש ברוך הוא על המצרים, שע"ז "וידעו מצרים כי אני ה'".

[וגם תוכן ב' הפסוקים בתחלת ההפטורה] "כה אמר ה' אלקים בקבצי את בית ישראל מן העמים אשר נפוצו במ ונקדשתי במ לעיני הגוים. . וישבו עליה לבטח. . בעשותי שפטים בכל השאטים אותם מסביבותם וידעו כי אני ה' אלקיהם" (אף שפסוקים אלה הם לכאורה ענין בפני עצמו, ומדברים אודות זמן אחר לגמרי,

1. See *Tur*, *Shulchan Aruch*, and the *Shulchan Aruch* of the Alter Rebbe (*Orach Chayim* 284:1); *Tur* and *Rama* (*Orach Chayim* 428:8).

2. *Yechezkel* 29:1ff.

3. *Ibid.* 29:6

4. *Shmos* 7:5.

5. *Yechezkel* 28:25-26.

6. It is noteworthy that there are those who follow the custom of starting the *Haftarah* from the beginning of ch. 29, "In the tenth

year...." See the list of *Haftaros* included at the end of Vol. 10 of the *Encyclopedia Talmudis*, p. 703.

7. See the commentaries on *Yechezkel* 28:25-26.

8. Indeed, these verses are in a

era when "the House of Israel [will be gathered in] from the peoples," which will take place after the final exile. Indeed, this prophecy was conveyed to Yechezkel as part of the continuation of the prophecy regarding the destruction of Tzidon⁹ and does not directly relate to the prophecy concerning Egypt and its king. Nevertheless, it relates to the theme of *Parshas Vaeira*, which speaks of the relief granted the Jews because of the judgment G-d brought against Egypt.¹⁰

The concluding verse of the *Haftarah*,¹¹ "On that day, I will cause the sovereignty of the House of Israel to flourish and I will grant you the opportunity to speak openly among them and they will know that I am G-d," is seemingly unrelated to the war that led to Nevuchadnetzar's laying waste to Egypt.¹² Nevertheless, since it is the conclusion of the *Haftarah*, based on the principle that "everything follows the conclusion,"¹³ it can be said that it too shares a connection to the theme of *Parshas Vaeira*.¹⁴

Why G-d Brought the Plagues

2. The above can be understood by first explaining the nature of the plagues that G-d brought upon Egypt. When the Torah makes statements such as,⁴ "Egypt will know that I am G-d when I stretch forth My arm against Egypt," and the like,¹⁵ the straightforward implication of such verses is that the intent was to motivate Pharaoh to heed G-d's word. Pharaoh had blustered,¹⁶ "Who is G-d that I should

זמן קיבוץ "בית ישראל מן העמים" לאחר הגלות (ונאמרו ביחזקאל בהמשך הנבואה על חורבן צידון) ואינם שייכים להנבואה על מצרים ומלך מצרים) - שייך לתוכן הפרשה, שבה מסופר על-דבר ההרוחה לישראל בעשות ה' משפט במצרים].

וכיון ש"הכל הולך אחר החיתום", יש לומר, שגם הכתוב שבסוף ההפטורה¹² "ביום ההוא אצמיח קרן לבית ישראל ולך אתן פתחון פה בתוכם וידעו כי אני ה'", שלכאורה הוא ענין בפני עצמו¹³ (שאינו שייך לגוף המלחמה, חורבן מצרים על ידי נבוכדנאצר) - שייך לתוכן הפרשה¹⁴.

ב. ויובן זה בהקדים ביאור בגדר המכות שהביא הקדוש ברוך הוא על מצרים,

דבכמה מקומות בתורה נאמר על זה "וידעו מצרים כי אני ה' בנטותי את ידי על מצרים" (וכיוצא בזה)¹⁵, ומשמע מפשטות הכתובים, שהכוונה היא כדי לפעול אצל פרעה שישמע לדברי ה'. דפרעה אמר¹⁶ "מי ה' אשר

different chapter (*ibid.* ch. 28) and were conveyed before the prophecy that begins in ch. 29, "In the tenth year..."

9. See *Encyclopedia Talmudis*, loc. cit., which maintains that the *Haftarah* begins with the prophecy against Tzidon (*ibid.* 28:20).

10. See *Shmos* 8:18; 9:4.

11. *Yechezkel* 29:21. Our translation

follows the commentary of *Metzudos Tziyon* and *Metzudos David*.

12. See the commentaries of *Rashi* and *Radak* on the verse, which emphasize that this verse refers to a later period.

13. *Berachos* 12a.

14. Note that even Rav David Avudraham (*Seder HaParshiyos Vahaftaros*) – who maintains

that the prophecy concerning Nevuchadnetzar laying Egypt to waste (*Yechezkel* 29:17-20) is not included in the *Haftarah* – agrees that this verse (*ibid.* 29:21) should serve as the conclusion of the *Haftarah*.

15. E.g., *ibid.* 7:17; 8:6, 18; 9:14, 29; 11:7; 14:4, 18.

16. *Ibid.* 5:2.

heed His voice to let Israel go? I do not know G-d and I will also not let Israel go.” Therefore, G-d brought the plagues so that “Egypt will know that I am G-d when I stretch forth My arm against Egypt,” and, as a result, Pharaoh would send the Jews from his land.

However, this explanation raises a question because, seemingly, it was necessary that the plagues be visited upon the Egyptians to fulfill the promise made in the covenant *bein habesarim*,¹⁷ “I will also judge the people whom they will serve,” which *Rashi*¹⁸ understands as referring to the Ten Plagues.

In resolution, it can be said that the Egyptians’ knowledge and recognition that “I am G-d” was an integral element of the judgment against “the people whom [the Jews] will serve.” To put it simply: The miraculous nature of the plagues compelled the Egyptians to realize that the plagues were visited upon them as punishment from G-d.¹⁹

Nevertheless, it appears from several verses that the recognition of the Divine origin of the plagues was not merely an element of the judgment visited upon the Egyptians, but rather also served an independent purpose, as it is written,²⁰ “For this reason, I have allowed you to endure, in order to show you My strength and so that My name will be proclaimed all over the earth.”

Abarbanel²¹ explains at length that, in addition to Pharaoh denying G-d’s existence entirely by saying,¹⁶ “I do not know G-d,” he also denied His providence by saying, “Who is G-d?” That is, he denied that G-d oversees “all the ways of mankind, to repay everyone in accordance with his ways and in accordance with the

אשמע בקולו לשלח את ישראל לא ידעתי את ה' וגם את ישראל לא אשלח, ולכן הביא הקדוש ברוך הוא המכות, שעל ידי זה "וידעו מצרים כי אני ה' בנטותי את ידי על מצרים", ואז ישלח את בני ישראל מארצו.

ולכאורה היו המכות מוכרחות מצד קיום גזירת ברית בין הבתרים "וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי", "בעשר מכות".

לכאורה יש לומר, שגם הידיעה וההכרה דמצרים "כי אני ה'" הוי חלק ופרט מ"וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי", וכפשטות הענין, שזהו כדי שהמצרים ידעו שהמכות באות עליהם כעונש מן השם".

אלא שמכמה כתובים משמע שהיה בזה (גם) ענין בפני עצמו, וכמו שכתוב "בעבור זאת העמדתיך בעבור הראותך את כחי ולמען ספר שמי בכל הארץ".

וכפי שהאר"י האברבנאל²¹, שפרעה הכחיש לגמרי מציאות השם, באמרו¹⁶ "לא ידעתי את ה'"; וכן הכחיש השגחתו, שמשגיח בכל דרכי בני אדם לתת לאיש כדרכו, באמרו¹⁶ "מי ה'"; וכן הכחיש שהאלקה

17. Bereishis 15:14.

18. *Rashi* on the above verse. See *Targum Yonason ben Uziel*, which interprets this verse as referring to the 250 plagues that our Sages (see *Mechilta*, Shmos 14:31; *Pesikta Zutrasa*, *Parshas Vaeira* 7:17) understand as being visited upon the Egyptians.

19. The main text emphasizes that the purpose of the plagues was for the Egyptians to reach an awareness of G-d. Although Moshe told Pharaoh that the plagues were brought so that he would heed G-d's command to send forth the Jewish people from his land, that message

was addressed to him alone. With regard to the Egyptians as a whole, the rationale for the plagues is as stated in the main text.

20. Shmos 9:16.

21. See his commentary to Shmos 7:17.

fruit of his deeds.”²² Similarly, by saying “Who is G-d that I should heed His voice?”, Pharaoh denied the possibility that there is a G-d Who oversees all existence and that G-d could change the nature of things and renew their existence in general and in particular, as He desires. By saying “Who is G-d that I should heed His voice?”, Pharaoh seemed to be implying, “What power does He have?”

In response to Pharaoh’s arrogance, G-d brought three types of plagues: The first three – blood, frogs, and lice – demonstrated the existence of G-d. The second three – wild animals, the cattle plague, and the boils – demonstrated the second point: that G-d oversees all existence. And the last four – hail, locusts, darkness, and the slaying of the firstborn – demonstrated that He is able to change the nature of existence. See the detailed explanation in that source that emphasizes how the plagues led to the recognition of G-d’s omnipotence.

A Third Reason for the Plagues

3. In a manner that parallels the explanations given regarding the plagues themselves, so too, there are several explanations regarding G-d’s hardening of Pharaoh’s heart, as G-d said,²³ “I will strengthen his heart,” and “I will harden Pharaoh’s heart and I will perform My manifold signs and wonders in the land of Egypt.”²⁴

There are commentators who explain that this was not an independent matter, but it was part of the retribution to be visited upon Egypt, fulfilling G-d’s promise that He would judge the nation that oppressed the Jews, as *Rambam* writes:²⁵

For this reason, it is written in the Torah,²⁶ “I will harden Pharaoh’s heart.” Since, he began to sin on his own initiative and caused hardships to the Israelites

המשגיח יכול לשנות טבעי הדברים ולחדשם בכלל ובפרט ברצונו, באמרו²³ “מי ה’ אשר אשמע בקולו”, “רוצה לומר מה יכולת יש בו כו” –

ועל זה באו ג’ סוגי מכות: ג’ המכות הראשונות (דצ”ך) לאמת מציאות האל; השניות (עד”ש) לאמת השורש השני שהקדוש ברוך הוא משגיח על כל; והשלישיות (באח”ב) לאמת יכולתו לשנות הדברים הטבעיים (עיין שם בארוכה).

ג. והנה כשם שהוא בנוי גע לעצם המכות, על דרך זה מצינו כמה ביאורים בענין הכי בדת לבו של פרעה, שהקדוש ברוך הוא אמר “ואני אחזק את לבו”²³, “ואני אקשה את לב פרעה והרביתי את אותותי ואת מופתי בארץ מצרים”²⁴;

יש מפרשים שאין זה ענין בפני עצמו, אלא זה היה בשביל הפרעון דמצרים, שיתקיים ה”דן אנכי”, וכמו שכתב הרמב”ם²⁵: “לפיכך כתב בתורה ואני אחזק את לב פרעה”²⁶ לפי שחטא מעצמו

22. Cf. *Yirmeyahu* 32:19.

23. *Shmos* 4:21.

24. *Ibid.* 7:3.

25. *Hilchos Teshuvah* 6:3. See also *Rambam’s Shemoneh Perakim*, ch. 8, where he elaborates regarding this

concept.

26. This is the version in the standard published text of *Rambam’s Mishneh Torah*, reflecting the wording of the verses, “I will strengthen his heart,” and “I will harden Pharaoh’s heart,” cited above (footnotes 23 and 24),

and *Shmos* 14:4, “I will harden Pharaoh’s heart.” Nevertheless, the exact Hebrew wording used by *Rambam* does not fit any of these verses. See *Sefer HaMada* [the 5724 (1964), Jerusalem, printing], which mentions different versions of *Rambam’s* text.

who dwelled in his land – as it is written,²⁷ “Come, let us deal wisely with them” – justice required that he be prevented from repenting so that retribution could be exacted upon him. Therefore, The Holy One, blessed be He, hardened his heart.²⁸

Thus, G-d hardened Pharaoh's heart so that His promise that He would judge the Egyptians would be fulfilled.²⁹

Other commentaries³⁰ explain that the reason G-d hardened Pharaoh's heart was so that the manifold signs and wonders that Pharaoh would witness would ultimately cause him to undergo a change of heart, cease rebelling against G-d, and instead humble himself before Him.³¹ G-d sought “to motivate the Egyptians to repentance by showing them His greatness... and His wonders, as He declared,²⁰ ‘For this reason, I have allowed you to endure, in order to show you My strength....’”³²

It is possible to explain that these two goals were not separate, but had one purpose, i.e., the punishment of the Egyptians was to nullify their arrogant sense of self and thus lead to the revelation of G-d's sovereignty³³ over the world.³⁴

תחלה והרע לישראל הגרים
בארצו שנאמר^{כז} הבה נתחכמה
לו נתן הדין למנוע התשובה
ממנו עד שנפרע ממנו לפיכך
חזק הקדוש ברוך הוא את
לבו^{כח}, ולפי זה הרי זה בכדי
שיתקיים ה"דן אנכי"^{כח};

ויש מפרשים^{כט} שזה
שהקשה את לבבו שירבה את
האותות ואת מופתיו הוא כדי
שיתנחם מהיות מורד, להכנע
לא־ל יתברך ו"להשיב את
המצרים בתשובה בהודיע להם
גדלו . . . ובמופתים כאמרו^ל
בעבור זאת העמדתיך בעבור
הראותך את כחי".^{לא}

ויש לומר, שאין הם שני
ענינים שונים, אלא היינו הך,
דהעונש על מצרים ענינו
לבטל תוקף המציאות והישות
דמצרים, ותתגלה מלכותו של
הקדוש ברוך הוא^{לב} בעולם.^{לב}

27. *Shmos* 1:10.

28. See *Shmos Rabbah* 3:10, 5:7, 11:1, 6.

29. A similar concept applies according to the first reason given by *Ramban* in his commentary on *Shmos* 7:3. According to the second reason, Pharaoh was punished because he did not let the Jewish people go after the first five plagues, before G-d hardened his heart. See the two opinions in *Shmos Rabbah* 13:3, and in the *Yafeh To'ar Ha-Shaleim*. on the *Midrash*. The commentaries have already elaborated regarding *Ramban's* approach. See the sources mentioned in footnote 32. This is not the place for further discussion of the matter.

30. See *Seforno*, *Shmos* 7:3.

31. See *Tzror HaMor* to *Shmos*, *loc. cit.*

32. See *Seforno*, *loc. cit.*, which states: “Behold, G-d said, ‘I will harden Pharaoh's heart’ so that he will be strengthened to withstand the plagues... and because of them the Egyptians will recognize My greatness and goodness and as a result undergo genuine *teshuvah*.” Note the interpretation of Rabbi Yeshuah cited by Ibn Ezra to this verse; *Ikarim*, sec. 4, ch. 25; *Akeidah*, *Parshas Vaeira*, *shaar* 36; *et al.*

I.e., *Seforno's* interpretation differs slightly from that of *Ramban*, who maintains that G-d hardened Pharaoh's heart so that he would not repent. *Seforno* maintains that G-d hardened his heart to give him the strength to withstand the plagues so that G-d would manifest His full power. As a result, Pharaoh and the Egyptians would come to a recognition of G-d and repent wholeheartedly.

33. See also *Rashi's* commentary on the phrase (*Shmos* 14:4), “I will be glorified through Pharaoh,” which states, “When the Holy One, blessed be He, exacts vengeance against the wicked, His name is magnified and glorified.”

34. This concept is also emphasized in the continuation of the passage from *Ramban* quoted above:

Why did G-d send a message to Pharaoh through Moshe, telling him: “Let [the people] go and repent”? The Holy One, blessed be He, had already said that Pharaoh would not release the people, as it is written, (*Shmos* 9:30): “I realize that you and your subjects still do not fear G-d.”

The reason is reflected by the verse, “For this [reason], I have allowed you to endure... [so that My name will be proclaimed all over the

On the phrase,²⁴ "I will harden," *Rashi* comments:

It is as if G-d was saying, "Since Pharaoh behaved wickedly and defied Me, and it is revealed before Me that the pagan nations do not derive satisfaction from wholeheartedly seeking to repent, it is better for Me that his heart be hardened, so that I can perform My manifold signs and you (the Jews) will recognize My mighty deeds." This is the way the Holy One, blessed be He, manifests His attributes. He brings retribution upon the nations so that Israel should hear of this and fear Him.

This approach represents another reason for bringing the plagues – to serve as instruction for the Jewish people.³⁵ This is explicitly stated at the beginning of *Parshas Bo*:³⁶

G-d said to Moshe: "For I have hardened his heart and the hearts of his servants, so that I may set in their midst these signs of Mine, and so that you may relate for the ears of your son and your grandson how I made sport of the Egyptians, and that you may tell of My signs that I set in their midst. You will thus know that I am G-d."

That verse emphasizes that the hardening of Pharaoh's heart and the primary plagues³⁷ – of which G-d said,²⁴ "I will perform My manifold signs and wonders..." – were wrought for the sake of the Jewish people, as *Rashi* states, "This is the way the Holy One, blessed be He, manifests His attributes. He brings retribution upon the nations so that Israel should hear of this and fear Him."³⁸

earth], i.e., to make known to all the inhabitants of the world that when the Holy One, blessed be He, withholds repentance from a sinner, he cannot repent, but he will die in the wickedness that he initially committed willfully.

The intent is that G-d wanted Pharaoh to serve as an example to show and make known that not only are he and the world not independent entities at all, but that even in the realm where seemingly G-d has granted independence, i.e., that all

the inhabitants of the world have free choice to conduct themselves as they desire, Pharaoh could not act independently. Everything he did was dictated solely by G-d's will.

35. *Seforno* also states this concept.

36. *Shmos* 10:1-2.

37. I.e., the last five plagues, which were the most severe. This is reflected in *Rashi's* words at the end of his commentary on (*Shmos* 7:3), "Nevertheless, regarding the first five plagues, it does not say, 'And

והנה בפירוש רש"י על הפסוק: "ואני אקשה" איתא: "מאחר שהרשיע והתרים כנגדי וגלוי לפני שאין נחת רוח באומות עובדי כוכבים לתת לב שלם לשוב טוב לי שיתקשה לבו למען הרבות בו אותותי ותכירו את גבורותי, וכן מדתו של הקדוש ברוך הוא מביא פורעניות על האומות עובדי כוכבים כדי שישמעו ישראל ויראו".

ולפי זה הרי זה ענין נוסף בכוונת המכות – כדי ללמד את ישראל^ל, ומפורש הוא בכתוב בריש פרשת בא "כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שתי אותותי אלה בקרבו, ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אותותי אשר שמתי בם וידעתם כי אני ה'".

והיינו דהכבדת לב פרעה ועיקר המכות^ל (והרבתי את אותותי ואת מופתי) היו בשביל ישראל, וכלשון רש"י "מדתו של הקדוש ברוך הוא מביא פורעניות על האומות עובדי כוכבים כדי שישמעו ישראל ויראו"^ל.

G-d strengthened Pharaoh's heart,' but 'Pharaoh's heart remained strong.'" *Rashi's* words are based on *Shmos Rabbah* 11:6, 13:3; see also *Ramban* on this verse. See, however, *Nachalas Yaakov* on *Rashi*, loc. cit., which maintains that the same motif also prevailed in the first five plagues. This is not the place for further discussion of the matter.

38. See *Yevamos* 63a; *Maskil LeDavid* to *Rashi*, *Shmos* 7:3.

On the surface, it seems unclear why this premise must be accepted. Since, regardless, retribution had to be visited upon the Egyptians to punish them, as indicated by the prophecy,³⁷ “I will also judge the people that they will serve,” and so that “Egypt will know that I am G-d,”³⁸ what moves one to say that the plagues also came so that the Jews fear G-d?

ולכאורה מהו ההכרח בזה, והרי בלאו הכי מוכרח שיבואו הפורעניות בשביל לענוש את המצרים, “וגם את הגוי גו’ דן אנכי”, וכן כדי שידעו מצרים כי אני ה’, ומהו הענין שזהו גם כדי שישיראל ייראו?

The Purpose of Creation

4. In resolution, it is possible to offer the following explanation: As is well known, all existence is not, Heaven forbid, an independent entity, but was created by G-d. And it was created for a purpose, “for the sake of Israel and for the sake of the Torah.”³⁹ Just as this axiom holds true regarding the very existence of the creation – that it is entirely “for the sake of Israel and for the sake of the Torah” – so too, it applies to every event that occurs in the world. No event takes place independently. Instead, they all – as a whole and individually – occur “for the sake of Israel and for the sake of the Torah.”

It follows that not only does everything that happens in the world take place because it is specifically directed by Divine providence,⁴⁰ but also that the true purpose of all these events⁴¹ is to benefit the Jewish people and the Torah.

Just as the above axiom holds true regarding the occurrences in the world as a whole, so too, it applies to specific events, including those for which the Torah explicitly explains the reason why they occurred. Even when the Torah states that they occurred for a given reason, from an inner perspective, their ultimate and true purpose is “for the sake of Israel...” Since, as explained above, the world is not an independent entity, the revelation of G-dliness associated

ד. ויש לומר הביאור בזה:

ידוע שכל הבריאה אינה מציאות בפני עצמה חס ושלום אלא נבראה מאת ה’, בכוונה, שהיא - בשביל ישראל ובשביל התורה^ל, וכשם שהוא בעצם הבריאה, שכולה היא בשביל ישראל ובשביל התורה, כן הוא בכל המאורעות שבעולם, שאינם דבר בפני עצמו אלא כולם, בכלל ובפרט, הם בשביל ישראל והתורה.

ומזה מובן, שכל המאורעות שבעולם, נוסף על היותם בהשגחה פרטית מאת הקדוש ברוך הוא^ל, הרי אמיתית ענינם^ל כשבאה מזה תועלת לישראל ולתורה.

וכשם שהוא בדברים הנעשים בעולם בכלל, כן הוא גם בדברים שנתפרשו טעמים וסיבות, שהם בשביל כוונה מסויימת, בפנימיות, השלימות האמיתית בזה כשהיא בשביל ישראל. וכנזכר לעיל, דכיון שאין העולם מציאות בפני עצמו,

39. Rashi, *Bereishis* 1:1, see *Midrash Tanchuma* (Buber edition), *Parshas Bereishis*, sec. 10; *Osios D’Rabbi Akiva*, 2.

40. See *Likkutei Sichos*, Vol. 8, p.

277ff., and the sources cited there.

41. See *Likkutei Sichos*, Vol. 6, p. 93, and also p. 236, footnote 13, which explains that the intent of the statement that the creation was brought

into being “for the sake of Israel...” is not that the creation is a separate entity whose purpose is “for the sake of Israel...” Instead, that purpose defines the existence of the world itself. Consult those sources.

with every event that occurs is consummated when that revelation is drawn down to the Jewish people and recognized by them.

On this basis, it is possible to explain the subject under discussion:

In truth, G-d's exacted retribution against Pharaoh and the Egyptians in fulfillment of the decree, "I will also judge the people whom they will serve,"¹⁷ for the sake of the Jewish people. In this way, G-d's promise in the covenant *bein habesarim* to Avraham our Patriarch – "They will subjugate and oppress them for 400 years and I will also judge the people whom they will serve" – was fulfilled. Indeed, it is simply understood that the Divine retribution against the non-Jews resulted from their subjugation of the Jewish people through hard labor and it led to "Egypt know[ing] that I am G-d." However, this still did not represent the ultimate consummation of the purpose of the plagues. There was a further purpose directly affecting the Jewish people.

This is the inference to be derived from *Rashi's* commentary – which, as is well known, alludes to "the wine of the Torah"⁴² – at the onset of the plagues, on the verse,²⁴ "I will harden Pharaoh's heart and I will perform My manifold signs and wonders":

"It is better for Me that his heart be hardened, so that I can perform My manifold signs and you will recognize My mighty deeds." This is the way the Holy One, blessed be He, manifests His attributes. He brings retribution upon the nations so that Israel should hear of this and fear Him.

All retribution visited upon the nations – even when it results from their evil actions – is ultimately for the sake of the Jewish people.⁴³

42. *Hayom Yom*, entry 29 Shvat. See *Imrei Binah, Shaar HaKerias Shema*, sec. 53ff., *et al.*, where the term "the wine of the Torah" is identified with "the secrets of the Torah," i.e., the mystic truths of *pnimiyus haTorah*.

43. It can be said that this under-

standing is shared by all commentaries, including most mentioned in the previous sections. Although others do not make such explicit statements regarding the plagues, it can be explained that they did not do so because the events took place before the Giving of the Torah and

הרי גם הגילוי אלקות שעל ידו נשלם כאשר הגילוי נמשך ובא לישראל.

ועל פי זה מובן גם בנדון דידן, דאף שהדבר שהקדוש ברוך הוא נפרע מפרעה ומצרים ומתקיימת הגזירה "וגם את הגוי גו' דן אנכי" – הוא מצד ישראל, שבזה נתקיימה הבטחת ברית בין הבתרים לאברהם אבינו "ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה וגם את הגוי גו' דן אנכי", וכמובן גם בפשטות דהרי זה עונש על אומות העולם שבא בסיבת שעבודם את בני ישראל בעבודת פרך וכו', וגם בזה ד"וידעו מצרים כי אני ה'" – מכל מקום, סוף־סוף לא נשלמה על ידי זה בתכלית המטרה שהיא בשביל ישראל.

וזהו מה שכתב רש"י (שבפירושו נרמזו עניני "יינה של תורה") בהתחלת הענין "ואני אקשה את לב פרעה והרביתי את אותותי ואת מופתי גו'" – "טוב לי שיתקשה לבו למען הרבות בו אותותי ותכירו את גבורותי, וכן מדתו של הקדוש ברוך הוא מביא פורעניות על האומות עובדי כוכבים כדי שישמעו ישראל וייראו", דכל פורעניות על אומות העולם גם כשהיא בשביל רעתם כו', גם זה הוא "בשביל ישראל"מא.

before the Jews became an independent nation (see *Yechezkel*, ch. 16, and commentaries), as reflected by the verse (*Devarim* 4:34): "To take a nation from the midst of another nation." Accordingly, these commentaries maintain that, at that time, the Jews' uniqueness did not

What G-d Will Do for the Sake of the Jews

5. Based on the above, it is possible to offer an additional explanation why the final verse in the aforementioned prophecy of Yechezkel is included in this week's *Haftarah*.

In Yechezkel's prophecy against Pharaoh and Egypt, the reason for the destruction of Egypt is explicitly stated, "because they have been a reed-like support for the House of Israel."⁴⁴ Similarly, his prophecy concerning Nevuchadnetzar explicitly states that the reason he will conquer Egypt is because he:⁴⁵

had his army toil prominently against Tyre⁴⁶...; yet neither did he nor his army derive any reward from Tyre for the toil he had performed against it. Therefore, thus said G-d, the Lord,... "Behold I will give Nevuchadretzar⁴⁷... king of Babylon, the land of Egypt.... [as reward for] his labor that he performed against [Tyre,] I have given him the land of Egypt⁴⁸ because of what they did for Me..."⁴⁹

In both instances – in the prophecy regarding the destruction of Egypt and the prophecy that G-d would give Egypt to Nevuchadnetzar – the motivation and the rationale were stated explicitly. Moreover, it was specified that, through the fulfillment of the prophecy, "all the inhabitants of Egypt will know that I am

ה. על פי הנ"ל יש להוסיף
ביאור בזה שגם הפסוק האחרון
הנ"ל דנבואת יחזקאל נכלל
בהפטורת פרשתנו:

בנבואתו של יחזקאל על
פרעה ועל מצרים נתפרש הטעם
על חורבן מצרים "עַן הַיּוֹתֵם
מִשְׁעֶנֶת קִנָּה לְבֵית יִשְׂרָאֵל"^{מב},
וכן בנבואתו על נבוכדנאצר נאמר
הטעם שנבוכדנאצר הוא זה
שִׁיכְבוֹשׁ אֶת מִצְרַיִם שׁ"העביד^{מב}
את חילו עבודה גדולה אל צור . .
ושכר לא היה לו ולחילו מצור
על העבודה אשר עבד עליה לכן
. . הנני נותן לנבוכדנאצר . . את
ארץ מצרים . . פעולתו אשר עבד
בה נתתי לו את ארץ מצרים אשר
עשו לִי^{מב}.

והיינו, שבשניהם נתפרשו
בהנבואה הסיבה והטעם, הן
לחורבן מצרים והן לזה שהקדוש
ברוך הוא יתן את ארץ מצרים
לנבוכדנאצר, ויתירה מזו, מפורש^{מב}
"וידעו כל יושבי מצרים כי אני

have as great an effect on the world to the extent that it would be felt that all the particular details of the events that occurred were for the sake of the Jewish people.

By contrast, according to *Rashi's* understanding as explained in his commentary on the Torah, the concept that everything was created for the sake of the Jewish people reflects the essence of the existence of creation. This concept is reflected in *Rashi's* making this statement at the very beginning of his commentary on the Torah, on the first verse of *Parshas Bereishis*. Moreover, from a straightforward understanding of Scripture, it is apparent that, from

the time of the Patriarchs, the Jews had already become distinct from all the other nations. Therefore, immediately at the onset of the plagues, *Rashi* emphasized that the hardening of Pharaoh's heart was to benefit the Jews: "Israel should hear of it and fear G-d."

44. *Yechezkel* 29:6

45. *Yechezkel* 29:18-20.

46. *Ibid.* 29:18ff. As related in *ibid.*, ch. 28, the ruler of Tyre fancied himself as a G-d. Therefore, G-d brought about his destruction.

47. Nevuchadretzar is the name with which the book of *Yechezkel* and some instances of the book of

Yirmeyahu use to refer to Nevuchadnetzar. See *Bereishis Rabbah* 45:9, which explains the relationship between the two names.

48. Yechezkel prophesied that Egypt was destroyed because – by being a "reed-like support for Israel," i.e., by feigning support for the Jews but not delivering any assistance – it sinned against G-d. Nevertheless, the privilege of destroying it and carrying away its spoils was granted to Nevuchadnetzar because he destroyed Tyre.

49. See *Likkutei Sichos*, Vol. 21, p. 46ff., which explains the connection between this prophecy and *Parshas Vaaira*.

G-d."⁴⁴ Thus, the events foretold in the prophecies had already brought about a comprehensive revelation of G-dliness.

Nevertheless, at the end of the prophecy, a further point is added,¹² "On that day, I will cause the sovereignty of the House of Israel to flourish and I will grant you the opportunity to speak openly among them and they will know that I am G-d." This addition underscores that the ultimate goal of all these events that G-d brought about was for the sake of the Jewish people.

Indeed, there is an added dimension to this focus reflected in the verse itself. At the time he delivered his prophecy concerning Egypt, and certainly at the time he prophesied concerning Nevuchadnetzar, Yechezkel had already been renowned as a prophet for a number of years, and he had been accepted as such by the majority of the Jewish people.⁵⁰ Nevertheless, this prophecy states, "I will grant you the opportunity to speak openly among them," i.e., the Jews will see that his prophecy will be fulfilled and will believe his words.

Thus, G-d brought about a war between Bavel and Egypt, the two superpowers of that age, that involved a great battle in which thousands, even myriads, of soldiers took part. All of this was to grant Yechezkel the opportunity "to speak openly" so that the Jews would accept him as a prophet and thus derive benefit. Moreover, the benefit was not for the Jewish people as a whole – since most had already accepted him as a prophet – but for those few⁵¹ who had yet to believe in him.

50. Yechezkel was renowned as a prophet well before the prophecies mentioned in this chapter. His first recorded prophecy was delivered in the fifth year after the first exile of the Jews to Babylonia, which took place 11 years before the destruction of the *Beis HaMikdash*. However, the first of his prophecies mentioned in ch. 29 was delivered in "the tenth year" after that first exile and his second prophecy with regard to Nevuchad-

netzar in this chapter was delivered in "the twenty-seventh year" of the reign of Nevuchadnetzar, nine years after the first prophecy. Thus, as stated in the main text, by the time of the second prophecy, he was already widely recognized as a prophet. See *Malbim* to Yechezkel 29:17 as to why the first prophecy was dated according to the years of the first exile while the second was dated according to the years of Nevuchadnetzar's reign.

ה', הרי שבזה כבר היה גילוי אלקות באופן נעלה,

ואף על פי כן מוסיף בסוף הנבואה "ביום ההוא אצמיח קרן לבית ישראל ולך אתן פתחון פה בתוכם וידעו כי אני ה'" – שבזה מודגש, שהמטרה והתכלית דכל ענינים אלו הנעשים מאת ה' היא בשביל ישראל.

ובפסוק זה יש תוספת הדגשה בזה גופא:

בעת נבואתו על מצרים, ופשיטא בעת נבואתו על נבוכדנאצר, היה יחזקאל נביא ידוע במשך כמה שנים, ורוב בני ישראל האמינו בו כנביא⁵⁰, ומכל מקום מוסיף כאן בנבואה זו "ולך אתן פתחון פה בתוכם גו'", שבני ישראל יראו שנתקימה נבואתו ויאמינו בדבריו. והקדוש ברוך הוא עושה מלחמת נבוכדנאצר ומצרים שהיו אז ב' ממלכות אדירות והיה מאורע גדול ביותר שהשתתפו בו אלפים ורבבות אנשי חיל כו', וכל זה בשביל ש"לך אתן פתחון פה", שיבוא מזה תועלת לישראל, ולא רק לכלל ישראל, אלא אף למתי מספר דבני ישראל⁵¹ (שלא האמינו ביחזקאל).

51. See *Berachos* 6b, which states, "The entire world was created solely to bond with a G-d-fearing man." See *Rambam's* extensive explanation of this statement in his *Introduction* to his *Commentary* to the *Mishnah*, s.v. *achar kein raah lihistepek*. There, *Rambam* writes:

It is possible that a person will build a palace that is consummate in beauty and plant an im-

Not Only a Story of the Past

6. From the above, a lesson can be derived for a person's Divine service in the present age. Jews must be aware of the fundamental principle that everything that happens in the world, even among the non-Jews, is for the sake of the Jews. As the *Yalkut Shimoni* states,⁵² the Holy One, blessed be He, tells the Jewish people, "My children, have no fear. Whatever I have done, I have done only for your sake." Therefore, despite seemingly ominous events occurring in the world at large, the Jews should not become fearful. Instead, they should strengthen their trust in G-d⁵³ and strengthen their observance of the Torah and its *mitzvos* in actual practice as a preparation for the Future Redemption that is speedily approaching.

In addition, we learn from this *Haftarah* how efforts must be made to draw even a small number of Jews closer to the Torah and its *mitzvos*. A person should not make a reckoning that he will only be able to have an effect on a small number of people, since most of the Jews in his surroundings already observe the Torah and its *mitzvos*. He may also doubt whether he will be able to influence those few and draw them close to G-d's service. Therefore, he may think that it is preferable that he should work on himself in order to rise to loftier levels of Torah study and Divine service.

The *Haftarah* teaches us that G-d causes great and mighty wars to happen to benefit even a few Jews, so that this small group hear the comfort-

ו. וי"ל מכאן הוראה בעבודת האדם בזמן הזה:

נוסף על העיקר שבני ישראל צריכים לידע שכל מה שנעשה בעולם, אפילו בין אומות העולם, הכל הוא בשביל ישראל, וכדאיתא בילקוט⁵² שהקדוש ברוך הוא אומר לבני ישראל "בני אל תתיראו כל מה שעשיתי לא עשיתי אלא בשבילכם", ולכן אין לבני ישראל לירא אלא להתחזק בבטחונם בה'⁵³ ולהתאמץ יותר בשמירת התורה ומצוות בפועל ממש כהכנה לגאולה העתידה לבוא בקרוב ממש,

למדים מההפטורה כיצד יש להשתדל אפילו בשביל מתי מספר מבני ישראל, לקרבם לתורה ומצוות, ולא לעשות חשבונות, דמאחר שיכול להשפיע רק על מתי מספר דבני ישראל, כי שאר בני ישראל סביבו הם כבר שומרי תורה ומצוות, ובפרט שגם על אלו ספק אצלו אם יכול להשפיע לקרבם לעבודת השם, לכן חושב שמוטב לו שיתעסק עם עצמו לעלות מעלה מעלה בלימוד התורה ועבודת השם.

ומשמיענו הנביא בהפטורה זו, שהקדוש ברוך הוא עשה מלחמות גדולות ואדירות בשביל התועלת שתצא אפ"י לו למתי מספר דבני ישראל שישמעו

pressive vineyard. It is possible that this palace will be prepared for a pious man who will chance upon it in the far-off future and rest for a day in the shade of one of its walls... or partake of the vineyard's fruit.

In the analogue, G-d has made a complete world for the benefit of the righteous. A particular object may

exist for many years so that at some time in the future a righteous man will benefit from it.

See also *Maamarei Admur HaZakein* 5565, vol. 1, p. 202, which states: "The Baal Shem Tov said that there was once a war between two nations that lasted seven years so that... the sounds from the war would form a melody and a righ-

teous man would serve G-d with this melody. See also *Toras Chayim, Bereishis*, p. 108d, which makes similar statements.

52. *Yalkut Shimoni*, Vol. 2, sec. 499, interpreting *Yeshayahu* 60:1.

53. See *Likkutei Sichos*, Vol. 36, p. 2.

ing words of the prophet Yechezkel. How much more so should every Jew do whatever he can to bring close even one other Jew, encouraging him to put on *tefillin*, keep *Shabbos*, and the like.

Rambam⁵⁴ clearly states that a person should always see himself and the entire world as equally balanced between good and evil, and understand that if "he performs one *mitzvah*, he will tip the balance for himself and the entire world to the positive and bring deliverance and salvation for himself and for them."

It is possible that influencing even one person to perform one *mitzvah* will tip the balance to the positive and hasten the coming of the true and ultimate Redemption. May it come in the immediate future.

54. *Hilchos Teshuvah* 3:4.

לדברי הנחמות של יחזקאל הנביא.

וכל שכן וקל וחומר שכדאי לכל אחד ואחד לעשות כל התלוי בו לקרב אפילו עוד אחד שניח תפילין, וישמור שבת; וכיוצא בזה.

והרי פסק דין ברור ברמב"ם^ט, לעולם יראה אדם עצמו שקול וכל העולם כולו שקול, "עשה מצוה אחת הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה",

היינו שעל ידי שיפעול על כל פנים על עוד אחד לעשות מצוה אחת יתכן שזוהו הדבר שיכריע כף המאזניים לכף זכות ויזרו עוד יותר את הגאולה האמיתית והשלימה, תיכף ומיד ממש.

(משיחת ש"פ וארא תשכ"ז)

נענש על שלא שלח את בני ישראל בה' המכות הראשונות, לפני ש'יחזקאל' את לב פרעה. וראה ב' הדיעות בשמות רבה פ"ג, ג. וביפה תואר (השלם) שם. וכבר האריכו במפרשים בדעת הרמב"ם (ראה בהנסמן בהערה לא). ואין כאן מקומו.	טו) ראה שם, יז (ח, ו, יח). ט, יד (כט). וראה בא, יז. בשלח יד, ד. יח.	א) ראה טור ושולחן ערוך (ודאדמו"ר הזקן) אורח חיים ריש סימן רפד. טור ורמ"א שם סימן תכ"ח ס"ח.
בשמות רבה פ"ג, ג. וביפה תואר (השלם) שם. וכבר האריכו במפרשים בדעת הרמב"ם (ראה בהנסמן בהערה לא). ואין כאן מקומו.	טז) שמות ה, ב.	ב) יחזקאל כט, א ואילן.
בשמות רבה פ"ג, ג. וביפה תואר (השלם) שם. וכבר האריכו במפרשים בדעת הרמב"ם (ראה בהנסמן בהערה לא). ואין כאן מקומו.	יז) לך טו, יד.	ג) שם, ו.
בשמות רבה פ"ג, ג. וביפה תואר (השלם) שם. וכבר האריכו במפרשים בדעת הרמב"ם (ראה בהנסמן בהערה לא). ואין כאן מקומו.	יח) פירוש רש"י שם. ובתרגום יונתן בן עוזיאל שם: מאתן וחמשין מחן.	ד) פרשתנו ז, ה.
בשמות רבה פ"ג, ג. וביפה תואר (השלם) שם. וכבר האריכו במפרשים בדעת הרמב"ם (ראה בהנסמן בהערה לא). ואין כאן מקומו.	יט) ורק לפרעה אמר משה שהוא בשביל שישמע אל דברי ה' לשלח אה ישראל מארצו.	ה) יחזקאל כח, כה"כ.
בשמות רבה פ"ג, ג. וביפה תואר (השלם) שם. וכבר האריכו במפרשים בדעת הרמב"ם (ראה בהנסמן בהערה לא). ואין כאן מקומו.	כ) פרשתנו ט, טז.	ו) להעיר שיש נוהגים להתחיל בתחלת פרק כט "בשנה העשירית גו" - ראה אנציקלופדיה תלמודית כרך יו"ד בסופו.
בשמות רבה פ"ג, ג. וביפה תואר (השלם) שם. וכבר האריכו במפרשים בדעת הרמב"ם (ראה בהנסמן בהערה לא). ואין כאן מקומו.	כא) על הפסוק כאן.	ז) והרי הוא (בפרק בפני עצמו (כח) ו) לפני הנבואה שנאמרה (בפרק כט) "בשנה העשירית גו".
בשמות רבה פ"ג, ג. וביפה תואר (השלם) שם. וכבר האריכו במפרשים בדעת הרמב"ם (ראה בהנסמן בהערה לא). ואין כאן מקומו.	כב) שמות ד, כא.	ח) ולהאבדורם (סדר הפרשיות וההפטרות) מתחילין מהנבואה על דבר צידון (שם כח, כ).
בשמות רבה פ"ג, ג. וביפה תואר (השלם) שם. וכבר האריכו במפרשים בדעת הרמב"ם (ראה בהנסמן בהערה לא). ואין כאן מקומו.	כג) פרשתנו ז, ג.	ט) ראה במפרשים ליחזקאל שם, כה"כ.
בשמות רבה פ"ג, ג. וביפה תואר (השלם) שם. וכבר האריכו במפרשים בדעת הרמב"ם (ראה בהנסמן בהערה לא). ואין כאן מקומו.	כד) הלכות תשובה פ"ו ה"ג. וראה בארוכה יותר בשמונה פרקים פ"ח.	י) וראה פרשתנו ח, יח. ט, ד.
בשמות רבה פ"ג, ג. וביפה תואר (השלם) שם. וכבר האריכו במפרשים בדעת הרמב"ם (ראה בהנסמן בהערה לא). ואין כאן מקומו.	כה) כן הוא ברמב"ם לפנינו. ובכתוב "ואני אחזק את לבו", "ואני אקשה את לב פרעה" (נסמן בהערות 22, 23), "וחזקתי את לב פרעה" (בשלח יד, ד).	יא) ברכות יב, א.
בשמות רבה פ"ג, ג. וביפה תואר (השלם) שם. וכבר האריכו במפרשים בדעת הרמב"ם (ראה בהנסמן בהערה לא). ואין כאן מקומו.	כז) שם, ספר המדע (ירושלים, תשכ"ד) בשינויי נוסחאות.	יב) כט, כא.
בשמות רבה פ"ג, ג. וביפה תואר (השלם) שם. וכבר האריכו במפרשים בדעת הרמב"ם (ראה בהנסמן בהערה לא). ואין כאן מקומו.	כו) שמות א, יוד.	יג) ראה פירוש רש"י ורד"ק שם.
בשמות רבה פ"ג, ג. וביפה תואר (השלם) שם. וכבר האריכו במפרשים בדעת הרמב"ם (ראה בהנסמן בהערה לא). ואין כאן מקומו.	כז) וראה שמות רבה פ"ג, יוד. פ"ה, ז.	יד) להעיר שגם להאבדורם דלעיל (הערה ח) שאין אומרים הנבואה על דבר נבוכדנאצר (שם כט, יז"כ), מסיימן בפסוק זה.
בשמות רבה פ"ג, ג. וביפה תואר (השלם) שם. וכבר האריכו במפרשים בדעת הרמב"ם (ראה בהנסמן בהערה לא). ואין כאן מקומו.	כח) ועל דרך זה הוא לטעם הא' ברמב"ם פרשתנו על הפסוק (ו, ג). ולטעם הב'	

(מד) השייכות דפוסקים אלו להפרשה - ראה בארוכה לקו"ש חכ"א ע' 46 ואילך.

(מה) דנבואה הא' בפרק זה (כט) נאמרה "בשנה העשירית" ונבואה הב' בנוגע לנבוכדנאצר "בעשרים ושבע שנה".

(מו) ראה ברכות ו, סוף ע"ב "כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה". וראה בארוכה רמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות (ד"ה אחר כן ראה להסתפק), ושם, שיכול להיות שא' יבנה ארמון כליל היופי ולנטוע כרם חשוב, ואפשר שיהיה הארמון ההוא מוזמן לאיש חסיד שיבוא באחרית הימים ויחסה יום אחד בצל קיר מן הקירות ההם כו' או יקחו מן הכרם כו'. וראה מאמרי אדמו"ר הזקן - תקס"ה ח"א (ע' רב): "כענין שאמר הבעל שם טוב ז"ל שהיה איזה מלחמה ז' שנים בין שני גוים בשביל שיבררו הקולות מתרועות המלחמה כו' ויעשה מהם איזה ניגון שיעבוד הצדיק את ה' בניגון ההוא כו'". וראה גם תורת חיים סוף ויחי (קח, ד).

(מז) ישעיה קאפיטל ס (רמז תצט).
(מח) ראה בארוכה לקו"ש חלק לו ע' 2 ואילך.

(מט) הלכות תשובה פ"ג ה"ד.

ענין לעצמו ורק שמוטרת הבריאה היא בשביל ישראל, אלא שזוהי מציאות העולם גופא. עיין שם.

(מ) היום יום כ"ט שבט.

(מא) ויש לומר, דכן הוא לכלי עלמא, והא דלא נתפרש כן בפירוש בשאר מפרשים, הוא לפי שמדובר לפני מתן תורה ולפני שבני ישראל נעשו לעם בפני עצמו (ראה יחזקאל טז ובמפרשים שם), כמו שכתוב (ואתחנן ד, לד) "לקחת לו גוי מקרב גוי", וסבירא להו, שאז עדיין לא נפעל בעולם עד כדי כך, שיורגש בכל פרטי המאורעות שהם בשביל ישראל;

מה שאין כן לדעת רש"י בפירושו על התורה, דכיון שהכוונה "בשביל ישראל" היא עצם מציאות הבריאה (ולהעיר שרש"י מביא זה בהתחלת פירושו על התורה, על הפסוק בראשית), ועוד, שעל פי פשטות הכתובים, מוזמן האבות ואילך כבר נעשו ישראל מובדלים מכל שאר העמים שעל פני האדמה - לכן מודגש תיכף בתחלת המכות דהא ד"ואני אקשה את לב פרעה" הוא בשביל התועלת שתבוא מזה לישראל. "ישמעו ישראל וייראו".

(מב) יחזקאל כט, ו.

(מג) שם, יח ואילך.

לבאי העולם שבזמן שמונע הקדוש ברוך הוא התשובה לחוטא אינו יכול לשוב אלא ימות ברשעו שעשה בתחלה ברצונו", והיינו שהראה הקדוש ברוך הוא והודיע שלא רק שאינו מציאות בפני עצמו כלל אלא שגם בזה שכל העולם יש להם בחירה להתנהג ולעשות כרצונם, הרי פרעה אינו ברשותו, וכל מה שעושה הוא רק כפי רצונו של הקדוש ברוך הוא.

(לד) וכמובא גם בספורנו שם.

(לה) בסיום לשון רש"י: ואף על פי כן בחמש מכות הראשונות לא נאמר יחזק ה' את לב פרעה אלא יחזק לב פרעה, והוא על פי שמות רבה פ"א, ו. פ"ג שם. וראה רמב"ן כאן, אבל ראה נחלת יעקב על פירוש רש"י כאן שגם בחמש ראשונות היה כן. ואין כאן מקומו.

(לו) ראה יבמות סג, א. משכיל לדוד על פירוש רש"י כאן.

(לז) פירוש רש"י ריש פרשת בראשית. וראה תנחומא (באבער) שם יוד. אותיות דרבי עקיבא אות ב.

(לח) ראה לקו"ש ח"ח ע' 277 ואילך. ושם נסמן.

(לט) להעיר מלקו"ש ח"ו ע' 93 (ושם ע' 236 הערה 13) שהכוונה "בשביל ישראל" שבהבריאה, אינה רק שהבריאה היא

BESHALLACH III | בשלח ג

LIKKUTEI SICHOS, VOL. 3, P. 876FF.

Adapted from a sichah delivered on Yud Shevat, 5722 (1962)

To Trust G-d, and Yet Proceed on One's Own Initiative

6. A Jew's Divine service must combine two opposite thrusts. As emphasized above, his own work and labor are necessary. Simultaneously, however, it is demanded from him to rise above his personal self. He must realize that nothing he accomplishes is the result of "his strength and the power of his hand," but that it is G-d "who gives him the power to prosper."¹

This reliance on G-d should not, however, rob a Jew of his initiative and his urge to achieve. Work is demanded of him, to labor with his G-d-given potentials. Just as G-d fuses opposites, since a Jew is connected to G-d, it is demanded from a Jew to combine opposite thrusts. He should have absolutely no sense of self, knowing it is G-d who achieves everything, and yet simultaneously work and labor with his own power.

The need to combine these two contradictory thrusts comes into play in a Jew's efforts to earn a livelihood. On one hand, it is demanded from him to have simple faith that everything is granted him by G-d. Since it comes from G-d, Who is the ultimate of good, it follows that whatever he receives must be good in a complete sense. If it appears to our material eyes that it is, G-d forbid, the opposite of good, that itself merely proves that it comes from a very lofty level of goodness, the good of the hidden spiritual realms, a good so lofty it cannot be overtly revealed on this earthly plane.² Simultaneously, it is asked of a Jew to manifest perfect trust

ו. כאָטש מען מאַנט פון אַ אידן ער זאָל נישט זיין קיין מציאות פאַר זיך, ער זאָל האָבן די הכרה אַז אַלץ וואָס ער טוט איז עס נישט בכחו ועוצם ידו נאָר "הוא הנותן לך כח לעשות חיל"^כ, דער אויבערשטער גיט דעם כח אויף דעם, פונדעסטוועגן, צוזאַמען דערמיט, מאַנט מען ביי אַ אידן עבודה, ער זאָל טאָן מיט די כחות וואָס מ'האַט עס געגעבן.

אַ איד איז דאָך פאַרבונדן מיטן אויבערשטן, און אַזוי ווי דער אויבערשטער איז נושא הפכים, אַזוי מאַנט מען אויך פון אַ אידן צוויי קעגנזאַצן: ביטול במציאות, ער זאָל וויסן אַז אַלץ טוט דער אויבערשטער, און פונדעסטוועגן זאָל ביי אים זיין עבודה ויגיעה בכח עצמו דוקא.

על דרך ווי בנוגע צו צרכים הגשמיים פון אַ אידן, מאַנט מען פון אים צוויי הפכיים: פון איין זייט זאָל ער האָבן די אמונה פשוטה אַז אַלץ קומט פון דעם אויבערשטן, און וויבאַלד אַז עס קומט פון אויבערשטן, וואָס ער איז תכלית הטוב, איז דאָך אַלץ טוב בתכלית - אַי וואָס לעיני בשר זעט זיך אַז אַ ס'איז חס ושלוש היפך הטוב, איז אדרבה, דאָס גופא ווייזט אויף אַ גאָר הויכער מדריגה אין טוב (טוב פון עלמא דאתכסיא), וואָס קען למטה נישט נתגלה ווערן^כ; וביחד עס זע, מאַנט מען ביי אַ אידן דעם בטחון הגמור,

1. *Devarim* 8:17-18.

2. See *Tanya*, ch. 26.

(*bitachon*), believing without any doubt that he will receive overtly revealed good, goodness that can be recognized as good within one's physical reality.

Bitachon does not mean trusting that G-d will provide circumstances which He alone appreciates as good. *Bitachon* means trusting that G-d will provide us with good that we can appreciate as good even with our limited human understanding.

We must have such trust even when, according to natural circumstances, there is no reason or basis for it.³ Even then, one should trust that G-d will surely help. For G-d is not – Heaven forbid – limited, and He has the potential to change nature.

When a person is forced to actually experience suffering, G-d forbid, he should accept it

אָן קיינע ספיקות, אַז עס וועט זיין גוט בטוב הנראה והנגלה, וואָס דער מיין פון בטחון איז דאָך נישט אַז ער איז בוטח אַז דער אויבערשטער וועט טאָן אַזאַ זאַך וואָס נאָר דער אויבערשטער ווייסט אַז ס'איז גוט, נאָר ער איז בוטח אַז דער אויבערשטער וועט אים מטיב זיין בטוב הנראה והנגלה, אַז אויך דער מענטש וועט זען אַז ס'איז טוב. און דעם בטחון דאַרף מען האָבן אפילו אין אַזאַ צייט ווען אין טבע זעט זיך נישט חס ושלום קיין שום אויסזיכט אויף דעם, און פונדעסטוועגן איז ער בוטח אַז דער אויבערשטער וועט אים זיכער העלפן, ווייל דער אויבערשטער איז נישט מוגבל חס ושלום ובידו לשנות הטבע.

אויב ס'זיינען שוין געקומען יסורים רחמנא לצלן אויף אים, דאַרף ער זיי מקבל

3. See the following letter from my revered father-in-law, the Rebbe, dated Elul 3, 5702 (the *Igros Kodesh* of the Rebbe Rayatz, Vol. 6, Letter no. 1843):

Perfect trust in G-d means trusting even when there is not a shadow of expectation that there is a physical source from which one's assistance could come. To refer to a common expression, when a person is sinking in the sea, heaven forbid, he will grab a straw to try to save himself.

As long as there is still a straw to grab on to, i.e., there is still a shadow of an expectation of salvation within the material world, this is still not an expression of perfect trust in G-d. Instead, when there is a shadow of an expectation, the term hope, *tikveh* in Hebrew, is appropriate, as reflected by the phrase (*Yehoshua* 2:18), "this thread (*tikvas*) of scarlet cord."

The scarlet cord was the sign given for Rachav's home. This sign notified the Jewish soldiers

to save the members of this household, and it was called a "thread of scarlet cord."

Why this name? On one hand, the sign was visible, but it was subject to different hazards: the thread could snap; a wind could blow it away, or something else could happen. There was, however, the *tikveh*, hope, that everything would be well, and the scarlet cord would remain in its place, for the word "hope" refers to a redeeming factor within this world, be it as unlikely a chance as a straw clutched by a drowning man in a large sea.

Bitachon, trust, by contrast, applies in a situation when there is not even a shadow of expectation that there is a physical source for the person to be saved, not even a straw to grab onto, and all he has is his trust in G-d.

Moreover, even when a person trusts in G-d, but his soul is bitter and he is depressed and his countenance bears witness to unexpressed grief, his *bitachon* is

lacking. If everyone who sees him realizes that his heart is weighed down by great worry, he has yet to reach a desired level of trust.

A person who trusts in G-d, but is embittered and worries and sighs, is not expressing the complete trust in G-d taught by our master, the Baal Shem Tov. For when a person trusts in G-d with complete *bitachon*, even when his situation is not good, or, heaven forbid, is obviously bad, it should not affect his heart, nor should it cause him sorrow or gloom. He must do everything within his capacity according to the Torah's guidelines and those of human wisdom, and then trust in G-d, without having a shadow of doubt that G-d will help him. For G-d's providence encompasses every single creation...

All of our affairs, even our slightest movements, are controlled by Divine Providence. Indeed, it is His Providence which grants life and power to every living being in the heavens and the earth.

with happiness,⁴ believing with perfect faith that this is true and complete good. When, however, suffering has yet to have been visited upon him, even though according to the circumstances there seems no natural way of avoiding it, he must have perfect trust that G-d will bring him overt and recognizable good, and remove the threat.

We ask these two seemingly contradictory things from a Jew. This is possible because every Jew is connected with G-d, who reconciles opposites. Such *bitachon* does not contradict faith at all. Indeed, it is one of the *foundations* of faith.

Similar concepts apply with regard to our Divine service. A Jew must be aware that "Everything is in the hands of heaven."⁵ Even "the fear of heaven," which our Sages say is not in the hands of Heaven but rather is given over to man's initiative, requires G-d's help, for we can do nothing alone.

Nevertheless, together with our knowledge that "Everything is in the hands of heaven," individual effort and initiative are required. Since both this knowledge and personal initiative stem from the G-dly soul, which is "an actual part of G-d,"⁶ Who reconciles opposites, in truth, these two thrusts are not contradictory. On the contrary, one complements the other.

זיין בשמחה^א. גלויבן באמונה שלימה אז ס'איז טוב גמור, אָבער כל זמן ס'זיינען ניט געקומען די יסורים, איז אפילו בשעת ס'איז אַזוינע אומשטענדן וואָס על פי טבע איז ניטאָ קיין אויסזיכט צו פאַרמיידן די יסורים, דאָרף ער זיין בבטחון גמור, אז דער אויבערשטער וועט מיט אים מטיב זיין בטוב הנראה והנגלה. פון אַ אידן מאָנען זיך ביידע זאָכן, ווייל ער איז פאַרבונדן מיטן אויבערשטן, וואָס ער איז נושא הפכיים.

און דעריבער, איז דער בטחון ניט קיין סתירה צו דער אמונה. ובכלל איז גאָר אדרבה, בטחון איז מיסודי ועיקרי האמונה.

און אַזוי איז אויך בנוגע צו עבודה הרוחנית: צוזאַמען מיט דער ידיעה אז "הכל בידי שמים"^ב, אז אַלץ קומט פון דעם אויבערשטן - און אפילו דער ענין פון "יראת שמים" אויף וועלכן מען איז מסיים "חוץ מיראת שמים", אז דאָס האָט מען איבערגעגעבן דעם מענטשן, איז אויך אין דעם, קען מען אַליין גאָרניט אויפטאָן כנ"ל - אָבער, ביחד עם זה, פאָדערט זיך דוקא עבודה בכח עצמו. און וויבאַלד, אז ביידע תנועות קומען פון נפש האלקית וואָס זי איז חלק אלקה ממש, נושא הפכיים, זיינען די צוויי תנועות באמת ניט בסתירה, אדרבה, זיי זיינען משלים איינע דער אנדערער.

4. See *Berachos* 60b.

5. *Ibid.* 33b, and the sources mentioned there.

6. *Tanya*, ch. 2.

והנה הבוסח בה' ונפשו מרה עליו ודואג ומתאנח אין זה עדיין הבטחון הגמור בה' לפי שיטת מורנו הבעל שם טוב נ"ע, כי הבוסח בה' בבטחון גמור אין מצבו הלא טוב - או חס ושלום גם הרע - צריך לנגוע ללבו לצערור ומה גם לעגמו אלא הוא צריך לעשות כל מה שביכולתו לעשות על פי התורה והשכל האנושי ולבטח בה' ולא להיות אפילו בספק ספיקא כי יעדרהו השם יתברך, להיות השגחתו יתברך על כל נברא ונברא... כל עניניהם ותנועותיהם היותר קלות הכל הוא בהשגחתו הפרטית, והשגחתו יתברך הנה היא הנותנת חיים ועוז לכל החי בשמים ובארץ.

(א) ראה ברכות ס"ב.
(ב) ברכות לג, ב ושם נסמן.

סימן לביתו של רחב שעל ידי סימן זה ידע חיל בני ישראל אשר עליהם להציל את גרי הבית הזה ונקרא תקות חוס השני כי הגם שהוא סימן הנראה והנגלה, אבל עם זה הרי יכולים להיות מקרים שונים, כי יפסק חוס השני או רוח ישארו או מקרים אחרים וזו היא התקוה שהכל יהיה טוב וחוס השני יהיה במקומו, כי שם תקוה מורה על דבר שישנו במציאות ממשי, כמו הקש לסובב בים הגדול. אבל ענין הבטחון בה' הוא כשאין לו אפילו צל מראה מקום להושע שאין אפילו קש במה להחזיק ואין לו אלא הבטחון שבוסח בה', ואף שהוא בוסח בה' הנה נפשו מרה לו מאד והוא עצב ותוגה חרישית נסוכה על פניו וכל רואהו יכירו כי דאגה גדולה לוחצת את לבו.

(כח) דברים ח, יח.
(כט) תניא פכ"ו.
(ל) ראה מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר מ"ס ג' אלול תש"ב* (אגרות קודש ח"ו ע' שצח).
(*) לתועלת המעיינים מועתק בזה קטע מהמכתב:
הבטחון הגמור בה' הוא כשאין שום צל מראה מקום ומקור גשמי מאין יבא העזר, כמאמר העולם הטובע רחמנא לצלן מחזיק עצמו גם בקש, אבל בזמן שיש עדיין קש במה להחזיק, כלומר שיש עדיין צל מראה מקום בגשמיות להוושע אף גם ישועה גשמית ובמקצת, הנה עדיין אין זה בטחון גמור בה'. כשיש צל מראה מקום זהו ענין התקוה כמו שכתוב את תקות חוס השני, חוס השני היה



SICHOS IN ENGLISH