

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 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 that 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 is, therefore, 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 well-being in the ultimate future, but to confidently expect that He will help us in the 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 zein 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 quarreling. 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 concern was that his brethren

א. וַיִּגְדַּל מֹשֶׁה וַיֵּצֵא אֶל אֶחָיו
גו' וַיֵּרָא אִישׁ מִצְרַיִם מַכֶּה גו' וַיִּדְּ
אֶת הַמִּצְרַיִם גו' וַיֵּצֵא בַיּוֹם הַשֵּׁנִי
גו' וַיֹּאמֶר לְרִשָׁע לָמָּה תִּכֶּה גו'
וַיֹּאמֶר גו' הֲלֹהֲגַנִּי גו' כֹּאֲשֶׁר
הִרְגַתְּ אֶת הַמִּצְרַיִם וַיֵּרָא מֹשֶׁה
וַיֹּאמֶר אֲכֵן נוֹדַע הַדָּבָר. וַיִּשְׁמַע
פְּרָעָה גו' וַיִּבְקֶשׁ לְהָרוּג אֶת מֹשֶׁה
וַיִּבְרַח מֹשֶׁה גו'.⁴

וּבְפָרוּשׁ רַש"י עַל "וַיֵּרָא
מֹשֶׁה" כְּתוּב: "כְּפֹשְׁטוֹ, וּמְדַרְשׁוֹ"
דָּאָג לוֹ עַל שְׂרָאָה בִּישְׂרָאֵל
רְשָׁעִים דְּלִטּוּרִין אָמַר מַעֲתָה
שְׂמָא אֵינָם רְאוּיִין לְהַגְאָל.

וַיֵּשׁ לְעֵינַי, מֵאִי טַעְמָא לֹא
הִסְתַּפֵּק רַש"י בְּפָרוּשׁ הַכְּתוּב
"כְּפֹשְׁטוֹ" (שְׂרָאָה לְנַפְשׁוֹ
כִּינּוֹן שְׁנוּדַע וְנִתְפָּרְסָם הַדָּבָר
שְׂהָרַג אֶת הַמִּצְרַיִם) וְהִבִּיא גַם
אֶת פְּרוּשׁ הַמְדַרְשׁ שְׂדָאָג

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 below, p. 18ff.). 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..."

ren 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 nonliteral 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 backbreaking 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' שְׁמָא אֵינָם רְאוּיִים לְהַגְאֵל, שְׂאִין לוֹ רְמֹז בְּקִרְאָא. וּבִפְרָט שְׁלִפִי פְרוּשׁ זֶה בְּ"וַיִּירָא מֹשֶׁה", צְרִיכִים לְהוֹצִיא גַם הַמִּשְׁךְ הַקְּתוּב ("וַיֹּאמֶר אָכֵן נֹדַע הַדְּבָר"), מִיַּד פְּשׁוּטוֹ (דְּקֵאֵי עַל הַרִיגַת הַמִּצְרִי, וְהוּא הַטַּעַם לִירְאָתוֹ שֶׁל מֹשֶׁה), וְלִפְרָשׁוֹ בְּעֵינֵי אַחֵר, שְׁלֹכֵן גַּם שֵׁם מִבֵּיא רִש"י (לְאַחֲרֵי הַפְּרוּשׁ "כְּמִשְׁמְעוֹ", גַּם) אֶת פְּרוּשׁ הַמִּדְרָשׁ "נֹדַע לִי הַדְּבָר שֶׁהֵייתִי תַמָּה עָלָיו מַה חָטְאוּ יִשְׂרָאֵל כּו' לְהִיּוֹת נִרְדִים בְּעִבּוּדַת פְּרָדָּה."

וַיֵּשׁ לֹמֵר הַבְּאוּר בְּזֶה - בְּפִשְׁטוֹת:

כְּנִגַּת רִש"י הִיא לְיִשָּׁב קִשְׁי כְּלָלִי בְּכַתּוּב זֶה - לְמֵאֵי נִפְקָא- מִזֶּה פֵּרַט זֶה דְּהַסְפּוּר שֶׁ"וַיִּירָא מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אָכֵן נֹדַע הַדְּבָר"? הַרִי יִרְאֶה זֶה לֹא גְרָמָה לְשׁוּם מַעֲשֶׂה, שֶׁהַרִי לֹא בָּרַח מֹשֶׁה אֶל מִדְּיָן אֶלָּא אַחֲרֵי שֶׁשָּׁמַע פְּרַעֲזָה עַל כֵּן וּבִקְשׁ לְהַרְגוֹ.

[וַיֵּשׁ לְהַקְשׁוֹת כֵּן עַל כָּל סְפּוּר מֹשֶׁה וְדָתָן וְאַבְיָרִים, דְּהוּא לִיָּה

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 habesarim* would not be fulfilled? In that covenant, G-d told Avraham (*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 sec. 2) 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 Avraham *bein habesarim* (*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 quarreling 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 (*kipshuto*) explanation of Moshe’s fear but presents it *before* the Midrashic interpretation (*u’Midrasho*). We must therefore assume that even according to the plain meaning of the phrase, “And Moshe became frightened” – that he feared for his life because

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

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

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

ב. והנה כיון שאין מקרא יוצא מידי פשוטו (ובפרט בנדון דידן, שלא זו בלבד שלא הסתפק רש”י בפרוש המדרש, אלא עוד מקדים “כפשוטו” לפני “מדרשו”), על כן צריך לומר, שגם לפי הפרוש 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.

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 intimidated 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

לְנַפְשׁוֹ, מִפְּנֵי שְׁנוּדַע הַדָּבָר שֶׁהָרַג אֶת הַמִּצְרִי - יֵשׁ בְּאֹזֵר וְטַעַם (עַל כָּל פְּנִים עַל דָּרָךְ הַדְּרוּשׁ) לְכַךְ שֶׁעֲנִין זֶה נֶאֱמַר בְּכַתּוּב.

וַיֵּשׁ לְהַקְדִּים דְּבָרֵי הַמְדַרְשִׁי עַל הַפְּסוּקִי “וַיִּירָא יַעֲקֹב מְאֹד וַיִּצְרַר לוֹ” - “רַבִּי פִּנְחָס בְּשֵׁם רַבִּי רְאוּבֵן, שְׁנֵי בְנֵי אָדָם הִבְטִיחַן הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא וְנִתְיָרָאוּ, הַבְּחוּר שֶׁבְּאַבּוֹת וְהַבְּחוּר שֶׁבְּנַבִּיאִים, הַבְּחוּר שֶׁבְּאַבּוֹת זֶה יַעֲקֹב . . וְאָמַר לוֹ הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא וְהִנֵּה אֲנֹכִי עִמָּךְ”, וּבִסּוֹף נִתְיָרָא שֶׁנֶּאֱמַר וַיִּירָא יַעֲקֹב. הַבְּחוּר שֶׁבְּנַבִּיאִים זֶה מֹשֶׁה . . וְאָמַר לוֹ הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא כִּי אֲדֵיָה עִמָּךְ” וּלְבִסּוֹף נִתְיָרָא וַיִּאֲמַר ה' אֶל מֹשֶׁה אַל תִּירָא אוֹתוֹ, אֵינּוּ אוֹמְרִים אֶל תִּירָא אוֹתוֹ אֲלֵא לְמִי שֶׁנִּתְיָרָא.”

וּפְלִיגִי מִפְּרָשֵׁי הַמְדַרְשׁ בְּכּוֹנֵת הַמֶּאֱמָר, דִּישׁ מִפְּרָשִׁים” שֶׁהוּוּ שֶׁבְּחֵם שֶׁל יַעֲקֹב וּמֹשֶׁה, דָּאִף עַל פִּי שֶׁהִבְטִחוּ מֵאֵת ה', מִכָּל מְקוֹם לֹא סָמְכוּ עַל הַהִבְטָחָה”, כִּי יָרְאוּ שֶׁמֵּא גָרַם הַחֲטָא” וְשׁוּב אֵינָם רְאוּיִים לְקִיוּם הַבְּטָחָה זוּ””, אֲבָל יֵשׁ מִפְּרָשִׁים” שֶׁכּוֹנֵת הַמְדַרְשׁ שֶׁ”אֵין לְלַמּוֹד מֵהֶם, שֶׁהָרְאוּי שֶׁלֹּא לִירָא”, אֲלֵא לְהִיּוֹת” נִכּוּרָא” לְבוּ בְטוּחַ בַּה””כ

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 *TzemaCh 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 his service is imperfect and he has sinned?

(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

וְכַדְמִשְׁמַע מִפְּשׁוּטוֹת הַמֶּשֶׁךְ
דְּבָרֵי הַמְדַרְשׁ שָׁם, שְׁמַבִּיא מֵהַ
”שֶׁהַנְּבִיא מְקַנְתָּר אֶת יִשְׂרָאֵל
וְאָמַר לָהֶם יִתְשַׁכַּח ה’ עוֹשֶׂה
גו’ וְתִפְחַד תְּמִיד כָּל הַיּוֹם גו’,”
שֶׁהַנְּבִיא הוֹכִיחַ אֶת יִשְׂרָאֵל עַל זֶה
שֶׁהָיוּ מִפְּחָדִים כו’²⁷].

וְיֵשׁ לְעֵין בְּדַעַת הַמְפָּרְשִׁים
”שֶׁהָרְאוּי שְׁלֵא לִירֵא,” דְּמַהוּ
הַחֲסָרוֹן בְּכֶךְ שְׁחֹשֶׁשׁ ”שְׁמָא
גָרַם הַחֲטָא”? [דְּלִכְאוּרָה אֲדַרְבֵּה,
זוֹהִי מַעֲלָה גְדוֹלָה בְּיוֹתֵר, שְׁכָל כֶּךְ
גְּדוֹלָה מִדַּת הַעֲנוּהַ שְׁלוֹי²⁸, שֶׁתְּמִיד
מִתִּירָא שְׁמָא אֵין עֲבוּדָתוֹ שְׁלֵמָה
וְיֵשׁ בּוֹ חֲטָא]²⁹.

אָה, שְׁאֵלָה זוֹ הִיא בְּכָלִלוֹת
מִדַּת הַבְּטָחוֹן שְׁנִצְטוּיָנוּ בְּהַיָּ: ³⁰
פְּרוּשׁ ”בְּטָחוֹן” אֵינוּ רַק אֲמוּנָה
בִּיכָלֵת ה’ לְהַטִּיבוֹ וְלַחֲלֹצוֹ
מִצָּרָה כו’, אֲלָא שְׁבוּטִיחַ בְּהַ שְׁכֵן
יַעֲשֶׂה בְּפִעֵל, שֶׁהַדְּבָר וְדָאֵי

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 *Shaarei 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” (*Shaarei Teshuvah*, loc. cit.).

from adversity and the like. Rather, it means that the person trusts 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. Consult that source.)

אֲצִלוּ עַד שֶׁהוּא בְּמִנוּחָה גְמוּרָה וְאִינוּ דוֹאֵג כָּלֵל, וְכַמְבָּאָר בְּחֻבַּת הַלְּבָבוֹת³¹, שֶׁמֵּהוּת הַבְּטָחוֹן הוּא מְנוּחַת נַפְשׁ הַבּוֹטָה, וְשִׁיְיָהּ לְבוֹ סְמוּךְ עַל מִי שֶׁבִטַּח עָלָיו שִׁיעֲשֶׂה הַטּוֹב וְהַנְּכוֹן לוֹ בְּעִנְיָן אֲשֶׁר יִבְטַח עָלָיו³².

וְצָרִיךְ בְּאוּר, מֵהוּ הַיְסוּד לְוַדְאוֹת זוֹ, דְּכִיוֹן שֶׁאֶפְלוּ כְּשִׁישׁ הַבְּטָחָה מִפְּרִשַׁת מֵאֵת ה' יִתְכַן שְׁלֵא תִתְקִים הַהִבְטָחָה “שֶׁמֵּא גְרַם הַחֲטָא”, כֵּל שֶׁכֵּן וְקָל וְחֹמֶר כְּשֶׁאִין הַבְּטָחָה מִפְּרִשַׁת. וְהָרִי חֲשַׁשׁ זֶה דְּ“שֶׁמֵּא גְרַם הַחֲטָא” קִיִּם אֲצִל כָּל אֶחָד וְאֶחָד (וְכַמוֹ שֶׁכְּתוּב³² אִין צְדִיק בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה טוֹב וְלֹא יִחֲטָא), בְּמִפְּלֵ שֶׁכֵּן וְקָל וְחֹמֶר מִזֶּה שֶׁאֶפְלוּ יַעֲקֹב אֲבִינוּ חֲשַׁשׁ שֶׁמֵּא גְרַם הַחֲטָא³³.

ג. לְכַאוּרָה יֵשׁ לְבָאָר זֶה:

עִנְיָן הַבְּטָחוֹן מִיִּסְדַּע עַל הָאֲמוּנָה שֶׁהַכֵּל מֵאֵת הַבוּרָא יִתְבַּרַךְ, דְּכִי שֶׁנִּמְצָא בְּמִצְרַיִם וְצָרָה, אִין זֶה מִפְּנֵי שִׁישׁ שְׁלִיטָה חַס וְשְׁלוֹם לְמִי שֶׁמִּי צִיר לוֹ בְּאִיזָה אֶפְן שֶׁהוּא, רַק הַכֵּל הוּא מִן הַשָּׁמַיִם. וְכַמִּילָא הוּא בְּמִי נִוְחָה גְמוּרָה, כִּי מִמֶּה-נִפְשָׁד: אִם לֹא מִגִּיעָה לוֹ שׁוֹם רָעָה, הָרִי וְדָאֵי שֶׁהַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא יִחְלִצֶהוּ מִזֶּה [וְזֶהוּ גַם כְּשֶׁאִין שׁוֹם מְקוּם בְּדֶרֶךְ הַטְּבַע שֶׁיִּנְצֵל, כִּי מִי יֹאמֶר לוֹ מַה תַּעֲשֶׂה וְיִדְוֹ לְשִׁנוֹת הַטְּבַע³⁴];

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,¹⁵ "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.

ואם אינו ראוי לחסד זה (ומגיע לו ענש זה), עדין נפשו במנוחה גמורה, כי יודע בברור 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 לכד [ועוד זאת, שהיה גופא הוא לטובתו, כידוע שגם ענשי 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 בכטחון 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 שללא לירא" (ואין ללמוד מיעקב ומלשה שהיו יראים), הינו לפי שמפשוטות הכתובים משמע, שהיו יראים מהדבר המצוי, דיעקב היה ירא מעשו, כמו שכתוב "ויירא יעקב מאד ויצר לו (ולכן) ויחץ את העם גו", וכן במלשה "אל תירא אותו" – ויראה זו מורה שחסר בשלמות הכטחון בהקדוש ברוך הוא.

ד. אבל אין באור זה מספיק. כי ענינה של מדת הכטחון בפשוטות אינו רק המצב דמנוחת הנפש, אלא שבוטח שיהיה טוב לו בטוב הנראה והנגלה דקא, 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?

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.

ולפי הבאור הנ”ל יוצא, שענין הבטחון לפי פשוטות ענינו אינו ש”ך אצל רב ישראל (דאין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא”³⁷, ומיהו זה אשר יוכל לפסוק על עצמו שהוא ראוי לחסדי הקדוש ברוך הוא), וענין הבטחון אצלם הוא בעקר 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 חוששים]³⁸ שפא גרם החטא, רק הם יכולים לבטוח³⁹ שיהיה טוב להם בטוב הנראה והנגלה].

ובחובת הלכות⁴⁰ כתב (בבאור “הסבות אשר בהן יתכן הבטחון”), “שיהיה מי שבטח עליו בתכלית הנדיבות והחסד למי שראוי לו ולמי שאינו ראוי לו ותהיה נדיבותו מתמדת וחסדו נמשך לא יפרת ולא יפסק”, הרי שענין הבטחון מוסד על זה שהקדוש ברוך הוא מטיב גם “למי שאינו ראוי”.

וצריך באור: אף על פי שרחמי השם הם גם על מי “שאינו ראוי”, הרי מכל מקום יתכן שמגיע לאדם ענש על מעשיו הלא טובים⁴¹? ומהו היסוד של מדת הבטחון, שהאדם בטוח שהקדוש ברוך הוא יטיב לו (אף אם אינו ראוי לקד)?

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 zein 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 כבוד קדשת מורי ורבי
אדמו"ר⁴¹), שענה לאחד שהתחנן
אצלו לעורר רחמים על חולה
מסכן חס ושלום⁴² - “טראכט
גוט - וועט זיין גוט” (“חשוב
טוב ויהיה טוב”). ומשמע
מדבריו, שעצם המחשבה לטובה
(הבטחון) תביא לתוצאות טובות
(ובטוב הנראה והנגלה).

ונראה לבאר כוננת הדברים:

חובת הבטחון שנצטוינו 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 שכתוב⁴³ “השליך
על ה' יהבך”, שאין לו שום משען
בעולם בלעדו יתברך. ויש לומר,
שהיה הכונה במה שכתוב בחובת
הלבבות⁴⁴ 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 and 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 *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

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

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

[לכן 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 מגבל בחקי הטבע חס ושלום].

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

אין הפרוש בבטחון, שמואניו, שפיון 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 וענש) – אלא בטחון הוא עבודה וגייעה בנפשו, והיא מביאה את חסדי השם הבאים כתוצאה מעבודת וגייעת האדם לבטוח בה; על ידי שהאדם סומך באמת ובעמק נשמתו רק על הקדוש ברוך הוא לכה, עד שאינו דואג כלל, הרי התעוררות זו גופא פועלת שהקדוש ברוך הוא מתנהג עמו באופן זה, שמטיב עמו (גם אם לילא זאת אינו ראוי לזה).⁴⁶

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

וְזֶה תִּכְנֶן הַצּוּי “בְּטַח בְּה”⁴⁹
(וְכִי־צָא בְּזֶה) - שֶׁהָאָדָם צָרִיךְ
לְהַשְׁלִיךְ אֶת יְהִבּוֹ עַל הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ
הוּא שִׁיטִיב לוֹ בְּטוֹב הַנִּרְאֶה וְהַנְּגַלָּה,
וְכַאֲשֶׁר הוּא סוֹמֵךְ אֶךְ וְרַק עַל
הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא לְבַד (מִבְּלִי לַעֲשׂוֹת
חֲשׁבוֹנוֹת, אִם אֶפְשָׁר לוֹ לְהַנְצִיל כּו'),
אֲזִי הַהֲנַהֲגָה עִמּוֹ מִלְּמַעְלָה הוּא מִדָּה
כְּנֶגֶד מִדָּה²⁰, שֶׁהַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא
שׁוֹמֵר עָלָיו וּמְרַחֵם עָלָיו גַּם אִם עַל פִּי
חֲשׁבוֹן אֵינּוּ רְאוּי לְכָךְ שִׁיְהִי טוֹב לוֹ²¹
בְּטוֹב הַנִּרְאֶה וְהַנְּגַלָּה דּוֹקָא²².

וְזֶהוּ פְרוּשׁ דְּבְרֵי הַצִּמְחָ צִדְקָה,
שֶׁהַבְּטָחוֹן עֲצָמוֹ יָבִיא לְתוֹצְאוֹת
טוֹבוֹת, שֶׁאֵינּוּ עֵינֵי צִדְדֵי לְבַד בְּבְטָחוֹן,
אֲלֵא זֶהוּ גֵדֵר הַבְּטָחוֹן שֶׁנִּצְטַיְוּנוּ עָלָיָהּ.

ו. עַל פִּי הַנַּל “יֵשׁ לּוֹמֵר, שֶׁזֹּהוּ
כּוֹנֵן הַכְּתוּב בְּפֶרֶשְׁתָּנוּ, שֶׁמִּסְפָּר עַל
יְרֵאתוֹ שֶׁל מֹשֶׁה כְּשִׁשְׁמַע מִהַעֲבָרִי
“הַלְהָרְגֵנִי גּו’ כַּאֲשֶׁר הִרְגַת אֶת
הַמִּצְרִי” - לְהַשְׁמִיעֵנוּ יְסוֹד הַנַּל
בְּמִדַּת הַבְּטָחוֹן, שֶׁהַבְּטָחוֹן עֲצָמוֹ הוּא
הַמְבִיא וְגוֹרֵם לִישׁוּעַת ה’, וּמְכַלֵּל הֵן
אֶתֶּה שׁוֹמֵעַ לֵאמֹר, הִזָּה שֶׁהָאָדָם לֹא
נִחְלַץ מִצָּרָה הִרִי זֶה מִפְּנֵי שֶׁהָיָה חָסֵר
בְּבְטָחוֹן שְׁלוֹמִי²³.

וְזֶהוּ מֵה שֶׁכְּתוּב “וַיִּירָא מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר

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.” 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 quarreling. 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 manifested 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 (ותכף לאחרי זה) וישמע פרעה גו' ויבקש להרוג את משה ויברח משה גו': כיון שמשה היה ירא לנפשו ולא בטח בהשם"ה שלא יבוא שום הונק 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" והצריך לברוח ממנו.

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

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 בפעל:

כשאדם פוגע במניעות ועכובים על שמירת התורה ומצוות, עליו לדעת, שבטול מניעות ועכובים 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*, 76:1.) 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 teach,⁵⁵ “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.

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.

שום דאָגהּ כָּלֵל [יְכַמּוּבֵן, בְּיַחַד עִם זֶה, עוֹשֶׂה כָּל הַתְּלוּי בּוֹ בְּדֶרֶךְ הַטְּבִיעַ לְבַטֵּל מְנִיעוֹת הַלְּלוּיָהּ] – הָרִי הִבְטַחְנוּ “טְרַאכְט גוט וועט זײַן גוט”, שְׁפֵן יִהְיֶה לְפַעַל, שְׂיִתְבַּטְלוּ כָּל הַמְּנִיעוֹת וְעֹכָבִים, וְטוֹב יִהְיֶה לוֹ בְּפַעַל מִמֶּשׁ, בְּטוֹב הַנְּרָאָה וְהַנְּגִלָּה, לְעֵינֵי בָּשָׂר, לְמַטָּה מֵעֵשְׂרֵה טַפְחִים.

וּכְשֶׁם שֶׁבְּגִאֲלַת מִצְרַיִם נֶאֱמַר מִמְּצָרִים, עַל דֶּרֶךְ זֶה הוּא בְּהַגְאָלָה מְגִלוֹת זֶה הָאֶחָרוֹן, כְּדֹאֵיתָא בְּמִדְרָשׁ שֶׁ“כְּדֹאֵי הֵן לְגֵאֲלָה בְּשִׁכְרֵי הַקּוּוֵי (עֲצָמוֹ)” – וְכֵן תִּהְיֶה לָנוּ, שֶׁבְּזִכּוֹת הַבְּטָחוֹן שֶׁל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שֶׁ“קְרוּבָה יִשׁוּעָתִי לְבוֹא”⁵⁵, זוֹכִים שֶׁהַקְּדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא יִגְאֲלֵנוּ, בְּגֵאֲלָה הָאֲמִתִּית וְהַשְּׁלֵמָה, בְּמַהְרָה בְּיָמֵינוּ מִמֶּשׁ.

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

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 3). - וכבר האריכו במפרשי רש"י מה היתה תמיהת משה, הלא כן היתה גזירת ברית בין

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" אומה בבשורות טובות על ידי נביא" (שזו אי אפשר שתבטל) להבטחה

(א) פרשתנו ב, יא-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 לקוטי שיחות חל"א ע' 9 (ובהערה 15) וע' 13-14). וראה יפת תואר (השלם) שם.

(ד) ובדפוס ראשון ושני, ורוב כתבי יד רש"י שתחת ידי - ליתא כל התחלת

מעבודתו כו' כדי שיהיה הבורא 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 יסוד וסיבת 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' בטוח בשמי והוא עומד לכם כו' שכל מי שבוטח בשמי אני מצילו" - ולהעיר מכתר שם טוב (סי' שפב) "כשרוצין ליפרע העונש למי שראוי לעונש אזי נוטלין ממנו מדריגת הבטחון".

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

(מב) להעיר מזהר תצוה (קפד, ב) "עלמא עילאה לא יחיב ליה (לעלמא תתאה) אלא כגונא דאיהו קיימא, אי איהו קיימא בנהירו דאנפין מתתא כדין הכי נהרין ליה מעילא, ואי איהו קיימא בעציבו כו'". וראה ספר אגרות קודש הדצמח צדק (ע' שכד ואילך).

(מג) להעיר מתניא אגרת הקדש (סוף סימן יא) "ובאמונה זו באמת נעשה הכל

(ס, א). עיין שם. וראה מפרשי העין 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' שמה 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" - "שאים 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 שמה יגרום החטא" (ובהמשך הענין שם מביא מיעקב אבינו. עיין שם).

(לא) ראה רבינו יונה שהובא בכד הקמח שם. ועוד. וראה לקוטי שיחות ח"ג ע' 883 ובהנעתק 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

הבטחים.

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

(ח) דמזה שלא כתב על זה "ומדרשו" מובן שזהו גם לפי פשוטו של מקרא. ויש לומר שההכרח לזה הוא מזה גופא שהכתוב מספר אודות הדין ודברים שהיו לו עממה. ולהעיר, שבפשוטו רק הם ראו הריגת המצר, 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 ואבירים. . . 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 זוהר 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 "שמה יגרום החטא".

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

(כ) יפה תואר (השלם) לבראשית רבה שם [ומציין לסוגיית הש"ס בברכות

שם פ"ג בהקדמה החמישית. עקידה (וישלח) שער כו. ובכמה מקומות. וראה לקוטי שיחות חט"ו ע' 486 ואילך. ושם נסמך - 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 ז). 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 לקוטי שיחות 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

טוב גם בגלוי" (וראה ביאורי הזהר להצמח צדק ע' קצד). ועל דרך זה בנתיבות עולם שם.

מד) ראה ברכות שם "אתנח, אמר ליה יסורים בעי ההוא גברא לאתווי 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