נח ג

א. אין פסוק[1] „ויזכור אלקים את נח ואת כל החי גו״ שטעלט זיך רש״י אויף „ויזכור אלקים״ און איז מפרש[2]: „זה השם מדת הדין הוא ונהפכה למדת רחמים על ידי תפלת הצדיקים. ורשעתן של רשעים הופכת מדת רחמים למדת הדין שנאמר[3] וירא ה׳ כי רבה רעת האדם וגו׳ ויאמר ה׳ אמחה והוא שם מדת רחמים״.

אינעם פסוק[3] „וירא ה׳ כי רבה רעת האדם וגו׳ ויאמר ה׳ אמחה״ איז דאך דאָ (ווי רש״י אליין זאגט דאָ בפירושו) די זעלבע שווערישקייט ווי אין אונזער פסוק

— אז דער אופן ההנהגה וואס רעדט זיך אין פסוק איז, לכאורה, ניט בהתאם צו דעם שם (ומדה) וואס שטייט דערביי (ביי „ויאמר גו׳ אמחה״ (אז ענין פון דין וגבורה) שטייט דער שם הוי׳ — שם מדת הרחמים, און ביי „ויזכור גו״ — אלקים, שם מדת הדין) —

און פונדעסטוועגן באוואַרנט עס ניט רש״י דאַרט — דאַרף מען פאַרשטיין: פאַרוואָס שטעלט זיך רש״י אויפן שפּעטערדיקן פסוק (בפרשתנו) און ניט אויפן פריערדיקן פסוק „וירא גו״ (אין פ׳ בראשית)[4]?

1) פרשתנו ח, א.
2) ע״פ ב״ר פל״ג, ג.
3) בראשית ו, ה״ז.
4) אבל אין להקשות למה לא תי׳ רש״י (לא על אתר, ולא כאן) מש״נ לפנ״ז (בראשית שם, ג) „ויאמר ה׳ לא ידון רוחי גו״ — כנ״ל (נוסף לזה דזה ש„עד

*) ועד״ז אין להקשות למה דילג רש״י על מש״נ שם (פסוק ו) בין „וירא גו״ ל„ויאמר גו״ — וינחם ה״ — כי לפרש״י שם „נחמה היתה לפניו כו״ שייך למדת הרחמים. ולפ״ה הנ״ב ברש״י „נהפכה מחשבתו כו״, הרי הפירוש ב„וינחם ה״ הוא שהיתה חרטה על ההנהגה ד„ה״ (רחמים).

און נאָכמער: דווקא דאָ, בפירושו אויף „ויזכור אלקים״ באַוואַרנט ערשט רש״י אויך דעם אויפטו אין די פריער־דיקע פסוקים „וירא וגו׳ ויאמר גו״ (אז מדת הרחמים איז נתהפך גענוּאָרן למדת הדין)!

וואָס פון דעם גופא איז מוכח, אז דאַרט על אתר איז ניטאָ קיין הכרח פון פסוק אויף דעם פירוש: און דוקא פון פסוק „ויזכור אלקים״ איז דאָ אזא שטאַרקע הוכחה לפירושו (אז מדת הדין נהפכה למדת הרחמים), ביז אז דאָס איז בא ללמד אויך אויף די פריערדיקע פסוקים „וירא גו׳ ויאמר גו״, אז אויך דאַרטן מיינט עס אז די מדת הרחמים איז נהפכה למדת דין.

מ׳קען ניט ענטפערן, אז ביזן פסוק „ויזכור אלקים״ ווייס מען ניט (אין דרך הפשט) אז שם הוי׳ איז מדת הרחמים און שם אלקים איז מדת הדין (און ווי ס׳איז משמע לכאורה פון לשון רש״י „זה השם מדת הדין הוא . . והוא שם מדת הרחמים״ — א סגנון של חידוש וואס רש״י לערנט ארויס פון דעם פסוק) —

ווייל (נוסף לזה וואס הא גופא צריך ביאור: ווי אזוי קען מען פון פסוק „ויזכור אלקים״ האבן א ידיעה אין ענין

ק״ק שנה אאריך להם אפי׳ (רש״י שם) שייך (גם) לרחמים, הרי) בפסוק זה עדיין לא הייתה ההחלטה על העונש (דהמבול) בפועל, וי״ל דלכן נאמר „ה״ שהוא שם הרחמים.

ועד״ז מש״נ לפנ״ז (בראשית ד, ט) „ויאמר ה׳ אל קין אי הבל אחיך גו״ — שהיא רק התחלת הדיבור, קודם אמירת העונש (ואדרבה, ע״פ פרש״י שם „בדברי נחת אולי ישוב כו״ ה״ז שייך למדת הרחמים), ואצל העונש בפועל נאמר (שם, י) רק „ויאמר״ סתם. ודוחק. וצ״ע בבראשית (ה, כט): אשר אררה ה׳.

השמות מער ווי פון די פריערדיקע פסוקים „וירא ה׳ גו׳ ויאמר ה׳ גו״ — איז עוד ועיקר: גלייך אין התחלת התורה, אויף „(בראשית) ברא אלקים״[5], האָט דאָס שוין רש״י געלאָזט וויסן בפירושו: „ולא אמר ברא ה׳ שבתחלה עלה במחשבה לבראותו במדת הדין וראה כו׳ והקדים מדת הרחמים . . דכתיב[6] ביום עשות ה׳ אלקים גו״.

ב. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים דעם דיוק הלשון אין פרש״י הנ״ל (אויף „ברא אלקים״) — „וראה שאין העולם מתקיים והקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין״:

פון לשון רש״י[7] „והקדים מדת רחמים״ איז מוכח, אז דער אויבער־שטער האָט ניט נאָר משתף געווען מדת רחמים למדת הדין — אז די הנהגת העולם זאָל זיין פון ביידע מדות אין אַ (גלייכער) השתתפות — נאָר ער האָט צו מדת הרחמים געגעבן אַ קדימה לגבי מדת הדין (ווי דער סדר אין פסוק „ביום עשות ה׳ (און דערנאָך) אלקים גו״) — און דאָס מיינט[8] אז מדת הרחמים איז דער עיקר. ד. ה. בשעת די וועלט איז אין אַ מצב וואָס עס וועגט זיך, צי די הנהגה זאָל זיין מיט מדת הרחמים אַדער מיט מדת הדין, איז מדת הרחמים (קודמת, ובמילא) מכריעה[10].

עכ״פ איז מובן, אז אַלץ וואָס טוט זיך אין וועלט מוז זיין לויט דער הכרעה און „פסק״ פון מדת הרחמים. אויך די עונשים דלמעלה קענען ניט זיין אָן דער הסכמה פון מדת הרחמים (וואָרום אויב עס קען זיין אַ הנהגה פון דין אָן (דער הסכמה פון) מדת הרחמים, וועט דאָס ווידער דערפירן צו אַ מצב פון „אין העולם מתקיים״).

[מדת הדין מוז אויך זיין („ושתפה למדת הדין״), וואָרום וויבאַלד אָז די מטרה פון בריאת העולם איז — ווי רש״י איז מפרש[11] — „בשביל התורה״, וואָס מיינט בפשטות, אז (ניט נאָר אָז עס איז דאָ אַ תורה, נאָר אָז) אידן — „בשביל ישראל״[12] — זאָלן לערנען תורה (און מקיים זיין אירע מצוות), מוז דאָך זיין אַ „דין״ (שכר ועונש) צו פאַר־זיכערן אָז אידן וועלן לערנען תורה, וואָס דאָס גיט וועלט איר „זכות הקיום״:

אַבער פונדעסטוועגן, כדי דער עולם זאָל האָבן אַ קיום, מוז (אויך) זיין מדת הרחמים, ואדרבא באופן אָז זי איז דער עיקר ומכריע].

ג. עפ״ז איז פאַרשטאַנדיק בפשטות פאַרוואָס רש״י שטעלט זיך ניט אויף דעם וואָס דער פסוק זאָגט אין בראשית „וירא ה׳ גו׳ ויאמר ה׳ אמחה״ — און ניט „אלקים״:

וויבאַלד אָז הקדים מדת הרחמים למדת הדין, און אויך די עונשים דלמעלה קענען ניט קומען אָן דער הכרעה פון מדת הרחמים, כנ״ל, דער־פאַר דאָרף דער פסוק נוצן דערביי דעם

---

5) בראשית א, א.

6) בראשית ב, ד.

7) ולהעיר שבמדרש לפנינו (ב״ר פי״ב, טו) איתא „הרי אני בורא אותו במדת הדין ובמדת הרחמים״, „שיתף שניהם מדת הדין ומדת הרחמים״ (פסיקתא רבתי פ׳ בחודש השביעי) — ולא שהקדים מדת הרחמים למדת הדין (ואדרבה, במדרש מקדים „מדת הדין״ ל„מדת הרחמים״).

8) ראה גם שפ״ח ומשכיל לדוד לרש״י שם. פענח רזא שם (ע״ד הקבלה).

9) ראה רש״י בראשית (א, טו): אלו מימינים לזכות ואלו כו׳.

10) בלשון רש״י (ואתחנן ג, כד) „שאתה כובש ברחמים את מדת הדין״.

11) בראשית א, א ד״ה בראשית ברא.

12) רש״י שם.

שם מדת הרחמים. ווארום אויב עס וואלט געשטאנען „וירא אלקים גו׳ ויאמר אלקים אמחה״ — וואלט געווארן א תמי׳: ווי קען זיין אז מצד מדת הדין (אלקים) אליין זאל זיין די החלטה און הנהגה פון „אמחה״ — וואו איז דער „הקדים מדת הרחמים ושתפה למדת הדין״?

דערפאר מוז דער פסוק באווא־רענען, אז (אע״פ אז דער דין בפועל איז געקומען פון מדת הדין, אלקים — איז) „ויאמר ה׳ אמחה״ — די הכרעה און „פסק״ אויף „אמחה״ איז געקומען פון הוי׳, מדת הרחמים.

און אע״פ אז דער „אמחה״ בפועל איז געקומען פון „אלקים״ — היינט ווי זאגט דער פסוק „ויאמר ה׳ אמחה״[13] — וואלט מען געקענט ענטפערן, אז דאס איז א „מקרא קצר״ (ווי רש״י האט שוין פריער[14] מפרש געווען אז עס זיינען פארען „מקראות שמקצרים לשונם״), און עס איז כאילו ווי עס וואלט געשטאנען — „ויאמר ה׳ אמחה״ דורך (ההסכמה צו) שם אלקים (מדת הדין).

דאס איז טאקע ניט אזוי גלאטער פירוש — אבער דאס איז אלץ גלאטער ווי צו מפרש זיין אז „ויאמר ה׳ אמחה״ מיינט אז דער דין בפועל איז געקומען פון מדת הרחמים („ה״י). ווייל עס איז אינגאנצן ניט מסתבר (ובפרט אין דרך הפשט), אז א בן אדם זאל (דורך מעשיו ותפלתו) קענען מהפך זיין מדותיו של הקב״ה!

מ׳קען פארשטיין אז דורך תפלה, תשובה כו׳ קען א מענטש מעורר רחמים זיין ביים אויבערשטן, אדער אין צווייטן קצה — אז זיין הנהגה בלתי רצוי׳ קען גורם זיין אז מדת הרחמים זאל מסכים זיין אז אים קומט אן עונש (וואס ווערט דורכגעפירט דורך מדת הדין);

עס לייגט זיך אבער ניט צו זאגן, אז מדת הרחמים גופא זאל נתהפך ווערן[15] (און דורך א בן אדם!) ביז צו „אריינ־לייגן״ זיך צו דורכפירן דין ועונש!

ד. דער פירוש אין „ויאמר ה׳ אמחה״ באופן זה (אז די מדת הרחמים האט מסכים געווען אז עס דארף זיין „אמחה״) קען נאר מתאים זיין ווען עס רעדט זיך ווען שם ה׳ (מדת הרחמים) — וואס „הקדים מדת הרחמים״ און זי איז דער עיקר און מכריע אין אלע

---

13) היפך המציאות (שהמחי׳ היתה מאלקים — מדת הדין), והול״ל „ויאמר אלקים אמחה״, או כדלעיל (ג, יד) גבי עונש דחטא עה״ד „ויאמר ה׳ אלקים גו״ [וראה שם, ט. שם, יג. — אבל זהו קודם אמירת העונש — ראה לעיל הערה 4].

אבל להעיר, שלפרש״י לעיל (בראשית ב, ה) הפירוש ד„ה׳ אלקים״ כשנאמרו בהמשך ול״ז „בכל מקום לפי פשוטו״ הוא „ה׳ שהוא אלקים״ (ולא — שיתוף מדת הרחמים עם מדת הדין) — ראה מפרשי רש״י שם.

14) בראשית א, א ד״ה בראשית ברא. ועד״ז שם ד, טו. ובכ״מ.

15) בבאר יצחק לרש״י כאן מפרש, דאין כוונת רש״י שהמדה עצמה נהפכה, כי הענין דגמול ועונש בא (לא מצד „התעוררות חלופי מדות״, כ״א) ממקור אחד, והוא החכמה והצדק שבגדר עצם השי״ת, והמדה ההיא בעצמה המחייבת העונש לרשע תחייב כמו כן הגמול הטוב לצדיק (ומה שאנחנו מכנים מדה״ד ומדה״ר הוא רק כפי המתדמה לנו״), ע״ש.

אבל אין זה פשוטו לשון רש״י, ובפרט שמשנה מלשונו לעיל (בראשית ו, ו) „נהפכה מחשבתו של מקום ממדת רחמים למדת הדין״, שמזה מוכח שכוונתו כאן (לענין חדש) שהמדה עצמה נהפכה כו׳. וראה יפה תואר לב״ר פל״ג שם. אוה״ת שצויין לקמן הערה 43.

*) אבל להעיר מרש״י יתרו (כ, ב) „שנגלה . . כנגבור . . כזקן מלא רחמים . . הואיל ואני משתנה במראות כו׳״.

ענינים פון הנהגת העולם, כנ"ל — און דעריבער קען מען צו איר מייחס זיין אפילו א פעולה פון דין.

משא"כ אין פסוק „ויזכור אלקים", וואו עס רעדט זיך וועגן א הנהגה פון רחמים, בלייבט שוועך: ווי פאסט דא צו זאגן „ויזכור אלקים" — דער שם מדת הדין?

אפילו מ'זאל זאגן, אז דא איז אויפגעטאן געווארן אן ענין נוסף, אז (ניט נאר האט מדת הרחמים גובר געווען אויף מדת הדין, נאר) „ויזכור אלקים" מיינט אז מדת הדין האט מסכים געווען אויפן „ויזכור" פון ה' — ע"ד ווי גערעדט לעיל אין פסוק „ויאמר ה' אמחה" — האט אבער קיין ארט ניט, לכאורה, צו זאגן „ויזכור (בלויז) אלקים", צו מייחס זיין די זכירה גופא בלויז צו „אלקים"[16], שם מדת הדין.

דעריבער מוז רש"י מפרש זיין אז דא ווערט געמיינט א דבר חידוש — אז דער „ויזכור" איז געקומען פון אלקים (מדת הדין) גופא: ניט נאר האט מדת הדין מסכים געווען צום „ויזכור", נאר דאס האט זיך אויפגעטאן דורך „אלקים" גופא — מדת הדין נהפכה למדת רחמים.

און נאך דעם ווי מ'מוז מחדש זיין אז עס איז דא א מציאות אז בני אדם קענען מהפך זיין מדותיו של הקב"ה, איז מסתבר, אז אויך דער פסוק „ויאמר ה' אמחה" איז ניט קיין „מקרא קצר", נאר דער „אמחה" איז געקומען פון ה' (מדת הרחמים) עצמו[17], ווייל „רשעתן של רשעים הופכת מדת רחמים למדת הדין".

ה. עס פאדערט זיך אבער נאך ביאור: פארוואס איז דא געווען נויטיק ריבוי בתפלת צדיקים ביז אז מדת הדין זאל נתהפך ווערן למדת הרחמים[18] — דער „ויזכור (זאל זיין פון) אלקים" — און ס'איז ניט גענוג דער „ויזכור" (בלויז) פון שם הוי'?

איז דער ביאור אין דעם: דער ענין פון „ויזכור גו' את נח גו'" איז געווען די התחלה[19] פון דער כריתת ברית ווי דער אויבערשטער האט דערנאך געמאכט מיט נח'ן, אז „ולא יהי' עוד מבול לשחת הארץ"[20], ווי האט שולל געווען די אפשרות פון א מבול בעתיד.

---

16) וא"כ הולי"ל „ויזכור הי'", או „ויזכור ה' אלקים" (אף שגם אז לא היינו יודעים שמדת הדין „הסכימה" למדת הרחמים — ראה לעיל הערה 13).

17) ויש לומר, דמה דמעתיק רש"י בפירושו גם הפסוק „ויראו ה' כי רבה רעת האדם וגו'" — אף שעשיית הדין באה ע"ז ש„ויאמר ה' אמחה" — הוא לפי שגם מזה (תוספת) רא' להפירוש שמדת הרחמים עצמה נהפכה למדת הדין,

כי להפירוש הנ"ל (סעיף ג) ק"ק: מכיון שההתעוררות לעשיית דין היתה מצד מדת הדין, ורק שהוצרכה להסכמה והכרעה של מדת הרחמים (מפני ש„הקדים מדת הרחמים כו'", כנ"ל) — הול"ל „וירא אלקים גו' ויאמר ה' אמחה": ומזה שגם גבי „וירא" נאמר ה' (מדת הרחמים), מוכח, שכל הענין מתחלתו ועד סופו נעשה ע"י מדת הרחמים, שמדת הרחמים נהפכה לדין.

18) דבשלמא זה ש„רשעתן של רשעים הופכת כו'" — הי'ז מציאות, שרשעתן של דור המבול תיכף (או במשך הק"כ שנה שהאריכו לטובתם) היתה עד כ"כ שהפכה מדת הרחמים למדת הדין: אבל מכיון שהפיכת מדת הדין למדת הרחמים תלוי' בתפלת הצדיקים — מהו ההכרח לחכות לריבוי תפלה עד שתהפך מדת הדין למדת הרחמים?

19) אף שהכר"ב בפועל נעשה ע"י ש„וירח ה' גו'" (פרשתנו ח, כא ואילך) — מ"מ מובן, ש„ויזכור גו'" היתה ההתחלה כו'. וכדמשמע ג"כ מנוסח התפלה דמוסף ר"ה (זכרונות) „וגם את נח באהבה זכרת . . בהביאך את מי המבול לשחת . . על כן זכרונו בא לפניך . . להרבות זרעו כרי". וראה לקמן סעיף ו.

20) פרשתנו ט, יא.

און אויף דעם איז ניט געגוג אז דאס (די הנהגה פון „ויזכור") זאל זיין נאר פון מדת הרחמים (און מדת הדין זאל נאר ניט „מנגד" זיין, אדער אפילו „מסכים" זיין) — ווייל דאן וואלט עס געמיינט אז מדת הדין מצד עצמה גיט יע אן ארט אויף א מבול:

און דערפאר האט עס געדארפט זיין אינעם אופן פון „ויזכור אלקים", אז מדת הדין גופא איז נתהפך געווארן למדת הרחמים, און דאס דוקא איז שולל די אפשריות אויף א מבול[21].

ו. דער ביאור בזה בפנימיות ה־ענינים:

דער פסוק „ויזכור אלקים את נח וגו" ווערט געזאגט אין מוסף דראש השנה אלס איינער (און דער ערשטער) פון די פסוקי זכרונות — איז ניט פארשטאנ־דיק[22]:

דער תוכן פון אלע פסוקי זכרונות איז ווען דעם זכרון פון (דער ברית וואס דער אויבערשטער האט געמאכט מיט אידן). ווארום כאטש אז „אתה זוכר מעשה עולם ופוקד כל יצורי קדם"[23] — איז אבער דער (עיקר) זכרון דר"ה פאר־בונדן מיט אידן, און דורך דעם זכרון פון נש"י ווערט אויפגעטאן דער זכרון פון „כל יצורי קדם"[24];

היינט פארוואס[24] זאגט מען דעם פסוק „ויזכור אלקים את נח גו"", וואס דער זכרון איז נוגע צום כללות'דיקן קיום העולם (נאכן מבול)?

שטייט אויף דעם דער ביאור[25], אז דער זכרון (וואס איז געווען פאר דער כריתות ברית) איז געווען בעיקר (ניט בשייכות צום עולם, נאר) „על נח מצד עצמו, והיינו מצד עצם מעלת נש"י"; וואס דערפאר זאגט מען[23] „וגם את נח באהבה זכרת", וואס מיינט די „אהבה פנימית ועצמית" (צו נש"י).

עס פאדערט זיך אבער ביאור: גלייך נאך די ווערטער „וגם את נח באהבה זכרת" איז מען ממשיך און מ'זאגט „ותפקדהו בדבר ישועה ורחמים בהביאך את מי המבול כו' על כן זכרונו בא לפניך כו'", וואס דאס מיינט, אז דער זכרון איז כדי עס זאל זיין די כריתות ברית אויף קיום העולם?

איז די הסברה בזה: די כריתות ברית מיט נח'ן אויף קיום העולם איז ניט סתם א פארזיכערונג אז די וועלט וועט האבן א קיום (און ניט חרב ווערן נאכאמאל דורך א מבול), נאר אז דער עולם זאל זיין בהתאם צו דער כוונה ותכלית בריאתה[26]. און וויבאלד אז די וועלט איז באשאפן געווארן „בשביל ישראל"[12], איז מובן אז די כריתות ברית איז פארבונדן מיטן זכרון (שקדמה והביאה) „על נח מצד עצמו . . מצד עצם מעלת נש"י".

ז. אט דער ענין — אז די כריתות ברית מיט נח אויף קיום העולם איז אן דער עולם זאל זיין מתאים צו כוונת הבריאה — שפיגלט זיך אפ אין דעם אויפטו פון דער כריתות ברית אז אין הנהגת העולם זאל ניט זיין קיין שינוי

21) להעיר מלקו"ש חט"ו ע' 53 ואילך.

22) בהבא לקמן — ראה המשך תער"ב ח"א פרק רא. וראה לקמן ע' 372 ואילך.

23) נוסח התפלה דמוסף ר"ה (זכרונות).

24) וכמו שהוא בענין המלכיות, ד„מלוך על העולם כולו . . מלך על כל הארץ" נעשה ע"י עבודת בנ"י „שתמליכוני עליכם", שבנ"י ממליכים הקב"ה עליהם — „מלך ישראל" (עיין לקו"ת תבא מא, ד. דרושים לר"ה נו, ג. ועוד. תו"א ו, ב).

*24) ובפרט דאיכא טובא פסוקי זכרונות דנש"י במקרא (משא"כ בנוגע למלכיות — ר"ה לב, ב).

25) המשך תער"ב שם.

26) ראה סד"ה וירח תש"ח.

והפסק — „עוד כל ימי הארץ גו' לא ישבותו"[27]:

דער העדר השינוי אין הנהגת הטבע באווייזט אז אין דעם איז מלובש א כח שלמעלה מהגבלה, א כח הא"ס[28]. ווארום אין טבע מצד עצמו (ווי אין אלע נבראים[29]) קען ניט זיין אן ענין פון נצחיות — העדר השינוי; נאר דאס איז ווייל אין אים איז דא א כח (אלקי) וואס איז העכער פון שינויים — „אני ה' לא שניתי"[30].

קומט אויס, אז אט דער תוקף וחוזק, וואס איז אריינגעגעבן געווארן אין דער מציאות העולם דורך דער כריתות ברית, איז[31] (ניט אן ענין פון העלם והסתר, נאר פארקערט) אן ענין פון גילוי כח הא"ס (שלמעלה מגדר שינוי).

ח. דערמיט וועט מען אויך פארשטיין וואס עס שטייט אין מדרש[32] אויפן פסוק[33] „וירח ה' את ריח הניחוח" — וואס דאס האט געפועלט די כריתות ברית מיט נח[ן]: „ויאמר ה' גו' לא אוסיף לקלל עוד את האדמה גו'"[33] — אז דער „ריח הניחוח" איז מרמז אויף „ריחו של אברהם אבינו עולה מכבשן האש . . ריח של חנני' מישאל ועזרי' עולין מכבשן האש . . ריח דורו של שמד". דאס הייסט, אז די מסירת נפש פון א"א, חנני' מישאל ועזרי' און דורו של שמד האט ארויסגערופן דעם „ויאמר ה' . . לא אוסיף לקלל עוד גו'".

פרעגט מען אויף דעם[34]: פארוואס איז דער ריח ניחוח פון נח"ס קרבנות אליין ניט געניג צו אויפטאן די כריתות ברית אויף קיום העולם, און ס'האט זיך גע־פאדערט דוקא דער „ריח" פון מסנ"פ (ביז — דער מסנ"פ פון דורו של שמד), וואס איז די דרגא הכי נעלית אין עבודת ה'?

דער ביאור אין דעם איז: וויבאלד די כריתות ברית האט אויפגעטאן דעם קיום העולם אין אן אופן פון „לא ישבותו" — וואס (א) דאס נעמט זיך פון כח הא"ס, אני ה' לא שניתי, און (ב) דער כח ווערט נתגלה דוקא (אין און דורך) טבע גופא, כנ"ל — דערביבער דארף זיין כעין זה (במדה שאדם מודד) די עבודה (דער „ריח") וואס ברענגט דערצו; און דאס איז די עבודה פון מסנ"פ, ובפרט די מסנ"פ פון „דורו של שמד", וואס מסנ"פ האט אין זיך די צוויי ענינים:

מסנ"פ ווייזט אז ער איז עובד עבודתו אין אן אופן פון „לא שניתי"[35] — קיין זאך, אפילו די גרעסטע העלמות, קענען ניט שטערן, אדער אפילו נאר אפ־שוואכן זיין עבודה וואס ער טוט מיט מסנ"פ;

---

27) פרשתנו ח, כב.

28) ראה עקידה פ' בא (שער לח). ד"ה החודש תרס"ו בתחלתו וסופו. ועוד. וראה לקו"ש חי"ז ע' 152 ואילך (וש"נ).

29) ראה ד"ה נתת ליראיך בסה"מ תיש"א (ע' 291) שגם טבע (הנבראים) הוא יצור נברא, ע"ש. וראה שו"ת חי"צ סי' יח. לקו"ת ראה כב, ג.

30) מלאכי ג, ו.

31) ראה סד"ה נתת שם (ובכ"מ) דטבע עצמה מעידה על למעלה מן הטבע, ע"ש. — וזה מורה שהענין דלא ישבותו הוא מצד „(אני ה') לא שניתי" שבעצמותו ית' (וראה גם לקו"ש הנ"ל הערות 43, 44). שלכן העדר השינוי שבהנהגת הטבע הוא לא רק מצד כח הא"ס שבה, כי"א גם מצד הטבע גופא (וראה לקו"ש חי"ה ע' 8-97 ובהערה 19 שם). וראה לקמן הערה 36.

32) ב"ר עה"פ (פל"ד, ט).

33) פרשתנו ח, כא.

34) רד"ה וירח עדר"ת (בהמשך תער"ב) ותש"ח.

35) ראה רד"ה וירח תש"ת. ועפ"ז מבאר שם זה שמביא במדרש שם הפסוק (תהלים כד, ו) „דור דורשיו מבקשי פניך יעקב סלה", כי סלה מורה על נצחיות (עירובין נד, א), ע"ש.

לאידך, ווערט דער תוקף המסנ"פ נתגלה דורך די העלמות גופא[36]. וכידוע[37] אז דער כח המסנ"פ איז מאיר אין זמן הגלות מער ווי בזמן הבית, וויייל דער העלם והסתר פון זמן הגלות רופט אַרויס ביותר דעם גילוי פון כח המסנ"פ.

קומט אויס, אז דער העלם והסתר גופא, וואָס (בחיצוניות) איז מונע ומעכב עבודת ה', איז ער גופא[38] ברענגט אַרויס התחזקות אין עבודת ה', ביז צו דער עבודה פון מסנ"פ שלמעלה ממדידה והגבלה.

און אַז אַ איד איז זיך מתגבר אויף די מניעות און נסיונות און איז זיך מוסר נפש צום אויבערשטן, איז ער דערמיט גופא מבטל דעם העלם והסתר און עס ווערט נתגלה אַז די כוונה פון דעם נסיון[39] והעלם והסתר איז געווען צו

36) וי"ל שב' הענינים תלויים זב"ז, כי אמיתית "העדר השינוי" שבעבודה דמסנ"פ הוא מצד יחידה שבנפש, שעלי' לא שייך העלם ומנגד, ולכן גם המנגד נהפך לאוהב ומסייע כו' (ראה בארוכה שער התפלה לאדהאמ"צ ד"ה פדה בשלום פי"א-יב. ועוד), והיינו שמתגלה אמיתית ענינו של העלם העולם שגם הוא "בשביל ישראל".

ועפ"ז יובן מה שהוצרך לריח של העבודה דמסנ"פ, ולא הספיק ריח הקרבנות דנח — אף שגם רזא דקורבנא עולה עד רזא דא"ס (ראה זח"ב רלט, א. זח"ג כו, ב): ובמסנ"פ גופא — ריח דדורו של שמד שהוא דרגא הכי נעלית במסנ"פ גופא —

כי הענין דלא ישבותו הוא מצד "לא שניתי" שבעצמות (כנ"ל הערה 31), ולכן נעשה ע"י עבודה הכי נעלית במסנ"פ — שמצד עצם הנשמה, יחידה — ש"מגיעה" בעצמותו ית'. ומסנ"פ דיחידה היא בעיקר בדורו של שמד (ראה שעה"ת שם. ובכ"מ).

37) סה"מ קונטרסים ח"ג ע' קכא ואילך. סה"מ אידיש ע' 5 ואילך. סה"מ תש"ט ע' 118 ואילך. ועוד.

38) ראה בזה בארוכה — לקו"ש חי"ז ע' 96 ואילך.

39) כמבואר בכ"מ (ד"ה כי מנסה תש"ח פ"ח. ד"ה נתת ליראיך הנ"ל פ"א. ועוד) שנסיון אינו דבר מצ"ע רק שהועמד דבר להעלים ולמנוע. וכמרז"ל (תנחומא וירא כב) גבי נסיון העקידה.

ארויסרופן ביי אים אַן עבודה שלמעלה ממדידה והגבלה.

ט. און דאָס איז אויך דער ביאור פאַרוואָס דער "ויזכור", וואָס האָט געזאָגט בראָבט די כריתות ברית, האָט געמוזט זיין פון "אלקים" — מדת הדין עצמה האָט געדאַרפט נהפך ווערן צו מדת הרחמים:

דער ענין, אַז טבע גופא זאָל ברענגען צו גילוי אלקות, קען זיך אויפטאָן נאָר דורך דעם וואָס דער שם אלקים (דער מקור אויף טבע[40], וואָס דערפון נעמט זיך דער העלם והסתר העולם), ווערט נהפך לרחמים (וואָס ענינו איז גילוי אלקות[41]).

און די סיבה ראשית ועיקרית צו דעם וואָס דער אויבערשטער איז מהפך מדת הדין למדת הרחמים, איז — "וגם את נח באהבה זכרת" — דער זכרון פון דער "אהבה פנימית ועצמית" פון אויבערשטן צו אידן "מצד עצם מעלת נש"י", וואָס זיי זיינען מושרש אין פנימיות ועצמות א"ס ב"ה, ד"לאו מכל אלין מדות כלל"[42], און מצד דעם[43] ווערט מדת הדין נתהפך לרחמים[44],

און דאָס קומט אַראָפּ למטה מטה, ביז עס ווערן בטל אַלע העלמות והסתרים אויף אידן און אידישקייט, אַז ניט נאָר זיינען זיי ניט מונע, ח"ו, אידן פון

40) דאלקים בגימטריא הטבע (פרדס שי"ב פ"ב. ובשל"ה (פט, א) משמע קצת שכן הוא בזהר (וראה שם קפט, ר"א: כמרומז בזהר). שער היחוד והאמונה רפ"ו).

41) ראה שער היחוד והאמונה רפ"ה.

42) תקו"ז בהקדמה (יז, ב).

43) ראה אוה"ת תשא ע' ב'עב (וראה שם הטעם שבכח הרשעים להפוך מדת הרחמים למדת הדין).

44) ואז הרחמים הם למעלה ממדידה והגבלה. וראה ת"י כאן: ברחמוי טובא.

עבודת ה', נאך, אדרבה, זיי ווערן נהפך צו מסייעים — זיי העלפן ארויס אידן אין אלץ וואס זיי נויטיקן זיך, אין אן אופן אז „ולכל בני ישראל הי' אור במושבותם"[45], נאך אין ארץ מצרים — מצרים וגבולים,

און דאס ווערט די הכנה קרובה צום קיום היעוד פון „ועמדו זרים ורעו צאנכם"[46], בביאת משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.

(משיחת ומאמר מוצאי ש"פ נח תש"מ)

45) בא י, כג.

46) ישע' סא, ה.