נח ג

א. פונעם פסוק[1] „ויום ולילה לא ישבותו" לערנט אַרויס די גמרא[2]: „עכו"ם ששבת חייב מיתה שנאמר ויום ולילה לא ישבותו ואמר מר אזהרה שלהן זו היא מיתתן". דערנאָך איז די גמרא מוסיף: „אמר רבינא אפילו שני בשבת", און רש"י[3] איז מפרש, אַז רבינא איז מחדש אַז די אזהרה „לא ישבותו" איז ניט בלויז „בשבת שהוא יום שביתה לישראל, או אחד בשבת ששובתין בו הנוצרים"[4], נאָר „מנוחה בעלמא קא אסר להו, שלא יבטלו ממלאכה ואפילו יום שאינו בר שביתה".

פון רמב"ם[5] אָבער איז משמע, אַז דער איסור פון שביתה באַ בני נח „אפילו ביום מימות החול" איז (ניט מצד דעם וואָס „מנוחה בעלמא קא אסר להו", נאָר) ווייל „אין מניחין אותן לחדש דת ולעשות מצות לעצמן מדעתן"[6]. און דעריבער איז דער דין פון „עכו"ם ששבת אפילו ביום מימות החול .. חייב מיתה" דוקא אין פאַל ווען „עשאהו לעצמו כמו שבת". דערפון איז מובן, אַז לויט שיטת הרמב"ם, מיינט „לא ישבותו": ב"נ טאָרן ניט היטן שבת, אָדער אפילו מאַכן אַן אַנדער טאָג „כמו שבת"[7].

דאַרף מען פאַרשטיין (לפי שיטת הרמב"ם): וואָס איז די שייכות פון דער אזהרה (אַז די בני נח טאָרן ניט היטן שבת, אָדער אפילו מאַכן אַן אַנדער טאָג „כמו שבת") מיטן תוכן פון „לא ישבותו" כפשוטו — אַז עס וועט ניט זיין קיין ביטול והפסק אין סדרי הנהגת העולם („זרע וקציר גו' ויום ולילה") ?

בשלמא לויט פירוש רש"י אַז „מנוחה בעלמא קאַ אסר להו שלא יבטלו ממלאכה" איז פאַרשטאַנדיק דער צוזאַמענהאַנג צווישן דיביידע ענינים פון „לא ישבותו": עס וועט ניט זיין — און במילא: זאָל ניט זיין — קיין שביתה והפסק. און ווי רש"י[8] אַליין איז מפרש אַז „לא ישבותו" באַציט זיך ניט בלויז צו די זעקס עתים (זרע וקציר גו'), אַז אין זיי וועט ניט זיין קיין ביטול והפסק, נאָר אויך צו בני אדם, אַז אויך ביי זיי זאָל ניט זיין קיין שביתה ממלאכה.

משא"כ לדעת הרמב"ם, אַז די אזהרה „לא ישבותו" צו בני נח מיינט (ניט דעם

1) פרשתנו ח, כב.

2) סנהדרין נח, סע"ב.

3) ד"ה אמר רבינא.

4) כצ"ל (ס' חסרונות הש"ס). ובכס"מ לרמב"ם הל' מלכים פ"י ה"ט: אפילו שני .. ופרש"י .. בשבת .. לישראל או בע"ש ששובתים בו הישמעאלים. וצ"ע: א) דדת הישמעאלים התחילה לאחרי חתימת הש"ס. ב) למה נקט בש"ס שני בשבת. וי"ל.

5) שם.

6) ברדב"ז וכס"מ הל' מלכים שם, שגם הרמב"ם סובר כרש"י ש„מנוחה בעלמא קא אסר להו" [אלא שהרדב"ז שם מוסיף, שזהו דוקא כ„שקבע אותו יום לעצמו למנוחה אבל אם בטל ממלאכה במקרה לא מתחייב"], אבל לפענ"ד צ"ע, כי מהמשך לשון הרמב"ם „כללו של דבר אין מניחין אותן לחדש דת ולעשות מצות כו'" מוכח כפירוש היד רמ"ה סנהדרין שם: „והרמב"ם .. מוקים לה בספר משנה תורה בקובע שבת לעצמו שנמצא בודה דת מלבו". וראה גם מאירי סנה' שם: „שאין מניחין אותו לחדש בו ולקבוע יום חג לעצמו לשבות בו מתורת חג" — כבפנים. וראה שקו"ט בחמדת ישראל להל' מלכים שם (קיג, סע"ד ואילך).

7) כי מפשטות לשון הרמב"ם — „עכו"ם ששבת אפילו ביום מימות החול" — מוכח, שהדין ד„אפילו ביום מימות החול" הוא (לא דין בפ"ע, כ"א) פרט בהאיסור דעכו"ם ששבת (ביום השביעי), שנלמד מ„לא ישבותו". וראה לקמן הערה 61.

8) סנהדרין שם ד"ה עכו"ם ששבת. וראה חדא"ג מהרש"א סנהדרין שם (סד"ה עכו"ם ששבת).

ענין פון שביתה וביטול מלאכה, נאָר) אַז זיי זאָלן ניט באַשטימען אַ געוויסן טאָג אַלס שבת — איז קשה: וואָס איז די שייכות פון אָט דער אזהרה מיט פשטות הענין פון „לא ישבותו" פון „זרע וקציר גו' ".

ב. דער לימוד הנ"ל פון „לא ישבותו" ווערט אויך געבראַכט אין מדרש[9] אויפן פסוק[10] „ראו כי ה' נתן לכם את[11] השבת", וז"ל המדרש: „לכם נתנה ולא לעכו"ם מכאן אמרו אם יבואו עכו"ם וישמרו את השבת לא דיים שאינן מקבלים שכר אלא שחייבים מיתה[*11] שנאמר ויום ולילה לא ישבותו וכה"א[12] ביני ובין בנ"י וגו' משל למלך יושב ומטרונא יושבת כנגדו העובר ביניהם חייב".

[הגם אַז דער מדרש פאַרבינדט דעם „לא ישבותו" ביי עכו"ם מיט „ראו כי ה' נתן לכם את[11] השבת" — פונדעסט־וועגן איז ניט מוכרח אַז דאָס איז אַ מחלוקת מיט'ן ש"ס, נאָר — אַז דאָס וואָס „לכם נתנה ולא לעכו"ם" מיינט ניט (בלויז) דעם טאָג פון שבת (יום השביעי), נאָר (אויך) דעם ענין פון שבת — אַ יום מנוחה — אין וועלכן טאָג עס זאָל נאָר זיין (ווי די גמרא זאָגט: „אפילו שני בשבת")[13]].

לויט דעם איז מובן, אַז לדעת המדרש באַשטייט דער איסור פון עכו"ם ששבת ניט אין „מנוחה בעלמא .. שלא יבטלו ממלאכה" כדעת רש"י, נאָר אין דעם אַז זיי טאָרן ניט מאַכן אַ טאָג „כמו שבת" כדעת הרמב"ם.

נאָר עס איז דאָ אַ חילוק צווישן שיטת הרמב"ם און דעת המדרש: לויטן רמב"ם איז דער איסור צו האַלטן אַ טאָג „כמו שבת" מצד דעם וואָס „אין מניחין אותן לחדש דת ולעשות מצות"; משא"כ לויטן מדרש איז עס דערפאַר וואָס דער ענין פון שבת איז געגעבן געוואָרן נאָר צו אידן, און ניט צו בני נח[*13].

דאַרף מען פאַרשטיין אויך לויטן מדרש [נוסף אויף דער שאלה הנ"ל ס"א: וואָס איז די שייכות צווישן דעם איסור צו מאַכן אַ שבת־טאָג מיט „לא ישבותו" כפשוטו]: פאַרוואָס איז דער ענין פון שבת אַזוי מושלל פון בני נח (ביז אַז זיי טאָרן ניט באַשטימען אפילו אַן אַנדער טאָג אַלס שבת) — ואדרבא: דער ענין פון „ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וישבות ביום השביעי גו' "[14] איז דאָך פאַרבונדן (ניט דווקא מיט אידן, אַזוי ווי יציאת מצרים וכיו"ב, נאָר) מיט דער בריאה[15] — האָט דאָך שבת געדאַרפט האָבן אַ שייכות אויך צו דער הנהגה פון בני נח[16] — און דער דין איז גאָר להיפך אַז אַ בן נח טאָר ניט אָפּהיטן די שביתה פון שבת!

די תמי' איז נאָך גרעסער: אידן זיינען אָנגעזאָגט געוואָרן ניט צו טאָן קיין

9) שמו"ר פכ"ה, יא. וראה דב"ר פ"א, כא.

10) בשלח טז, כט.

11) כ"ה בשמו"ר שם. וכן הובא בכ"מ בדא"ח (אוה"ת בשלח ע' תרנ, תרנה־ז ועוד). אבל בכתוב ליתא תיבת „את".

*11) כן הוא בדפוס ווינציאה שס"ג, אמשטרדם תפ"ה, ובכל הדפוסים שראיתי — לבד בהוצאת ראם (ווילנא, תרל"ח. וצילום ממנה) שנשמטו התיבות „אלא שחייבים מיתה" ובא במקומם „וכו'".

12) תשא לא, יז.

13) ובפרט שלשון המדרש הוא „מכאן אמרו", דבפשטות קאי על הסוגיא בסנהדרין שם. וראה אהבת איתן לעי' סנהדרין שם. עץ יוסף לשמו"ר שם.

*13) וע"פ המבואר לקמן בהערה 61 (ובשוה"ג שם) — יש לתווך שיטת הרמב"ם והמדרש.

14) בראשית ב, ב.

15) וראה סנהדרין (סה, ב. ב"ר פי"א, ה): סמבטיון יוכיח.

16) ראה גם אוה"ת בראשית (כרך ג') תקיא, ב. יפה תואר וידי משה לשמו"ר שם.

מלאכה בשבת, כדי „לקבוע בנפשותינו אמונת חידוש העולם"[17] — אַז די וועלט איז ניט קיין קדמון ח"ו, נאָר זי איז באַשאַפן געוואָרן פון אויבערשטן — איז וויבאַלד אַז ב"נ איז ניט נאָר דאַרפן זיי ניט אָפּהיטן שבת נאָר זיי טאָרן עס ניט אָפּהיטן[18] — קומט דאָך אויס אַז מען איז זיי מונע[19] פון אמונה בחידוש העולם!

ג. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים, אַז אין דעם שינוי וואָס איז געוואָרן אין וועלט נאָכן מבול (לגבי דעם ווי זי איז געווען פריער) געפינט מען צוויי קצוות:

פון איין זייט זעט מען, אַז נאָכן מבול האָט די וועלט באַקומען (די הבטחה, ובמילא) דעם „תוקף" פון „לא ישבותו" — וואָס דער תוקף אין עולם איז אַ הוספה וחידוש לגבי דעם מצב העולם ווי ער איז געווען מצד התהוותו: וואָרום מצד דער התהוות — הגם אַז „וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד"[20] — איז עס געווען אין אַן אופן אַז (ע"י החטאים) האָט געקענט זיין (און ס'איז געווען) אַ הפסק אין סדרי העולם: „וינחם ה' כי עשה גו' אמחה גו'"[21]; אָבער נאָכן מבול, האָט דער אויבערשטער געשוואָרן[22] און כורת ברית געווען, אַז אין וואָס פאַר אַן אופן די הנהגת בני אדם זאָל ניט זיין, וועט מער ניט זיין קיין הפסק וביטול אין סדרי העולם.

פון דער צווייטער זייט געפינט מען, אַז נאָכן מבול איז געוואָרן אַ חלישות אין וועלט, ולדוגמא (בלשון הרמב"ן[23]) „עד המבול היו ימיהם באורך" און זינט דעם מבול איז „הלכו ימותם הלוך וחסור".

ד. דער ביאור אין דעם:

וויבאַלד אַז די וועלט איז באַשאַפן געוואָרן בשביל התורה[24] [ביז אַז תנאי „התנה הקב"ה עם מע"ב .. אם יקבלו את תורתי"[25]], וואָס דער אויפטו פון מתן תורה איז דער קישור פון „עליונים" און „תחתונים"[26] — דעריבער האָט אין וועלט געדאַרפט זיין „עליונים" און „תחתונים", בכדי אַז דערנאָך — בשעת מתן תורה, און נאָך פריער: אין דער תקופה פון „שני אלפים תורה"[27], וואָס דאַן האָט זיך אָנגעפאַנגען די הכנה צו תורה — זאָל זיך אויפטאָן דער פאַרבונד פון די צוויי בחינות שבעולם („עליונים" און „תחתונים"), אַז „התחתונים יעלו לעליונים והעליונים ירדו לתחתונים".

און אין די צוויי בחינות אין וועלט איז געווען אַ שינוי פון קודם המבול ולאחרי המבול: קודם המבול איז די וועלט — בכללות — געווען אין דעם מצב ווי זי

17) חינוך מצוה לא-לב.

18) או אפילו לעשות יום מימות החול „כמו שבת" כנ"ל — אף שג"ז אות על חידוש העולם — ראה יפה תואר לשמו"ר שם.

19) להעיר אשר ממחז"ל (הובא בפרש"י עה"ת בתחלתו): פתח בבראשית משום כו' או"ה כו' אומרים להם כו' מוכח שגם או"ה מאמינים בזה. וצע"ק במו"נ ח"ב פט"ו. וראה סידור ד"ה ששת ימים (רפד, ג), ועוד [שגם חסידי אוה"ע משיגים הענין דבריאה יש מאין].

20) בראשית א, לא.

21) בראשית ו, ו־ז.

22) פרש"י נח ח, כא (וכן הוא בזח"ג רטו, א. וראה זח"א קיד, ב. שבועות לו, א (ובראב"ש וחדא"ג שם). אוה"ח כאן. ועוד).

23) בראשית ה, ד. וראה פרש"י לך יז, יז. תקו"ז תיקון ע' בסופו.

24) רש"י ורמב"ן בראשית א, א. וראה ב"ר פ"א, ד.

25) שבת פח, א. וש"נ.

26) תנחומא וארא טו. שמו"ר פי"ב, ג.

27) סנהדרין צז, סע"א. ע"ז ט, א.

איז מצד „למעלה"; און נאָכן מבול — ווי זי איז מצד „למטה", כדלקמן.

ה. אויפן פסוק[28] „את קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית ביני ובין הארץ", פרעגן מפרשים[29]: קשת איז דאָך א דבר טבעי, עס ווערט דערפון וואָס די זון־שטראַלן שפּיגלען זיך אָפּ (אויף אַ באַשטימטן אופן) פון די עננים — היינט ווי קען עס זיין אַן „אות ברית"? און זיי ענטפערן: אַז די טבע גופא (אַז די קרני השמש און די עננים זאָלן זיין במצב מסויים וואָס דאַמאָלס שפּיגלען זיך די שטראַלן אָפּ פון די עננים בצורת קשת) האָט דער אויבערשטער געשאַפן נאָכן מבול:

קודם המבול איז דער אויר העולם געווען מער חומרי; און דעריבער זיינען אויך די עננים (וואָס ווערן פונעם „אד יעלה מן הארץ"[30]) געווען מער חומריים און זיי האָבן ניט געקענט אויפנעמען און אָפּשפּיגלען דעם אור השמש — דערפאַר איז דעמאָלט ניט געווען די מציאות פון קשת; דווקא נאָכדעם ווי דער עולם בכלל איז נזדכך געוואָרן — זיינען אויך די עננים געוואָרן „איידעלער" — ניט אַזוי געדיכט — ביז צייטענווייז — אויף אַזוי פיל אַז זיי שפּיגלען אָפּ די גוונים פון אור השמש.

[וואָס אַזוי איז אויך ברוחניות העינינים: פאַרן מבול איז דער עולם געווען „בשפל המדריגה", ביז אַז „לא הי' שייך בירור"[31]; און צוליב דעם איז געווען דער מבול — „לטהר את הארץ"[32] בכדי שיהי' עבודת הבירורים"[31]].

און דערפאַר איז דער קשת אַן „אות ברית ביני ובין הארץ", ווײַלע דורכן קשת דריקט זיך אויס די טהרה וזיכוך וואָס איז געוואָרן אין ארץ.

ו. דאַרף מען פאַרשטיין: דער מבול „לטהר את הארץ" איז דאָך געקומען (נאָר) צוליב דעם וואָס בדור המבול „ותשחת הארץ גו' ותמלא הארץ חמס"[33],

וויבאַלד אַז „גם[34] את העולם נתן בלבם" (של אדם), האָבן די חטאים פון די בני אדם גורם געווען אַז אויך די וועלט איז געוואָרן בתכלית החומריות[35] — און אַט די טומאה וחומריות האָט דער מבול אַראָפּגענומען —

עפ"י הנ"ל אָבער — אַז די מציאות פון קשת איז געוואָרן ערשט נאָכן מבול ווײַל דעמאָלט זיינען די עננים (און דער עולם בכלל) געוואָרן איידעלער — קומט דאָך אויס, אַז דורכן מבול איז די וועלט (ניט נאָר געוואָרן ריין פון דער טומאה והשחתה פון דור המבול, נאָר) נזדכך געוואָרן מער ווי זי איז געווען קודם החטא של דור המבול, און אפילו מער ווי זי איז געווען בתחילת הבריאה (ווײַל דאַן איז דאָך ניט געווען קיין קשת, וואָס ווייזט אויף זיכוך העולם כנ"ל).

ז. איז דער ביאור אין דעם:

בתחילת הבריאה איז די שלימות פון וועלט געווען פאַרבונדן (ניט מיט דער טבע ותכונות מציאות פון וועלט גופא,

28) פרשתנו ט, יג.

29) ראה בפרטיות באוה"ת פרשתנו (כרך ג') תרמח, א ואילך.

30) בראשית ב, ו.

31) סד"ה את קשתי תרנ"ד. וראה אוה"ת שם תרנב, סע"א ואילך. פלח הרמון פ' נח ד"ה את קשתי פ"ג.

32) ראה גם תו"א ריש פרשתנו (ח, סע"ג ואילך. י, רע"א).

33) פרשתנו ו, יא.

34) קהלת ג, יא. זח"א קצה, ב.

35) אוה"ת שם.

נאָר) מיט (דעם אופן וכח פון) איר באַשאַפונג — „עולם על מילואו נברא" [36]. דער באַשאַפן די וועלט איז אין אַן אופן פון „על מילואו".

אָבער אַז וועלט מצדה זאָל קענען צוקומען צו זיכוך — דאָס האָט זיך אויפגעטאָן דורכן מבול [37]: דער אויבערשטער האָט אַריינגעגעבן אַ נייע יכולת ותכונה אין וועלט, אַז זי גופא זאָל קענען נזדכך ונתעלה ווערן.

און דאָס איז דער טעם וואָס דווקא דעמאָלט איז נתחדש געוואָרן די (טבע פון) מציאות הקשת: הגם אַז דער קשת שאַפט זיך דורך די קרני השמש און די עננים צוזאַמען, איז ער אָבער בעיקר פאַרבונדן מיט די עננים — ניט מיט די קרני השמש (בחי' שמש הוי'), וועלכע זיינען פשוטים — בגוון שלהם — און ווערן פאַנאַנדערגעטיילט בגווני הקשת דורך די עננים וועלכע נעמען זיך פון די אדים וואָס זיינען עולה פון ארץ, און די אדים וואָס זיינען עולה פון ארץ זיינען באופן (מזוכך) כזה אַז אין זיי זאָל זיך אָפּשפּיגלען דער אור השמש:

און וויבאַלד אַז די תכונה פון זיכוך הארץ (אַז וועלט גופא זאָל האָבן די אפשריות פון זיכוך ועלי') איז נתחדש געוואָרן לאחרי המבול — דערפאַר איז דוקא דאַן געוועזן דער ענין פון „את קשתי נתתי בענן": דער אויבערשטער האָט אַריינגעגעבן אין ענן (וואָס שאַפט זיך פון ארץ) דעם ענין פון קשת, ד. ה. אַז דער „ואד יעלה מן הארץ" זאָל זיין באופן מזוכך אַז אין דעם זאָל זיך אַנזען דער אור השמש.

ח. עפ"י הנ"ל וועט זיין מער פאַרשטאַנדיק פאַרוואָס דער רצון העליון (וואָס ס'איז געוועזן בתחילה) צו באַשאַפן די וועלט (און אויך דאָס וואָס „וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד" [20] בגמר הבריאה) האָט ניט אָפּגעהאַלטן די גזירה פון „אמחה גו'" ווען ס'איז געוואָרן „רבה רעת האדם בארץ": און לאחרי המבול האָט דער אויבערשטער כורת ברית געווען, אַז אפילו ווען די וועלט וועט זיין אין אַ מצב וואָס וועט אַרויסרופן די מחשבה „להביא חשך ואבדון לעולם" [38], פונדעסטוועגן — „לא יכרת כל בשר גו'" [39]:

כאמור לעיל (ס"ז) וויבאַלד דאָס וואָס „עולם על מילואו נברא" איז געוועזן מצד (דעם אופן פון) זיין באַשאַפונג דורכ'ן בורא (ניט מצד תוכן פון עולם גופא), דערפאַר האָבן דאַן די חטאים (וועלכע האָבן די וועלט דערווייטערט פון בורא און זיין רצון) גורם געוועזן די ירידה אין אַזאַ אופן, אַז ס'איז ניט געוועזן שייך (כ"כ) זי זאָל נתברר ונתעלה ווערן.

און וויבאַלד אַז דורכ'ן חטא פון דור המבול, איז די וועלט אַזויפיל נתקלקל געוואָרן ביז „ותמלא הארץ חמס" — און מצד וועלט גופא איז דאַן ניט געוועזן קיין אפשריות אויף בירור ועלי'

[וואָס דאָס איז אויך אַ טעם פנימי[39*] וואָס די תוכחה פון נח'ן און זיין וואָרנונג „הקב"ה מביא עליכם את המבול" [40] האָט דעם דור המבול ניט מעורר געוועזן צו תשובה [41]]

36) ראה ב"ר פי"ב, ו. פי"ד, ז.

37) שלכן לא הותר בשר עד אחרי המבול (סנהדרין נט, ב. פרש"י בראשית א, כט. פרשתנו ט, ג) — ע"ד „ע"ה אסור לאכול בשר" (פסחים מט, ב), „מפני שאינו יכול להעלות את הבשר כו'", „כי הבשר מגשם" (לקו"ת בהעלותך לא, ג. לג, ריש ע"ב. וראה שם תצא לו, ג. ברכה צז, ד. ובכ"מ).

38) פרש"י פרשתנו ט, יד.

39) פרשתנו שם, יא.

39*) ראה גם לקמן ע' 91 הערה 59.

40) סנהדרין קח, א־ב. פרש"י פרשתנו ו, יד.

41) ואף שאדה"ר וקין נתעוררו בתשובה ועד

דעריבער איז ניט פאַרבליבן קיין טעם אויף איר מציאות, און „וינחם ה' כי עשה את האדם גו' ויאמר גו' אמחה גו'". (ווילע דורך דער ירידה פון וועלט און איר דערוויטערונג פון בורא, איז פון איר נסתלק געוואָרן דער רצון הבורא).

משא"כ לאחרי המבול, היות ס'האָט זיך דאַן אויפגעטאָן דער ענין פון טהרה וזיכוך אין וועלט גופא, אַז אויך בשעת זי שטייט אין אַ מצב ירוד ביותר זאָל זי קענען נתברר און נתעלה ווערן (ע"י עבודת התשובה) — דערפאַר איז דעמאָלט געוועזן דער כריתת ברית פון „ולא יכרת כל בשר .. ולא יהי' עוד מבול וגו'" — אין וועלכן מצב די וועלט זאָל ניט זיין.

ט. עפ"י הנ"ל וועט מען אויך פאַרשטיין, אַז די צוויי קצוות הנ"ל וואָס האָבן זיך אויפגעטאָן אין וועלט לאחר המבול — מצד אחד דער תוקף פון „לא ישבותו", און מאידך גיסא: „הלכו ימותם הלוך וחסור" — זיינען זיי ניט בסתירה זל"ז, נאָר אדרבה, זיי קומען פון דער זעלבער נקודה, וואָס איז נתחדש געוואָרן לאחרי המבול — דער קיום העולם מצד דעם „למטה": קודם המבול איז די (התהוות און) קיום העולם געוועזן מצד רצון הבורא (מצד „חפץ חסד הוא"); און נאָכן חידוש פון טהרת הארץ ע"י המבול איז דער אויבערשטער איר שטענדיק מהווה און מקיים מצד איר ענין — מצד הטהרה והזיכוך שבה[42].

און די נקודה איז די סיבה צו די ב' קצוות הנ"ל: מצד אחד, וויבאַלד אַז די וועלט גופא איז געוואָרן ראוי אַז דער אויבערשטער, וועלכער איז „לא שניתי"[43], זאָל איר מקיים זיין — איז דעריבער איר קיום באופן פון „לא ישבותו": פון דער צווייטער זייט — דאָס גופא וואָס נאָכן מבול איז דער אויבערשטער מקיים די וועלט מצד איר ענין, איז דעריבער איר קיום בחלישות (אין אַן אופן פון „הלכו ימותם הלוך וחסור"), כפי אופן מדידת הנבראים — ניט ווי קודם המבול וואָס (וויבאַלד אַז דער קיום העולם דאַן איז געוועזן מצד חסדו של הקב"ה, איז) „היו ימיהם בארוך" [ווי עס שטייט אין תקוני זהר[44], אַז דאָס וואָס ס'איז געוועזן דאַן אריכות ימים איז ווילע די המשכה איז דעמאָלט געוועזן פון „ארך אפים" (אריך אנפין)].

יוד. די צוויי תקופות — די תקופה פון קודם המבול, ווען די וועלט איז געוועזן ווי זי איז מצד „למעלה"; און די תקופה שלאחרי המבול, ווען די וועלט איז געוועזן ווי זי איז מצד „למטה" — זיינען געוועזן (כנ"ל סעיף ד') אַ הקדמה צו דער דריטער תקופה פון „שני אלפים תורה", ווען עס האָט זיך אָנגעפאַנגען (בתור הכנה צו מ"ת) דער קישור פון „עליונים" און „תחתונים".

און דאָס איז אויך די הסברה וואָס אברהם ושרה האָבן געבאָרן יצחק'ן דווקא אין זייערע עלטערע יאָרן (אברהם — הונדערט יאָר, און שרה — ניינציק יאָר), וואָרום דערמיט האָט זיך

שבטלה עי"ז הגזירה למטה (ב"ר ספכ"ב) — י"ל שזהו מצד שייכותם לג"ע (שהרי גם קין נולד בג"ע — פרש"י בראשית ד, א) שלמעלה מן העולם.

42) אין לזה סתירה ממה שארז"ל (פסחים קיח, א) ד(כל) הכ"ו דורות קודם מ"ת ניזונו בחסדו של הקב"ה — כי בזה גופא כו"כ דרגות. וראה הנסמן לקמן הערה 47.

43) מלאכי ג, ו. ולהעיר מהמבואר (תו"א עב, ג) בענין מלכות דוד ש„גלקחה מבחי' כי לא אדם [ובאוה"ת וירא (כרך ד') תשסד, ב: שאין בזה שינוים אני הוי' לא שניתי] ..לפי שבחי' דוד היא בחי' מלכות ונעוץ תחלתן בסופן".

44) ת"ע בסופו.

אויסגעדריקט דער קישור פון די צוויי תקופות הנ״ל: אע״פ אז „בימי אברהם נתמעטו השנים״ [45] (נאך מער ווי אין די עשרה דורות שמנח ועד אברהם [46]) צוליב דעם וואס די המשכה דאן איז געווען (ניט פון בחי׳ „ארך אפים״, וואס איז העכער פון וועלט, נאר) פון א מדריגה וואס איז לפי ערך העולמות [47] — אעפ״כ, האבן זיי געבארן יצחק׳ן אין דעם עלטער, ווי ס׳איז געווען דער סדר קודם המבול, ווען די המשכה איז געווען פון בחי׳ ארך אפים.

און דער קישור פון די צוויי תקופות און מצבים שבעולם פון „עליונים״ און „תחתונים״ איז געקומען בגלוי אין לידת יצחק — דער ערשטער געבארן אלס איד, וואס בניו האבן מקבל געווען די תורה, ווען ס׳איז געווארן בפועל דער קישור פון „עליונים״ און „תחתונים״.

יא. בכדי אז אידן זאלן קענען פאר־בינדן און מחבר זיין די וועלט („תחתונים״) מיט דער דרגא (אין אלקות) וואס איז העכער פון וועלט („עליונים״) — איז די וועלט באשאפן געווארן (מלכתחילה) אין אזא אופן אז זי האט אין זיך אויך דעם ענין השביתה פון מלאכת הבריאה (פון דער וועלט).

ווי רש״י זאגט אויפן פסוק [48] „ויכל אלקים ביום השביעי״: „מה הי׳ העולם חסר מנוחה באת שבת באת מנוחה כלתה ונגמרה המלאכה״ — אז די מלאכת הבריאה פון די ששת ימי בראשית האט זיך ניט פארענדיקט מיט באשאפן די מציאות פון וועלט, נאר מיט דער „מנוחה״ (מיט — ניט מציאות) וואס איז אין איר אריינגעגעבן געווארן דורך דער שביתה פון מלאכת הבריאה [49].

און וויבאלד אז יעדער וואך חזר׳ן זיך איבער די זעלבע ענינים פון דער ערשטער וואך, פון שבעת ימי בראשית [50] — דעריבער ווערט יעדער שבת נמשך אין וועלט דער ענין ה„מנוחה״.

יב. היות אבער אז דער ענין המנוחה דשבת איז העכער פון אלע זעקס טעג (און די בריאה שבהם), פון מציאות העו־לם [51], און וועלט איז ניט קיין „כלי״ צו דעם — וכמבואר בכ״מ [52] אז שבת איז בחי׳ שלמעלה מהזמן — דעריבער ווערט נמשך דער ענין ה„מנוחה״ (באופן גלוי וניכר) נאר אין פנימיות העולם, אבער אין חיצוניות העולמות איז ניט קענטיק קיין חילוק צווישן שבת און ימי החול [53].

בנוגע אידן, וואס זיי טוען אויף דעם פארבונד פון וועלט (תחתונים) מיט העכער פון וועלט (עליונים) — ווירקט ביי זיי בגילוי דער אור פון שבת אויך אויף זייער מציאות. וכידוע אז די נשמה יתירה וואס ווערט נמשך בשבת פועל׳ט

---

45) פרש״י לך יז, יז.

46) ראה בהנסמן לעיל הערה 23.

47) ראה לקמן ע׳ 67 והערה 25 שם.

48) בראשית ב, ב.

49) ראה בארוכה תפארת ישראל (להמהר״ל) פ״מ.

50) ראה ד״ה ויהי ביום השמיני תש״ד פ״י: שהן ימי ההיקף שחוזרין חלילה. וראה בהנסמן בהערה 52.

51) ראה שבת קיח, סע״א: נחלה בלי מצרים. וראה ב״ר פי״א, ז: „יעקב שכתוב בו שמירת שבת . . ירש את העולם שלא במדה״.

52) לקו״ת שה״ש כה, סע״א. אוה״ת שבועות ע׳ פו. ברכה ע׳ א׳תתצא. א׳תתצט. ד״ה ויהי ביום השמיני שם. ובכ״מ.

53) ראה בארוכה לקו״ש ח״ט ע׳ 221 (וש״נ), דזה שבשבת הוא עליית חיצוניות העולמות, היינו רק חיצוניות המחשבה, אבל לא בחי׳ הדיבור עצמה [שלכן ישנן השפעות ביום השבת, מכיון שהן מבחי׳ הדיבור (משא״כ המן שהוא מבחי׳ המחשבה)].

אַ שינוי אויך אין דער טבע פון נפש הבהמית [וואָס דערפאַר איז אויך אַן עם הארץ ניט משקר בשבת [54]], און אפילו אין דער טבע פון דעם גוף [55] הגשמי [56];

משא״כ בנוגע לכללות העולם — ווי־באַלד אַז ער איז מוגדר אין גדר פון זמן ומקום, וואָס איז פאַרבונדן מיט „תנועה״ (היפך פון „מנוחה״) [49] — קען אין אים ניט מאיר זיין בגילוי דער ענין המנוחה, וואָס איז פאַרבונדן מיט העכער פון זמן ומקום [57].

יג. דאָס איז אויך דער טעם וואָס דער ענין פון שביתת שבת איז מושלל פון אַ בן־נח — ביז אַז מטעם זה טאָר ער אויך אַן אַנדער טאָג פון ימות החול ניט מאַכן „כמו שבת״:

די כוונת הבריאה איז, אַז די וועלט (כולל אויך דעם סוג המדבר) זאָל זיין „חסר מנוחה״, זאָל זיין אין דעם סדר פון „תנועה״ (און מלאכה), וואָס איז פאַרבונדן מיט דער מציאות (זמן און מקום) פון וועלט (וועלכע איז באַשאַפן געוואָרן במלאכת הבריאה אין די ששת ימי בראשית) — און אין אַט דער וועלט זאָלן אידן אַריינברייינגען די מנוחה פון שבת וואָס איז העכער פון מציאות העולם [58].

און דעריבער בשעת אַ בן נח ענ־דערט זיין אופן ההנהגה מצד הבריאה, דערמיט וואָס ער וויל „אויפטאָן״ אין וועלט דעם ענין פון שבת, איז ער חייב מיתה — ער פאַרלירט זיין מציאות, ווייל דאָס איז היפך הכוונה צוליב וועל־כער ער איז באַשאַפן געוואָרן [59].

יד. דאָס איז אויך דער טעם וואָס די אזהרה צו בני־נח אַז זיי זאָלן ניט באַ־שטימען אַ טאָג אַלס שבת איז אָנגע־דייטעט אין „לא ישבותו״ — וואָס רעדט, כפשוטו, וועגן סתם שביתה פון „זרע וקציר וגו׳״ (און ניט וועגן שביתה אַלס שבת) — ווייל דאָס וואָס בני נח זיינען מושלל פון שבת קומט אַלס תוצאה פון „לא ישבותו״ בנוגע די זעקס עתים: וויבאַלד אַז לאחרי המבול האָט דער אויבערשטער איינגעשטעלט די וועלט אַז זי זאָל זיין אין דעם תוקף המציאות ביז דעם אופן פון „לא ישבותו״ — דעריבער [60] טאָרן (די בני

---

54) ירושלמי דמאי רפ״ד. וראה לקו״ש ח״ד ע׳ 1038 הערה 24.

55) וכמחז״ל שאינו דומה אור פניו של אדם בשבת כו׳ (ב״ר פי״א, ב. מכילתא יתרו ועוד. וראה ג״כ שו״ע אה״ע סס״ב ס״ח).

56) „כמו שהעיד ע״ז אחד מן גדולי חכמי הרופאים, שבליל שבת ויומו יש שינוי גדול בדפק שביד הישראל, מחמת הארת אור העונג העצמי׳ דיחידה כו׳״ (תו״ח ויקהל תרלב, א).

57) ולהעיר משבת (קיט, א) „תבלין אחד .. ושבת שמו .. כל המשמר שבת כו׳ ושאינו משמר כו׳״. אבל להעיר מסמבטיון (כנ״ל הערה 15) ועוד (ראה קה״י ע׳ שבת בתחילתו).

58) וגם אברהם — התחלת „שני אלפים תורה״,

כנ״ל — שמר את השבת (ב״ר פס״ד, ד. וש״נ. פרש״י תולדות כו, ה. וידוע השקו״ט במפרשים איך הי׳ מותר לו לשבות).

ולהעיר מב״ר (דלעיל הערה 51): „אברהם שאין כתוב בו שמירת שבת („בפירוש אלא וישמור משמרתי״ — פרש״י שם) .. יעקב שכתוב בו כו׳ ״ — ראה אוה״ת חיי שרה (קכו, א) ד„אברהם ויצחק זהו רק הכנה לבחי׳ הזווג (דמ״ת) ועיקר הזיווג הי׳ ע״י יעקב כו׳״, עיי״ש.

59) ראה גם חדא״ג מהר״ל סנהדרין שם. מגלה עמוקות אופן רמט.

60) אלא שבזה גופא ב׳ תקופות: קודם המבול (וציווי „לא ישבותו״) — שאז עדיין לא נאסר שביתת שבת (אלא שלא נצטוו עלי׳): לאחרי המבול — שנאסרו לשבות ממש״נ „לא ישבותו״ — כי לפני המבול, אף שהעולם לא הי׳ „כלי״ לבחי׳ השבת שלמעלה מן העולם, מ״מ מכיון שעד אז קיום העולם הי׳ מצד „למעלה״ (כנ״ל בפנים), לכן אין בחי׳ השבת מושללת מן הבריאה: משא״כ לאחרי המבול, כשנמשך התוקף ד„לא ישבותו״ בהבריאה, הרי אז בחי׳ השבת (לא רק שאינה יכולה להתקבל בעולם,

נח) ניט אריינברייינגען אין איר דעם ענין הבל״ג (העכער פון מציאות) פון שבת [61], ווילע דאס איז בסתירה צו (תוקף ה)מציאות פון וועלט [62], ווי דאס נעמט זיך פון, כביכול „אני הוי׳ לא שניתי״ [63].

(משיחות ש״פ נח תשכ״א, תשכ״ד)

כיון שקיומו מצד ה„למטה״ שבו — כ״א ש)מושללת היא ממנה.

61) וזהו ג״כ מ״ש הרמב״ם (הל׳ מלכים שם) שהטעם ד„עכו״ם ששבת כו׳״ הוא לפי ש„אין מניחין אותן לחדש דת **ולעשות מצות לעצמן מדעתן כו׳״, ושייכותו ל„לא ישבותו״ — כי מצד התוקף ד„לא ישבותו״ — תוקף במציאות העולם — נשלל מב״נ ענין של „דת״ ומצוה שלמעלה מן העולם.**

[ועפ״י המבואר בפנים, שהמנוחה דשבת היא (בגילוי) ענין שלמעלה ממציאות העולם, מובן גם החילוק שבין מצות (ת״ת ו)שבת לשאר מצות התורה, ש„בן נח שרצה **לעשות מצוה** משאר **מצות התורה כדי לקבל שכר אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה״ (רמב״ם שם ה״י), משא״כ ת״ת ושבת שאסורים לעשותן כהלכתן** בכל **ענין (אפי׳ „כדי לקבל שכר״)* — כי ב׳ מצות אלו, עצם עשייתן וקיומן מורה על ענין שלמעלה מן העולם, ולכן קיומן אסור לב״נ (גם אם כוונתם היא „כדי לקבל שכר״). ולהעיר ממאירי סנה׳ שם: שזה נראה כמי שהוא מבני עמנו כו׳ אבל שאר מצות אין מונעין הימנו כו׳].**

62) ראה גם בית האוצר (להר״י ענגל) בתחילתו.

63) ע״ד המעלה שבהנהגה טבעית (המשך תרס״ו ע׳ קנו — בס׳ העקדה שער לח בתחלתו).

---

*) שזהו הטעם דב׳ מצות אלו נאסרו בפ״ע („עכו״ם שעסק בתורה . . עכו״ם ששבת כו׳״) — אף שלכאורה נכללין הן ב„**כללו** של דבר אין מניחין אותן כו׳ ולעשות מצות לעצמן מדעתו כו׳״ — כי הן אסורין **בכל** אופן (משא״כ שאר המצות אסורין רק „באומרו שנצטוה עלי׳״ (רדב״ז שם)). וראה מאירי שם: „שאין מניחין אותו לחדש בו ולקבוע יום חג . . אבל שאר מצות אין מונעין הימנו . . וכן הדין אם עסק בתורה . . ראוי ליענש כו׳״. ולהעיר גם מחדא״ג מהרש״א סנה׳ שם, ש„דוקא באלו הב׳ מצוות (תורה ושבת) . . אצל העכו״ם היפך זה לחייב מיתה בעשייתו״, לפי שב׳ מצוות אלו הן מאורסות לישראל, עיי״ש.

נח ד

א. עס שטייט אין משנה[1]: „חביב אדם שנברא בצלם, חיבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם שנאמר[2] כי[3] בצלם אלקים עשה את האדם".

זאגט דער תוספות יו"ט, אז פון דעם וואס דער תנא ברענגט דעם פסוק „כי בצלם גו'" וואס איז געזאגט געוואָרן צו נח ובניו איז מובן, אז מיט „חביב אדם כו'" ווערן געמיינט בני אדם בכלל, (אויך) בני־נח[4].

און דערמיט איז ער מבאר דעם שינוי הלשון, וואס אין דער בבא נוצט דער תנא דעם תואר (חביב) אדם, און אין די ווייטערדיקע בבות (חביבין) ישראל — ווייל אין יענע בבות רעדט זיך וועגן דער חביבות (מצד די מעלות) וואס זיינען דאָ נאָר ביי אידן („נקראו בנים למקום", „ניתן להם כלי חמדה"); משא"כ דער ענין פון „נברא בצלם" איז דאָ ביי כללות מין המדבר.

און די נפק"מ פון דעם לגבי אידן — וואס צוליב דעם האָט מען דעם ענין אַריינגעשטעלט אין מס' אבות וואס איז הוראות פאַר אידן בעבודתם הם — איז ער מסביר לויטן פסק דין פון רמב"ם[5]: „צוה משה רבינו (ע"ה[6]) מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח", און זיי דאַרפן מקיים זיין די מצות (ניט מצד „הכרע הדעת", נאָר) „מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה"[7];

און דאָס מיינט דער תנא מיט „חביב אדם שנברא בצלם": דערמיט גיט ער אַן אָנווייזונג ווי אַזוי אַ איד דאַרף (און קען) באַווירקן „כל באי העולם" צו אויספאָלגן מצוות הקב"ה צו זיי — דורך מסביר זיין זיי זייער חביבות, „שנברא בצלם", וואס דעריבער איז „מוטל עליו לעשות רצון קונו"[8].

ב. עס איז מובן ופשוט, אַז אפילו לויט דעם פירוש אַז „אדם" דאָ מיינט דעם גאַנצן מין המדבר[9], איז עס אָבער כולל אויך אַ בן ישראל, וואס איז זיכער „נברא בצלם (אלקים)".

און דאָס איז מתאים מיט פירוש כ"ק מו"ח אדמו"ר[10], אַז „צלם" מיינט די נפש השכלית וואס איז פאַראַן סיי ביי אידן און סיי ביי בני נח; און דער כפל לשון המשנה — „חביב אדם שנברא בצלם, חיבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם" — גייט אויף די צוויי בחי' „צלם"[11]: „חביב אדם שנברא בצלם" גייט אויף דער נפש השכלית „שבכללות מין האנושי", און „חיבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם"

---

1) אבות פ"ג מי"ד.

2) פרשתנו ט, ו.

3) כ"ה בסדור אדה"ז. וראה שנויי נוסחאות למשניות שם.

4) ראה ג"כ השקו"ט בארוכה במדרש שמואל לאבות שם.

5) הל' מלכים פ"ח ה"י.

6) כ"ה בתוי"ט. וברמב"ם לפנינו ליתא.

7) שם בסוף הפרק (שדוקא אז נק' „חסידי אומות העולם". וראה לקמן סעיף ו).

8) לשון רש"י לאבות שם. הובא בתוי"ט שם.

9) ראה תוי"ט ומד"ש שם, שלכמה פי' קאי רק על בנ"י — מתאים להכלל (יבמות סא, רע"א) „אתם קרויין אדם".

10) ד"ה חביב אדם תש"ב פ"א (ועוד). אוה"ת שבועות ד"ה חביבין ישראל בתחלתו (ע"פ המד"ש בשם החסיד ז"ל). וראה תוי"ט כאן (ע"פ המו"נ בתחלתו). ועוד.

11) ד"ה חביב אדם שם רפ"ד.