

נח ג

און נאכמער: דווקא דא, בפירושו אויף, ויזכור אלקים באווארגט ערשט רש"י אויך דעם אויפטו אין די פריער-דיקע פסוקים, וירא וגו' ויאמר גר' (אז) מדת הרחמים איז נתהפך געווארן למדת (הדין)!

וואס פון דעם גופא איז מוכח, אז דאָרט 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 באַללמד אויך אויף די פריערדיקע פסוקים, וירא גר' ויאמר גר', אז אויך דאָרטן מיינט עס אז די מדת הרחמים איז נהפכה למדת דין.

מ'קען ניט ענטפערן, אז ביזן פסוק, ויזכור אלקים ווייס מען ניט (איז 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 וואָס רש"י לערנט אַרויס פון דעם פסוק) —

ווייל (נוסף לזה וואָס האַ גופא צריך ביאור: ווי אזוי קען מען פון פסוק, ויזכור אלקים האָבן אַ ידיעה אין ענין

א. אין פסוקי, ויזכור אלקים את נח ואת כל החי גו' שטעלט זיך רש"י אויף, ויזכור אלקים און איז מפרשי: זה השם מדת הדין הוא ונהפכה למדת רחמים על ידי תפלת הצדיקים. ורשעתן של רשעים הופכת מדת רחמים למדת הדין שנאמר וירא ה' כי רבה רעת האדם וגו' ויאמר ה' אמחה והוא שם מדת רחמים.

אינעם פסוקי, וירא ה' כי רבה רעת האדם וגו' ויאמר ה' אמחה איז דאָך דאָ (ווי רש"י אַליין זאָגט דאָ בפירושו) די זעלבע שוועריקייט ווי אין אונזער פסוק

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

און פונדעסטוועגן באווארגט עס ניט רש"י דאָרט — דאָרף מען פאַרשטיין: פאַר וואָס שטעלט זיך רש"י אויפן שפעטערדיקן פסוק (בפרשתנו) און ניט אויפן פריערדיקן פסוק, וירא גר' (אין פ' בראשית)?

(1) פרשתנו ח, א.

(2) ע"פ בר' פליג, ג.

(3) בראשית ו, ה'ז.

(4) אבל אין להקשות למה לא תי' רש"י (לא על אתר, ולא כאן) משינ' לפני' (בראשית שם, ג), ויאמר ה' לא ידון רוחי גו' — כ"י (נוסף לזה דזה ש'עד

(י) ועד' אין להקשות למה דילג רש"י על משינ' שם (פסוק ו) בין, וירא גר' ל'ויאמר גר' — וינחם ה' — כי לפרש'י שם, נחמה היתה לפני' כו' שייך למדת הרחמים. ולפי' ה' ברש"י, נהפכה מחשבתו כו', הרי הפירוש ב'וינחם ה' הוא שהיתה חרטה על ההנהגה ד'ה' (רחמים).

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

ועד' משינ' לפני' (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 נחח' אולי ישוב כו' ה"ז שייך למדת הרחמים), ואצל העונש בפועל נאמר (שם, י) רק, ויאמר' סתם, ודווקא, ויצ' בבראשית (ה, כט): אשר אררה ה'.

(קודמת, ובמילא) מכריעה¹⁰.

עכ"פ איז מובן, אז אלץ וואס טוט זיך אין וועלט מוז זיין לויט דער הכרעה און פסק¹¹ פון מדת הרחמים. אויך די עונשים דלמעלה קענען נישט זיין אן דער הסכמה פון מדת הרחמים (ווארום אויב עס קען זיין א הנהגה פון דין אן (דער הסכמה פון) מדת הרחמים, וועט דאס ווידער דערפירן צו א מצב פון, אין העולם מתקיים¹²).

[מדת הדין מוז אויך זיין (ושתפה למדת הדין), ווארום וויבאלד אז די מטרה פון בריאת העולם איז — ווי רש"י איז מפרש¹³ — ,בשביל התורה, וואס מיינט בפשטות, אז (ניט נאר אז עס איז דא א תורה, נאר אז) אידן — ,בשביל ישראל¹⁴ — זאלן לערנען תורה (און מקיים זיין אירע מצוות), מוז דאך זיין א ,דיך (שכר ועונש) צו פאר-זיכערן אז אידן וועלן לערנען תורה, וואס דאס גיט וועלט איר, זכות הקיום¹⁵; אבער פונדעסטוועגן, כדי דער עולם זאל האבן א קיום, מוז (אויך) זיין מדת הרחמים, ואדברא באופן אז זי איז דער עיקר ומכריע¹⁶].

ג. עפ"י איז פארשטאנדיק בפשטות פארוואס רש"י שטעלט זיך נישט אויף דעם וואס דער פסוק זאגט אין בראשית ,וירא ה' גר' ויאמר ה' אמהה¹⁷ — און נישט ,אלקים¹⁸:

וויבאלד אז הקדים מדת הרחמים למדת הדין, און אויך די עונשים דלמעלה קענען נישט קומען אן דער הכרעה פון מדת הרחמים, כנ"ל, דער-פאר דארף דער פסוק נוצן דערביי דעם

השמות מער ווי פון די פריערדיקע פסוקים, וירא ה' גר' ויאמר ה' גר' — איז עוד ועיקר¹⁹: גלייך אין התחלת התורה, אויף (בראשית) ברא אלקים²⁰, האט דאס שוין רש"י געלאזט וויסן בפירושו: ,ולא אמר ברא ה' שבתחלה עלה במחשבה לבראותו במדת הדין וראה כו' והקדים מדת הרחמים ... דכתיב ביום עשות ה' אלקים גר²¹.

ב. וועט מען דאס פארשטיין בהקדים דעם דיוק הלשון אין פרש"י הנ"ל (אויף ,ברא אלקים²²) — ,וראה שאין העולם מתקיים והקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין²³:

פון לשון רש"י ,והקדים מדת רחמים²⁴ איז מוכח, אז דער אויבער-שטער האט נישט נאר משתף געווען מדת רחמים למדת הדין — אז די הנהגת העולם זאל זיין פון ביידע מדות אין א (גלייכער) השתתפות — נאר ער האט צו מדת הרחמים געגעבן א קדימה לגבי מדת הדין (ווי דער סדר אין פסוק, ביום עשות ה' (און דערנאך) אלקים גר²⁵) — און דאס מיינט אז מדת הרחמים איז דער עיקר. ד.ה. בשעת די וועלט איז אין א מצב וואס עס וועגט זיך, צי די הנהגה זאל זיין מיט מדת הרחמים אדער מיט מדת הדין, איז מדת הרחמים

(5) בראשית א, א.

(6) בראשית ב, ד.

(7) ולהעיר שבמדרש לפנינו (ביר פ"ב, טו) איתא ,הרי אני בורא אותו במדת הדין ובמדת הרחמים, שיתוף שניהם מדת הדין ומדת הרחמים (פסיקתא רבתי פ' בחדש השביעי) — ולא שהקדים מדת הרחמים למדת הדין (ואדברא, במדרש מקדים, מדת הדין למדת הרחמים).

(8) ראה גם שפ"ח ומשכיל לדוד לרש"י שם. פענח רוא 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.

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 (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 וועגן שם ה' (מדת הרחמים) — וואס „הקדים מדת הרחמים" און זי איז דער עיקר און מכריע אין אלע

שם מדת הרחמים. ווארום אויב עס וואלט געשטאנען „וירא אלקים גר" ויאמר אלקים אמחה" — וואלט גע-ווארן 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" — וואלט מען געקענט ענטפערן, אז דאס איז א מקרא קצר" (ווי רש"י האט שוין פריער'י מפרש געווען אז עס זיינען פאראן „מקראות שמקצרים לשונם"), און עס איז כאילו ווי עס וואלט גע-שטאנען — „ויאמר ה' אמחה" דורך (ההסכמה צו) שם אלקים (מדת הדין).

דאס איז טאקע ניט אזא גלאטער פירוש — אבער דאס איז אלץ גלאטער ווי צו מפרש זיין אז „ויאמר ה' אמחה" מיינט אז דער דין בפועל איז געקומען

(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 השית, והמדה הריא בעצמה המייבט העונש לרשע תחייב כמו כן הגמול הטוב לצדיק (ומה שאנחנו מכנים מדה"ז ומדה"ח הוא רק כפי המתדמה לנו), ע"ש. אבל אין זה פשוט לשון רש"י, ובפרט משמנה מלשונו לעיל (בראשית ו' 1) „הנפכה מחשבתו של מקום ממדת רחמים למדת הדין", שזוהי מוכח שכוונתו כאן (לענין חדש) שהמדה עצמה נהפכה כו'. וראה יפה תואר לביר מליג שם. אוהית שצוין לקמן הערה 43.

(י) אבל להעיר מרש"י יתרו (כ. ב.) שנגלה . . . נגבור . . . כוקן מלא רחמים . . . הואיל ואני משתנה במראות כו'.

(13) היפך המציאות (שהמח' היתה מאלקים — מדת הדין), והליל „ויאמר אלקים אמחה", או כדלעיל ג.) גבי עונש דחטא עתיד „ויאמר ה' אלקים גר" [וראה שם, ט. שם, יג. — אבל זהו קודם אמירת העונש — ראה לעיל הערה 4]. אבל להעיר, שלפרש"י לעיל (בראשית כ. ה) הפירוש דה"א אלקים" כשאמרנו 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. ועדיז שם ד, טו. ובכ"מ.

רשעים הופכת מדת רחמים למדת הדין.

ה. עס פאדערט זיך אַבער נאָך ביאור: פאַרוואָס איז דאָ געווען נויטיק ריכוי בתפלת צדיקים ביז אַז מדת הדין זאָל נתהפך ווערן למדת הרחמים — דער „ויזכור (זאָל זיין פון) אלקים“ — און סאיז ניט גענוג דער „ויזכור“ (בלוין) פון שם הוי“?

איז דער ביאור אין דעם: דער ענין פון „ויזכור גוי את נח גוי“ איז געווען די התחלה פון דער כריתת ברית וואָס דער אויבערשטער האָט דערנאָך גע- מאַכט מיט נח, אַז „ולא יהי עוד מבול לשחת הארץ“¹⁶, וואָס האָט שולל גע- ווען די אפשריות פון אַ מבול בעתיד.

ענינים פון הנהגת העולם, כּנ״ל — און דעריבער קען מען צו איר מייחס זיין אפילו אַ פעולה פון דין.

משא״כ אין פסוק „ויזכור אלקים“, וואו עס רעדט זיך וועגן אַ הנהגה פון רחמים, בלייבט שווער: ווי פאסט דאָ צו זאָגן „ויזכור אלקים“ — דער שם מדת הדין?

אפילו מ׳זאָל זאָגן, אַז דאָ איז אויפ- געטאָן געוואָרן אַז ענין נוסף, אַז (ניט נאָר האָט מדת הרחמים גובר געווען אויף מדת הדין, נאָר) „ויזכור אלקים“ מיינט אַז מדת הדין האָט מסכים געווען אויפן „ויזכור“ פון ה' — ע״ד ווי גע- רעדט לעיל אין פסוק „ויאמר ה' אמחה“ — האָט אַבער קיין אַרט ניט, לכאורה, צו זאָגן „ויזכור (בלוין) אלקים“, צו מייחס זיין די זכירה גופא בלויז צו „אלקים“, שם מדת הדין.

דעריבער מוז רש״י מפרש זיין אַז דאָ ווערט געמיינט אַ דבר חידוש — אַז דער „ויזכור“ איז געקומען פון אלקים (מדת הדין) גופא; ניט נאָר האָט מדת הדין מסכים געווען צום „ויזכור“, נאָר דאָס האָט זיך אויפגעטאָן דורך „אלקים“ גופא — מדת הדין נהפכה למדת רחמים.

און נאָך דעם ווי מ׳מוז מחדש זיין אַז עס איז דאָ אַ מציאות אַז בני אדם קענען מהפך זיין מדותיו של הקב״ה, איז מסתבר, אַז אויך דער פסוק „ויאמר ה' אמחה“ איז ניט קיין „מקרא קצר“, נאָר דער „אמחה“ איז געקומען פון ה' (מדת הרחמים) עצמו״, ווייל „רשעתו של

שעשית הדין באה עי״ז „ויאמר ה' אמחה“ — הוא לפי שגם מזה (תוספת) ראי׳ להפירוש שמדת הרחמים עצמה נהפכה למדת הדין, כי להפירוש הגיל (סעיף ג) ק״ק: מכיון שהתעוררות לעשיית דין היתה מצד מדת הדין, ורק שהוצרכה להסכמה והכרעה של מדת הרחמים (מפני ש„הקדים מדת הרחמים כ״י, כנ״ל) — הוליל „וירא אלקים גוי 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 שרשעתו של רשעים הופכת כ״י — ה״ז מציאות, שרשעתו של דור המבול תיכף (או במשך הקיץ שנה שהאריכו לטובתם) היתה עד כ״כ שהפכה מדת הרחמים למדת הדין; אבל מכיון שהיפכת מדת הדין למדת הרחמים תלוי בתפלת הצדיקים — מזה ההכרח לחכות לריבוי תפלה עד שתהפך מדת הדין למדת הרחמים?

(19) אף שהכ״כ בפועל נעשה עי״ז ש״ורח ה' גוי“ (פרשתנו ח, כא ואילך) — מ״מ מובן, ש״ויזכור גוי“ היתה ההתחלה כ״י, וכדמשמע ג״כ מנוסח התפלה דמוסף ר״ה (זכרונות), וגם את נח באהבה זכרת . . בהביאך את מי המבול לשחת . . על כן זכרוננו בא לפניך . . להרבות זרעו כ״י. וראה לקמן סעיף ו.

(20) פרשתנו ט, יא.

(16) וא״כ הוליל „ויזכור ה״, 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 „וירא ה' כי רבה רעת האדם וגו'“ — אף

פסוק, ויזכור אלקים את נח גר', וואס דער זכרון איז געווען צום כללות'דיקן קיום העולם (נאכן מבוול)?

שטייט אויף דעם דער ביאור²¹, 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 נשי²²; וואס דערפאר זאגט מען²³, וגם את נח באהבה זכרת²⁴, וואס מיינט די אהבה פנימית ועצמית²⁵ (צו נשי²⁶).

עס פאָדערט זיך אָבער ביאור: גלייך נאָך די ווערטער, וגם את נח באהבה זכרת²⁷ איז מען ממשיך און מ'זאָגט, ותפקדהו בדבר ישועה ורחמים בהביאך את מי המבול כו' על כן זכרוננו בא לפניך כו', וואס דאָס 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 פאָרזיכערונג אז די וועלט וועט האָבן א קיום (און ניט חרב ווערן נאָכאַמאָל דורך א מבוול), נאר אז דער עולם זאל זיין בהתאם צו דער כוונה ותכלית בריאתה²⁸, און וויבאַלד אז די וועלט איז באַשאַפן געוואָרן, בשביל ישראל²⁹, איז מובן אז די כריתות ברית איז פאָרבוטן מיטן זכרון (שקדמה והביאה), על נח מצד עצמו . . מצד עצם מעלת נשי³⁰.

ז. אַט דער ענין — אַז די כריתות ברית מיט נח אויף קיום העולם איז אַז דער עולם זאל זיין מתאים צו כוונת הבריה — שפיגלט זיך אָפּ אין דעם אויפטו פון דער כריתות ברית אַז אין הנהגת העולם זאל ניט זיין קיין שינוי

און אויף דעם איז ניט גענוג אז דאָס (די הנהגה פון, ויזכור³¹) זאל זיין נאָר פון מדת הרחמים (און מדת הדין זאל נאָר ניט, מנגד³² זיין, אָדער אפילו, מסכים³³ זיין) — ווייל דאָן וואָלט עס געמיינט אַז מדת הדין מצד עצמה גיט יע אַז אַרט אויף א מבוול;

און דערפאר האָט עס געדאַרפט זיין אינעם אופן פון, ויזכור אלקים³⁴, אַז מדת הדין גופא איז נתהפך געוואָרן למדת הרחמים, און דאָס דוקא איז שולל די אפשריות אויף א מבוול³⁵.

ו. דער ביאור בזה בפנימיות ה-ענינים:

דער פסוק, ויזכור אלקים את נח גר' ווערט געזאָגט אין מוסף דראש השנה אַלס איינער (און דער ערשטער) פון די פסוקי זכרונות — איז ניט פאַרשטאַנ-דיק³⁶:

דער תוכן פון אַלע פסוקי זכרונות איז וועגן דעם זכרון פון (דער ברית וואָס דער אויבערשטער האָט געמאַכט מיט) אידן. וואָרום כאַטש אַז, אתה זוכר מעשה עולם ופוקד כל יצורי קדם³⁷ — איז אָבער דער (עיקר) זכרון דריה פאַר-בונדן מיט אידן, און דורך דעם זכרון פון נשי ווערט אויפגעטאָן דער זכרון פון, כל יצורי קדם³⁸;

היינט פאַרוואָס³⁹ זאָגט מען דעם

(21) להעיר מלקוש חטיו ע' 53 ואילך.

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

(23) נוסח התפלה דמוסף ר"ה (וזכרונות).

(24) וכמו שהוא בענין המלכיות, ד'מלך על העולם כולו . . מלך על כל הארץ נעשה ע"י עבודת בני . . שתמליכוני עליכם, שבני ממליכים הקביה עליהם — מלך ישראל' (עין לקרת תבא

מא, ד. דרושים לריה נו, ג. ועוד. תרא, ו, ב).

(24) ובפרט דאיכא טובא פסוקי זכרונות דנשי

במקרא (משאיכ בנוגע למלכיות — ר"ה לב, ב).

(25) המשך תעריב שם.

(26) ראה סדיה וירח תשי"ב.

„ריח הניחוח“ איז מרמז אויף „ריחו של אברהם אבינו עולה מכבשן האש“. ריח של חנני מישאל ועזרי' עולין מכבשן האש. . . ריח דורו של שמד". דאָס הייסט, אַז די מסירת נפש פון א"א, חנני מישאל ועזרי' און דורו של שמד האָט אַרויסגערופן דעם „ויאמר ה' . . לא אוסיף לקלל עוד גו".

פרעגט מען אויף דעם: פאַרוואָס איז דער ריח ניחוח פון נח'ס קרבנות אַליין ניט גענוג צו אויפטאָן די כריתות ברית אויף קיום העולם, און ס'האָט זיך גע- פאָדערט דוקא דער „ריח“ פון מסנ'פ (ביז — דער מסנ'פ פון דורו של שמד), וואָס איז די דרגא הכי נעלית אין עבודת ה'?

דער ביאור אין דעם איז: וויבאלד די כריתות ברית האָט אויפגעטאָן דעם קיום העולם אין אַן אופן פון „לא ישובתו" — וואָס (א) דאָס נעמט זיך פון כח האֵס, אַני ה' לא שנית, און (ב) דער כח ווערט נתגלה דוקא (אין און דורך) טבע גופא, כנ"ל — דעריבער דאַרף זיין כעין זה (במדה שאדם מודד) די עבודה (דער „ריח") וואָס ברענגט דערצו; און דאָס איז די עבודה פון מסנ'פ, ובפרט די מסנ'פ פון „דורו של שמד", וואָס מסנ'פ האָט אין זיך די צוויי ענינים:

מסנ'פ ווייזט אַז ער איז עובד עבודתו אין אַן אופן פון „לא שנית" — קיין זאך, אפילו די גרעסטע העלמות, קענען ניט שטערן, אָדער אפילו נאָר אַפ- שוואַכן זיין עבודה וואָס ער טוט מיט מסנ'פ;

והפסק — „עוד כל ימי הארץ גו' לא ישובתו" ²⁷:

דער העדר השינוי אין הנהגת הטבע באַווייזט אַז אין דעם איז מלובש אַ כח שלמעלה מהגבלה, אַ כח האֵס²⁸. וואָרום אין טבע מצד עצמו (ווי אין אַלע נבראים²⁹) קען ניט זיין אַן ענין פון נצחיות — העדר השינוי; נאָר דאָס איז ווייל אין אים איז דאָ אַ כח (אלקי) וואָס איז העכער פון שינויים — „אַני ה' לא שנית" ³⁰.

קומט אויס, אַז אַט דער תוקף וחוזק, וואָס איז אַריינגעגעבן געוואָרן אין דער מציאות העולם דורך דער כריתות ברית, איז³¹ (ניט אַן ענין פון העלם והסתר, נאָר פאַרקערט) אַן ענין פון גילוי כח האֵס (שלמעלה מגדר שינוי).

ח. דערמיט וועט מען אויך פאַר- שטיין וואָס עס שטייט אין מדרש³² אויפן פסוק³³, „וירח ה' את ריח הניחוח" — וואָס דאָס האָט גע'פועל'ט די כריתות ברית מיט נח': „ויאמר ה' גו' לא אוסיף לקלל עוד את האדמה גו" ³⁴ — אַז דער

(27) פרשתנו ח, כב.

(28) ראה עקידה פ' כא (שער לח). ד"ה החודש תרס"ו בתחלתו וסופו. ועוד. וראה לקריש ח"י ע' 152 ואילך (וש"נ).

(29) ראה ד"ה נתת ליראד בטה"מ תישא' ע' 291 שגם טבע (הנבראים) הוא יצור נברא, ע"ש.

וראה שירת ח"צ סי' יח. לקראת ראה כב, ג.

(30) מלאכי ג, ו.

(31) ראה סדיה נתת שם (ובכ"מ) דטבע עצמה מעידה על למעלה מן הטבע, ע"ש. — וזה מורה שהענין דלא ישובתו הוא מצד „אַני ה' לא שנית" שבעצמותו ית' (וראה גם לקריש הניל הערות 43, 44). שלכן העדר השינוי שבהנהגת הטבע הוא לא רק מצד כח האֵס שבה, כ"א גם מצד הטבע גופא (וראה לקריש ח"ה ע' 97-8 ובהערה 19 שם). וראה לקמן הערה 36.

(32) ב"ר עה"ס (פליד, ט).

(33) פרשתנו ח, כא.

(34) רד"ה וירח עדרית (בהמשך תעריב) ותש"ח.

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

ארויסרופן ביי אים אן עבודה שלמעלה ממדידה והגבלה.

ט. און דאָס איז אויך דער ביאור פאַרוואָס דער „ויוכור“, וואָס האָט גע-
בראַכט די כריתות בריית, האָט געמוזט
זיין פון „אלקים“ — מדת הדין עצמה
האָט געדאַרפט נהפך ווערן צו מדת
הרחמים:

דער ענין, אָז טבע גופא זאָל ברענגען
צו גילוי אלקות, קען זיך אויפטאָן נאָר
דורך דעם וואָס דער שם אלקים (דער
מקור אויף טבע⁴⁰, וואָס דערפון נעמט
זיך דער העלם והסתר העולם), ווערט
נהפך לרחמים (וואָס ענינו איז גילוי
אלקות⁴¹).

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 נשי“, וואָס
זיי זיינען מושרש אין פנימיות ועצמות
א״ס ב״ה, דלא מכל אליו מדות כלל⁴²,
און מצד דעם⁴³ ווערט מדת הדין נתהפך
לרחמים⁴⁴.

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

לאידך, ווערט דער תוקף המסנ׳פ
נתגלה דורך די העלמות גופא⁴⁵.
וכידוע⁴⁶ אָז דער כח המסנ׳פ איז מאיר
אין זמן הגלות מער ווי בזמן הבית, ווייל
דער העלם והסתר פון זמן הגלות רופט
אַרויס ביותר דעם גילוי פון כח המסנ׳פ.

קומט אויס, אָז דער העלם והסתר
גופא, וואָס (בחינוניות) איז מונע ומעכב
עבודת ה', איז ער גופא⁴⁷ ברענגט אַרויס
התחזקות אין עבודת ה', ביז צו דער
עבודה פון מסנ׳פ שלמעלה ממדידה
והגבלה.

און אָז 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 אָז די כוונה פון דעם
נסיון⁴⁸ והעלם והסתר איז געווען צו

(36) וייל שבי הענינים תלויים ז׳ב״ו, כי אמיתית
העדר השינוי שבעבודה דמסנ׳פ הוא מצד יחידה
שבנפש, שעלי לא שייך העלם ומנגד, ולכן גם
המנגד נהפך לאוהב ומסייע כי (ראה בארוכה שער
התפלה לאדהאמ״צ ד״ה פדה בשלום פ״א יב. ועוד),
והיינו שמתגלה אמיתית ענינו של העלם העולם
שגם הוא „בשכיל ישראל“.

ועפ״ז יובן מה שהוצרך לריח של העבודה
דמסנ׳פ, ולא הספיק ריח הקרבנות דנה — 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 ישובותו הוא מצד „לא שנית״
שבמצמות (כנ״ל הערה 31), ולכן נעשה ע״י עבודה
הכי נעלית במסנ׳פ — שמצד עצם הנשמה, יחידה
— „ש״מגיע״ בעצמותו ית״ו ומסנ׳פ דיחידה היא
בעיקר כדורו של שמד (ראה שעה״ת שם. ובכ״מ).
(37) סה״מ קונטרסים ח״ג ע׳ קכא ואילך. סה״מ
אידש ע׳ 5 ואילך. סה״מ תש״ט ע׳ 118 ואילך. ועוד.
(38) ראה בזה בארוכה — לקו״ש ח״ז ע׳ 96
ואילך.

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

(40) דאלקים בגימטריא הטבע (פרדס ש״ב פ״ב.
ובשליה (פט, א) משמע קצת שכן הוא בזהר (וראה
שם קפט, רע״א: כמרומן בזהר). שער היחוד
והאמונה רפ״ו).

(41) ראה שער היחוד והאמונה רפ״ה.

(42) תקרי בהקדמה (י, ב).

(43) ראה אה״ת תשא ע׳ ב״ע (וראה שם הטעם
שבכח הרשעים להפוך מדת הרחמים למדת הדין).

(44) ואו הרחמים הם למעלה ממדידה והגבלה.

וראה ת״י כאן: ברחמיו טובא.

עבודת ה', נאָר, אדרבה, זיי ווערן נהפך
צו מסייעים — זיי העלפן אַרויס אידן
אין אַלץ וואָס זיי נויטיקן זיך, אין אַז
אופן אַז, ולכל בני ישראל ה' אור
במושבותם^י, נאָך אין ארץ מצרים —
מצרים וגבולים,

און דאָס ווערט די הכנה קרובה צום
קיום היעוד פון „ועמדו זרים ורעו
צאנכם^י“, בביאת משיח צדקנו, במהרה
בימינו ממש.

(משיחת ומאמר מוצאי ש"פ נח תש"מ)

לד לד

א. — זאל דערביי תופס מקום זיין דאָס וואָס ער וועט באַקומען מתנות (ביז אַז דאָס איז גאָר דער ערשטער טעם אויף דעם, אמרי נא אחותי את, למען ייטב לי בעבורך)?

ב. דער זהר' שטעלט זיך אויף דעם און פרעגט, וכי אברהם דאיהו דחיל חטאה רחימו דקב'ה הוה אמר הכי על אתתי בגין דיוטבין לי' און פאַרענט-פערט אַז אברהם, לא סמך על זכותא דילי ולא בעא מן קב'ה לאפקא זכותי אלא על זכותא דאתתי דירווח בגינה ממונא דשאר עמין דהא ממונא באתתי זכי לי בר נש' (און איז מבאר בפרטיות ווי דורך אַז, אשה משכלת' איז מען זוכה בכלל). דערנאָך איז דער זהר ממשיך, וסמך על זכותא דילה דלא יכלון לאענשא לי' ולחייבא בה ובגיני כך לא יהיב מדי' למימר אחותי היא'.

וואָס אויך אין דעם איז צ'ע: דער עיקר קושיא פון זהר, וכי אברהם כר הוה אומר הכי על אתתי בגין דיוטבין לי' איז דאָך, כנ'ל, ווי אזוי האָט אברהם איינגעשטעלט אתתי' (שרה') אין אַזאַ מצב, בגין דיוטבין ל', וואָס אויף דעם

א. אויף דעם וואָס אברהם האָט גע-זאָגט' שרה' פאַר' אַנקומען קיין מצרים, וה' כי יראו אותך המצרים ואמרו אשתו זאת והרגו אותי ואותך יחיו, אמרי נא אחותי את למען ייטב לי בעבורך וחיתה נפשי בגללך' — איז ידוע די שאלה? ווי אזוי האָט אברהם איינגעשטעלט שרה' אין אַזאַ מצב, אַז די מצרים זאלן איר צונעמען, כדי אַז ער זאל דורכדעם געראטעוועט ווערן?

מפרשים זיינען מבאר ווי אזוי אברהם האָט דערביי נישט עובר געווען קיין איסור, און אין זהר' שטייט אַז אברהם איז געווען זיכער אַז דער זכות פון שרה וועט איר ביישטיין און מ'וועט איר ניט אַנרירן —

עס איז אָבער לגמרי ניט פאַרשטאַנ-דיק דאָס וואָס אברהם האָט אויס-געפירט, למען ייטב לי בעבורך, וואָס דאָס מיינט, אַז צוליב איר זאָגן, אחותי את' וועט מען אים געבן מתנות? היתכן, אַז בשעת ס'רעדט זיך וועגן אַזאַ ערנסטן ענין — איינצושטעלן שרה' אין אַזאַ מצב בלתי רצוי (בכל אופן) בכדי צו פאַרהיטן זיך פון סכנת נפשות

6 ברד'ק: הטובה שלא יהרגו אותו כי לא נתכון אברם שיעשו עמו טובה אחרת. וכי' להאברבנאל ואלשיך שם (הגל' הערה 2). ועד'ו' הוא לפי הרמב"ן שם, יא. טור הארוך (יב). וכן לפי מפרשי רש"י הגל' (ואשר עיי' גירס' להצלת שרה, ע"ש). אבל פשוטו דפרשי, יתנו לי מתנות' לא משמע הכי. וראה לקמן סעי' ב.

7 ח"ג נב, א.

8 בס' אספקלרי' המאירה (פי' על זהר — פירודא תקליץ) כי דציל, לא דחיל מדיי.

9 בש"ד עה"ת (פרשתנו) מהזוהר, ובגיני כך לא אמר איהו אחותי היא', וצ"ע.

1) פרשתנו יב, יב-ג.

2) ראה אברבנאל (שאלה ה"ג). אלשיך כאן. מפרשי רש"י בפסוק יג (גרא, באר מים חיים, צידה לדרך, שפ"ח ועוד (וראה גרא' ולבוש האורה יג, ג)). פני דוד (להחידא) פרשתנו אות ד. ובכ"מ.

3) ראה פנים יפות (פסוק יב). תפארת יהונתן (לרי' אייבשיץ) פסוק יג. צמח' עה"ת (יב, יז). מקומות שנשמנו בהערה שלפניו. תריש אות קמה באורכה.

4) פרשתנו פב, רע"א. וראה זהר שהובא לקמן בפנים (ס"ב).

5) פרשי' עה"פ.