

ספרי' — אוצר החסידים — ליובאוויטש

קובץ
שלשלת האור

שער
שלישי

היכל
תשיעי

לקוטי שיחות

על פרשיות השבוע, חגים ומועדים

•

מכבוד קדושת

אדמו"ר מנחם מענדל

זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע

שניאורסאהן

מליובאוויטש

•

נח

(חלק ב שיחה ג)



יוצא לאור על ידי מערכת

„אוצר החסידים“

ברוקלין, נ.י.

770 איסטערן פארקוויי

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים וחמש לבריאה

מחזור הראשון של לימוד הלקוטי שיחות

שבוע פרשת נח, כה תשרי — א' מרחשון, ה'תשפ"ה (ב)



LIKKUTEI SICHOT

Copyright © 2024

by

KEHOT PUBLICATION SOCIETY

770 Eastern Parkway / Brooklyn, New York 11213

(718) 774-4000 / FAX (718) 774-2718

editor@kehot.com / www.kehot.org

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without prior permission from the copyright holder.

The Kehot logo is a registered trademark of Merkos L'Inyonei Chinuch.

For dedications of the weekly Sichos, please contact us at: dedications@kehot.com

נח ג

און נאָכמער: דווקא דאָ, בפירושו אויף „ויזכור אלקים“ באַוואָרנט ערשט רש"י אויך דעם אויפטו אין די פריערדי- קע פסוקים, „וירא וגו' ויאמר גו'“ (אָ) מדת הרחמים איז נתהפך געוואָרן למדת (הדין)!

וואָס פון דעם גופא איז מוכת, אָז דאָרט על אתר איז ניטאָ קיין הכרח פון פסוק אויף דעם פירוש; און דוקא פון פסוק „ויזכור אלקים“ איז דאָ אַזאָ שטאַרקע הוכחה לפירושו (אָ) מדת הדין נהפכה למדת הרחמים), ביז אָז דאָס איז באַללמד אויך אויף די פריערדיקע פסוקים, „וירא גו' ויאמר גו'“, אָז אויך דאָרטן מיינט עס אָז די מדת הרחמים איז נהפכה למדת דין.

מ'קען ניט ענטפערן, אָז ביזן פסוק „ויזכור אלקים“ ווייס מען ניט (אין דרך הפשט) אָז 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“ – אַ סגנון של חידוש וואָס רש"י לערנט אַרויס פון דעם פסוק) –

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

א. אין פסוק „ויזכור אלקים את נח ואת כל החי גו'“ שטעלט זיך רש"י אויף „ויזכור אלקים“ און איז מפרש: „זה השם מדת הדין הוא ונהפכה למדת רחמים על ידי תפלת הצדיקים. ורשעתן של רשעים הופכת מדת רחמים למדת הדין שנאמר³ וירא ה' כי רבה רעת האדם וגו' ויאמר ה' אמחה והוא שם מדת רחמים.“

אינעם פסוק³ „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 – אָז דער אופן ההנהגה וואָס רעדט זיך אין פסוק איז, לכאורה, ניט בהתאם צו דעם שם (ומדה) וואָס שטייט דערביי (ביי „ויאמר גו' אמחה“ (אָ) ענין פון דין וגבורה) שטייט דער שם הוי' – שם מדת הרחמים, און ביי „ויזכור גו'“ – אלקים, שם מדת הדין) –

און פונדעסטוועגן באַוואָרנט עס ניט רש"י דאָרט – דאָרף מען פאַרשטיין: פאַרוואָס שטעלט זיך רש"י אויפן שפּע- טערדיקן פסוק (בפרשתנו) און ניט אויפן פריערדיקן פסוק „וירא גו'“ (אין פ' בראשית)?

1) פרשתנו ת, א.

2) ע"פ בר' 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'“ – כ"י (נוסף לזה דוה ש"עד

ק"ך שנה אא"ר"ל להם אפי" (רש"י שם) שייך (גם) לרחמים, (הרי) בפסוק זה עדיין לא הייתה ההחלטה על העונש (דהמנוב) בפועל, וי"ל דלכן נאמר „הי" 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. ודווקא. וצ"ע בבראשית (ה, כט): אשר אררה ה'.

* 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. ולפי' ה"ב ברש"י „נהפכה מחשבתו כו'“, הרי פירושו „וינחם ה'“ הוא שהייתה חרטה על ההנהגה דה"ה (רחמים).

ובמילא) מכריעה¹⁰.

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 אַז די מטרה פון בריאת העולם איז – ווי רש"י איז מפרש¹¹ – „בשביל התורה“, וואָס מיינט בפשטות, אַז (ניט נאָר אַז עס איז דאָ אַ תורה, נאָר אַז) אידן – „בשביל ישראל“¹² – זאָלן לערנען תורה (און מקיים זיין אירע מצוות), מוז דאָך זיין אַ „דין“ (שכר ועונש) צו פאַרזיכערן אַז 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, ואדראב באופן אַז 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' אמתה“ – און ניט „אלקים“:

וויבאַלד אַז הקדמים מדת הרחמים למדת הדין, און אויך די עונשים דלמעלה קענען ניט קומען אָן דער הכרעה פון מדת הרחמים, כנ"ל, דערפאַר דאַרף דער פסוק נוצן דערביי דעם

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 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 „והקדים מדת רחמים“ איז מוכח, אַז דער אויבערשטער האָט ניט נאָר משתף געווען מדת רחמים למדת הדין – אַז 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 מיינט⁶ אַז 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 אָדער מיט מדת הדין, איז מדת הרחמים (קודמת,

(5) בראשית א, א.

(6) בראשית ב, ד.

(7) ולהעיר שבמדרש לפנינו (ב"ר פ"ב, טו) איתא „הרי אני בורא אותו במדת הדין ובמדת הרחמים“, שיתוף שניהם מדת הדין ומדת הרחמים“ (פסיקתא רבתי פ' בחודש השביעי) – ולא שהקדים מדת הרחמים למדת הדין (ואדבה, במדרש מקדים „מדת הדין“ ל„מדת הרחמים“).

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

(9) ראה רש"י בראשית א, א; (כו): 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.

אינגאנצן ניט מסתבר (ובפרט אין דרך הפשט), אַז אַ בן אדם זאָל (דורך מעשיו ותפלתו) קענען מהפך זיין מדותיו של הקב"ה!

מ'קען פאַרשטיין אַז דורך תפלה, תשובה כו' קען אַ מענטש מעורר רחמים זיין ביים אויבערשטן, אָדער אין צווייטן קצה – אַז זיין הנהגה בלתי רצויה קען גורם זיין אַז מדת הרחמים זאָל מסכים זיין אַז אים קומט אַן עונש (וואָס ווערט דורכגעפירט דורך מדת הדין);

עס לייגט זיך אָבער ניט צו זאָגן, אַז מדת הרחמים גופא זאָל נתהפך ווערן¹⁵ (און דורך אַ בן אדם!) ביז צו „אַריינ-לייגן“ זיך צו דורכפירן דין ועונש!

ד. דער פירוש אין „ויאמר ה' אמחה“ באופן זה (אַז די מדת הרחמים האָט מסכים געווען אַז עס דאַרף זיין „אמחה“) קען נאָר מתאים זיין ווען עס רעדט זיך וועגן שם ה' (מדת הרחמים) – וואָס „הקדים מדת הרחמים“ און זי איז דער עיקר און מכריע אין אַלע

שם מדת הרחמים. וואָרום אויב עס וואָלט געשטאַנען „וירא אלקים גו' ויאמר אלקים אמחה“ – וואָלט געוואָרן אַ תמי': ווי קען זיין אַז מצד מדת הדין (אלקים) אַליין זאָל זיין די החלטה און הנהגה פון „אמחה“ – וואו איז דער „הקדים מדת הרחמים“ ושתפה למדת הדין?!

דערפאַר מוז דער פסוק באַוואַרענען, אַז (אע"פ אַז דער דין בפועל איז געקומען פון מדת הדין, אלקים – איז) „ויאמר ה' אמחה“ – די הכרעה און „פסק“ אויף „אמחה“ איז געקומען פון הור', מדת הרחמים.

און אע"פ אַז דער „אמחה“ בפועל איז געקומען פון „אלקים“ – היינט ווי זאָגט דער פסוק „ויאמר ה' אמחה“¹³ – וואָלט מען געקענט ענטפערן, אַז דאָס איז אַ „מקרא קצר“ (ווי רש"י האָט שוין פריער¹⁴ מפרש געווען אַז עס זיינען פאַראַן „מקראות שמקצרים לשונם“), און עס איז כאילו ווי עס וואָלט געשטאַנען – „ויאמר ה' אמחה“ דורך (ההסכמה צו) שם אלקים (מדת הדין).

דאָס איז טאַקע ניט אַזאַ גלאַטער פירוש – אָבער דאָס איז אַלץ גלאַטער ווי צו מפרש זיין אַז „ויאמר ה' אמחה“ מיינט אַז דער דין בפועל איז געקומען פון מדת הרחמים („ה"). ווייל עס איז

13) היפך המציאות (שהמח' היתה מאלקים – מדת הדין), והול' „ויאמר אלקים אמחה“, או כדלעיל ג, (יד) גבי עונש חטא 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 זל"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 היא 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 פשוטות לשון רש"י, ובפרט שמשנה מלשונו לעיל (בראשית ו, ו) „נהפכה מחשבתו של מקום ממדת רחמים למדת הדין“, שמוה מוכח שכוונתו כאן (לענין חדש) שהמדה עצמה נהפכה כו'. וראה יפה תואר לבי"ר פל"ג שם. אוה"ת שצויין לקמן הערה 43.

* אבל להעיר מרש"י יתרו (כ, ב) „שנגלה . . כגבור . . כזון מלא רחמים . . הואיל ואני משתנה במדאות כו'“.

„רשעתן של רשעים הופכת מדת רחמים למדת הדין“.

ה. עס פאָדערט זיך אָבער נאָך ביאור: פאַרוואָס איז דאָ געווען נויטיק ריבוי בתפלת צדיקים ביז אַז מדת הדין זאָל נתהפך ווערן למדת הרחמים¹⁸ – דער „ויזכור (זאָל 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 התחלה¹⁹ פון דער כריתת ברית וואָס דער אויבערשטער האָט דערנאָך געמאַכט מיט נח'ן, אַז „ולא יהי' עוד מבוּל לשחת הארץ“²⁰, וואָס האָט שולל געווען די אפשריות פון אַ מבוּל בעתיד.

שעשיית הדין באה עייז „ויאמר ה' אמחה“ – הוא לפי שגם מזה (תוספת) ראי' להפירוש שמדת הרחמים עצמה נהפכה למדת הדין, כי להפירוש הנל (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“, כנל) – הולל „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“ – ה"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 עייז 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 זכרוננו בא לפניך . . . להרבות ורעו כו". וראה לקמן סעיף ו.

(20) פרשתנו ט, יא.

ענינים פון הנהגת העולם, כנ"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 פאָסט דאָ צו זאָגן „ויזכור אלקים“ – דער שם מדת הדין?

אפילו מ'זאָל זאָגן, אַז דאָ איז אויפגע-טאָן געוואָרן אַן 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 גערעדט לעיל אין פסוק „ויאמר ה' אמחה“ – האָט אָבער קיין אָרט ניט, לכאורה, צו זאָגן „ויזכור (בלויז) אלקים“, צו מייחס זיין די זכירה גופא בלויז צו „אלקים“¹⁶, 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) עצמו¹⁷, ווייל

(16) וא"כ הולל „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 „ויוזכור אלקים את נח גו'“, וואָס דער זכרון איז נוגע צום כללות־דיקן קיום העולם (נאָכן מבול)?

שטייט אויף דעם דער ביאור²⁵, אַז דער זכרון (וואָס איז געווען פֿאַר דער כריתות ברית) איז געווען בעיקר (ניט בשייכות צום עולם, נאָר) „על נח מצד עצמו, והיינו מצד עצם מעלת נשׁ“; וואָס דערפֿאַר זאָגט מען²³, „וגם את נח באַהבה זכרת“, וואָס מיינט די „אהבה פנימית ועצמית“ (צו נשׁ“).

עס פֿאַדערט זיך אָבער ביאור: גלייך נאָך די ווערטער „וגם את נח באַהבה זכרת“ איז מען ממשיך און מ'זאָגט „ותפקדהו בדבר ישועה ורחמים בהביאך את מי המבול כו' על כן זכרנו בא לפניך כו'“, וואָס דאָס מיינט, אַז דער זכרון איז כדי עס זאָל זיין די כריתות ברית אויף קיום העולם?

איז די הסברה בזה: די כריתות ברית מיט נח'ן אויף קיום העולם איז ניט סתם אַ פֿאַרזיכערונג אַז די וועלט וועט האָבן אַ קיום (און ניט חרב ווערן נאָכאַמאָל דורך אַ מבול), נאָר אַז דער עולם זאָל זיין בהתאם צו דער כוונה ותכלית בריאתה²⁶. און וויבאַלד אַז די וועלט איז באַשאַפֿן געוואָרן „בשביל ישראל“¹², איז מובן אַז די כריתות ברית איז פֿאַרבוּדן מיטן זכרון (שקדמה והביאה), „על נח מצד עצמו . . מצד עצם מעלת נשׁ“.

ז. אָט דער ענין – אַז די כריתות ברית מיט נח אויף קיום העולם איז אַז דער עולם זאָל זיין מתאים צו כוונת הבריאה – שפּיגלט זיך אָפּ אין דעם אויפטו פֿון דער כריתות ברית אַז אין הנהגת העולם זאָל ניט זיין קיין שינוי

און אויף דעם איז ניט גענוג אַז דאָס (די הנהגה פֿון „ויזכור“) זאָל זיין נאָר פֿון מדת הרחמים (און מדת הדין זאָל נאָר ניט „מנגד“ זיין, אָדער אפילו „מסכים“ זיין) – ווייל דאָן וואָלט עס געמיינט אַז מדת הדין מצד עצמה גיט יע אַן אָרט אויף אַ מבול;

און דערפֿאַר האָט עס געדאַרפט זיין אינעם אופן פֿון „ויזכור אלקים“, אַז מדת הדין גופא איז נתהפך געוואָרן למדת הרחמים, און דאָס דוקא איז שולל די אפשריות אויף אַ מבול²¹.

ו. דער ביאור בזה בפנימיות הענינים:

דער פסוק „ויזכור אלקים את נח גו'“ ווערט געזאָגט אין מוסף דראש השנה אַלס איינער (און דער ערשטער) פֿון די פסוקי זכרונות – איז ניט פֿאַרשטאַנ־דיק²²:

דער תוכן פֿון אַלע פסוקי זכרונות איז וועגן דעם זכרון פֿון (דער ברית וואָס דער אויבערשטער האָט געמאַכט מיט) אִיִן. וואָרום כאַטש אַז „אתה זוכר מעשה עולם ופוקד כל יצורי קדם“²³ – איז אָבער דער (עִיִן) זכרון דר״ה פֿאַרבוּדן מיט אידן, און דורך דעם זכרון פֿון נשׁ“ ווערט אויפגעטאָן דער זכרון פֿון „כל יצורי קדם“²⁴;

היינט פֿאַרוואָס²⁴ זאָגט מען דעם

(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, דמלוך על העולם כולו . . מלך על כל הארץ נעשה ע״י עבודת בני״, שתמליכוני עליכם, שבנ״י ממליכים הקב״ה עליהם – „מלך ישראל“ (עיינין לקו״ת תבא מא. ד. דרושים לר״ה נו. ג. ועוד. תו״א ו. ב.).

(24*) ובפרט דאיכא טובא פסוקי זכרונות דנשׁ“ במקרא (משא״כ בנוגע למלכיות – ר״ה לב, ב.).

(25) המשך תער״ב שם.

(26) ראה סד״ה וירח תשׁ״ח.

„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 אַרויסגע-רופן דעם „ויאמר ה' . . לא אוסיף לקלל עוד גו“.

פרעגט מען אויף דעם³⁴: פאַרוואָס איז דער ריח ניחוח פון נח'ס קרבנות אַליין ניט גענוג צו אויפטאָן די כריתות ברית אויף קיום העולם, און ס'האָט זיך געפּאָדערט 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: וויבאַלד די כריתות ברית האָט אויפגעטאָן דעם קיום העולם אין אַן אופן פון „לא ישבותו“ – וואָס (א) דאָס נעמט זיך פון כח הא"ס, אני 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“³⁵ – קיין זאַך, אפילו די גרעסטע העלמות, קענען ניט שטערן, אַדער אפילו נאָר אָפּשוואַכן זיין עבודה וואָס ער טוט מיט מסנ"פ;

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

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

והפסק – „עוד כל ימי הארץ גו' לא ישבותו“²⁷:

דער העדר השינוי אין הנהגת הטבע באַווייזט אַז אין דעם איז מלובש אַ כח שלמעלה מהגבלה, אַ כח הא"ס²⁸. 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 – „אני 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 הא"ס (שלמעלה מגדר שינוי).

ח. דערמיט וועט מען אויך פאַרשטיין וואָס עס שטייט אין מדרש³² אויפן פסוק³³, „וירח ה' את ריח הניחוח“ – וואָס דאָס האָט גע'פועל'ט די כריתות ברית מיט נח'ן: „ויאמר ה' גו' לא אוסיף לקלל עוד את האדמה גו“³³ – אַז דער

(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"ב).

(29) ראה ד"ה נתת ליראיך כסה"מ תיש"א (ע' 291) שגם טבע (הנבראים) הוא יצור נברא, ע"ש. וראה שו"ת ח"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 שנית“ שבעצמותו ית' (וראה גם לקו"ש הנ"ל הערות 43, 44), שלכן העדר השינוי שבהנהגת הטבע הוא לא רק מצד כח הא"ס שבה, כ"א גם מצד הטבע גופא (וראה לקו"ש ח"ה ע' 97-8 ובהערה 19 שם). וראה לקמן הערה 36.

(32) ב"ר עה"פ (פל"ד, ט).

(33) פרשתנו ח, כא.

ארויסרופן ביי אים אן עבודה שלמעלה ממדידה והגבלה.

ט. און דאָס איז אויך דער ביאור פאַר־וואָס דער „ויזכור“, וואָס האָט געבראַכט די כריתות ברית, האָט געמוזט זיין פון „אלקים“ – מדת הדין עצמה האָט גע־דאַרפט נהפך ווערן צו מדת הרחמים:

דער ענין, אַז טבע גופא זאָל ברענגען צו גילוי אלקות, קען זיך אויפֿטאַן 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 נש״י“, וואָס זיי זיינען מושרש אין פנימיות ועצמות א״ס ב״ה, ד״לאו מכל אלין 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, אַז ניט נאָר זיינען זיי ניט מונע, ח״ו, אידן פון

דבר מצ״ע רק שהועמד דבר להעלים ולמוע. וכמרוז׳ל (תנחומא וירא כב) גבי נסיון העקידה. (40) דאלקים בגימטריא הטבע (פרדס שי״ב פ״ב. ובשלה״ה (פט, א) משמע קצת שכן הוא בוהר (וראה שם קפט, רע״א: כמרומו בוהר). שער היחוד והאמונה רפ״ו).

(41) ראה שער היחוד והאמונה רפ״ה.

(42) תקו״ז בהקדמה (יז, ב).

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

(44) ואז הרחמים הם למעלה ממדידה והגבלה.

וראה ת״י כאן: ברחמיו טובא.

לאידך, ווערט דער תוקף המסנ״פ נתגלה דורך די העלמות גופא³⁶. וכידוע³⁷ אַז 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, אַז דער העלם והסתר גופא, וואָס (בחיצוניות) איז מונע ומעכב עבודת ה', איז ער גופא³⁸ 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 נסיון³⁹ והעלם והסתר איז געווען צו

(36) וי״ל שב׳ הענינים תלויים זבי״ו, כי אמיתית „העדר השינוי“ שבעבודה דמסנ״פ הוא מצד יחידה שבנפש, שעלי׳ לא שייך העלם ומנגד, ולכן גם המנגד נהפך לאהוב ומסייע כ׳ (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 שנית״ שבנעצמות (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 ח״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

און דאָס ווערט די הכנה קרובה
צום קיום היעוד פון „ועמדו זרים ורעו
צאנכם“⁴⁶, בכיאת משיח צדקנו, במהרה
בימינו ממש.

(משיחת ומאמר מוצאי ש"פ נח תש"מ)

עבודת ה', נאָר, אדרבה, זיי ווערן נהפך
צו מסייעים – זיי העלפן אַרויס אידן אין
אַלץ וואָס זיי נויטיקן זיך, אין אַן אופן אַז
„ולכל בני ישראל הי' אור במושבותם“⁴⁵,
נאָך אין ארץ מצרים – מצרים וגבולים,

(46) ישעי' סא, ה.

(45) בא י, כג.

