תבא ב

א. אין מפרשי התורה[1] איז מבואר, אז די ענינים פון היפך הברכה אין דער „תוכחה" שבפרשתנו, זיינען ניט בלויז תוכחות און ווארענונגען, וואס וועלן קומען „אם לא תשמעו בקול ה״א גו״[2], נאר דאס זיינען עניני נבואה וועלכע זיינען מקויים געווארן, ובלשון האבר־בנאל[3]: „ראוי שנדע שהקללות שנזכרו בפרשה הזאת לא באו על דרך איום וגזום להפחיד לבב האנשים, אבל באו ברוח אלקין קדישין להגיד מה שיהיה באחריתם כי הנה כולם נתקיימו כו״.

די פסוקים פון פרשת התוכחה רעדן בכלל וועגן דעם עונש הגלות — „והפיצך ה׳ בכל העמים גו״[4], און מפרשים זיינען מבאר בפרטיות ווי די אלע ענינים פון היפך הברכה זיינען מקויים געווארן נאכן חורבן בית שני (גלות הרביעי)[5], אדער אויך נאכן חורבן בית ראשון (גלות בבל וכו׳)[6].

עס איז מובן, אז די כוונה ותכלית פון די יסורי הגלות וכו׳ פון דער תוכחה איז ניט[7] צוליב, ח״ו, נקמה אין אידן אדער סתם צוליב מענש זיין זיי, נאר דאס איז לטובתם[8], ובלשון רש״י[9]: „והקללות והיסורין מקיימין אתכם ומציבים אתכם לפניו״[10].

דארף מען פארשטיין: די גמרא[11] זאגט, אז „ארבעה מתחרט עליהן הקב״ה שבראם[12] ואלו הן גלות כשדים וישמעאלים[13] ויצר הרע[14]״. פון דעם איז משמע, אז גלות איז ניט קיין טובה פאר אידן — ווארום אויב גלות וואלט מיט זיך געבראכט א תועלת טובה, וואס לולא דעם גלות וואלט מען ניט געהאט

---

1) ראה רמב״ן פרשתנו כח, מב. אברבנאל כח, טו ואילך. עקידה פרשתנו שער צח. ועוד.

2) פרשתנו כח, טו.

3) שם בתחלתו.

4) כח, סד ואילך. וכן שם לו ואילך.

5) לדעת הרמב״ן (פרשתנו שם. בחוקותי כו, טז) שהתוכחה שבפ׳ בחוקותי מתייחסת לימי חורבן בית שני, והתוכחה שבפרשתנו לימי חורבן בית שני, „על זמן גלותנו היום ביד החי׳ הרביעית״ (רמב״ן פרשתנו שם), „לגלותנו היום שאנו מפוזרים מסוף העולם ועד סופו״ (ל׳ הרמב״ן בחוקותי שם בפי׳ הכתוב (פרשתנו שם) והפיצך ה׳ בכל העמים), עיי״ש באריכות.

6) ראה באריכות אברבנאל ועקידה שם. ומפרטים בפרטיות גלות בנ״י כל משך הזמן.

7) ולהעיר מברכות (ה, סע״א. וש״נ): שלש מתנות טובות נתן הקב״ה לישראל וכולן לא נתנן אלא ע״י יסורין כו׳. וראה שם בהסוגיא לפנ״ז.

8) ראה באריכות לקו״ש חכ״ג ע׳ 98 ואילך שכ״ה גם ע״ד הפשט.

9) נצבים כט, יב.

10) וראה ברכות שם: נאמר ברית במלח . . ונאמר ברית ביסורין דכתיב (פרשתנו כח, סט) אלה דברי הברית מה ברית כו׳ ממתקת כו׳ אף ברית האמור ביסורין יסורין ממרקין כו׳. וכיו״ב בכ״מ.

11) סוכה נב, ב.

12) כ״ה הגירסא בש״ס. ובע״י: ארבעה הקב״ה מתחרט עליהם על שבראם. ובדק״ס „הקב״ה בכל יום שבראם״.

13) להעיר שכשדים הוא (בעיקר) גלות בבל כידוע (וראה יומא י, א), וישמעאלים בימי גלות הרביעי (ראה רמב״ן הובא ברקנטי (בחוקותי שם): אויבך ושונאך רמז לשני האומות. ופי׳ בלבוש שם: ר״ל עשו וישמעאל).

14) כ״ה הסדר בש״ס לפנינו, ובע״י: כשדים ויצה״ר ישמעאל וגלות. ובדק״ס הביא ב׳ גירסאות: (כשדים וישמעאלים ו)יצה״ר וגלות; גלות ויצה״ר. וכ״ה גירסת הר״ח בסוכה שם (כשדים וישמעאלים גלות ויצה״ר). ונראה שכ״ה גם גירסת רש״י בסוכה שם, כדמוכח מסדר הפי׳ בפרש״י. וכן מפורש במהרש״ל שם. ומסיים: וכן מצאתי בספרים מדויקים. וראה לקמן בפנים ס״ה.

די תועלת טובה, פֿאַרוואָס איז מען זיך „מתחרט" על זה?

אין ירושלמי[15] געפינט מען טאָקע, אַז עס ווערן געריכטן בלויז „שלשה דברים", און „גלות" ווערט ניט דערמאָנט,

אָבער עס איז זייער שווער צו זאָגן אַז משום קושיא הנ"ל דערמאָנט ניט דער ירושלמי גלות, און אַז אין דעם איז אַ מחלוקת צווישן דעם בבלי מיטן ירושלמי — צי דער ענין הגלות האָט אין זיך אַ תועלת טובה אַדער ניט —

וואָרום די שאלה הנ"ל איז ניט נאָר בנוגע גלות, נאָר אויך בנוגע די אַנדערע דריי פרטים „כשדים ישמעאלים ויצה"ר".

וביותר — וויבאַלד אַז „כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו"[16], אַלץ וואָס דער אויבערשטער האָט באַשאַפן — כולל אויך „כשדים ישמעאלים ויצה"ר", זיינען „לכבודו" ובמילא לתכלית טובה, היינט ווי איז שייך צו זאָגן אויך בנוגע די דריי ענינים (אין ירושלמי) אַז הקב"ה מתחרט עליהם (בלשון הירושלמי „תהא שבראן")?

ב. וי"ל ובהקדים דעם כלל אַז אפושי מחלוקת לא מפשינן — אויב ס'איז נאָר דאָ אַן אפשריות איינצולערנען (אפילו בדוחק) אַז דאָס איז ניט קיין פלוגתא[17]. ולפי"ז איז מסתבר בנדו"ד, איינלערנען אַז ס'איז ניטאָ קיין מחלוקת צווישן דעם בבלי מיטן ירושלמי, צי דער אויבערשטער שטער איז מתחרט אויך אויף גלות[18]:

גלות איז ניט אַ זאַך וואָס קומט מצד עצמו, נאָר — אַלס מסובב פון יצה"ר: אַז מ'לאָזט זיך איינרײדן פון יצה"ר און מ'פֿאַלט דורך אין חטאים בריינגט עס גלות: מפני חטאינו גלינו.

ועפ"ז איז אויך לדעת הירושלמי, וויבאַלד אַז דער אויבערשטער איז „תהא" אויף יצה"ר, איז אין דעם נכלל דער ענין הגלות, וועלכער איז אַ תוצאה פון יצה"ר:

און ווייל דער ירושלמי רעדט ענינים מער בכללות לגבי בבלי — איז אַזוי אויך בנדו"ד — טיילט ער ניט אויס דעם מסובב (גלות) — און דערמאָנט נאָר די סיבה (יצה"ר).

משא"כ בבלי, וואָס רעדט בפרטיות, איז מונה יצה"ר בפ"ע און גלות בפני עצמה.

און דאָס איז פֿאַרבונדן מיט'ן כללות־דיקן חילוק צווישן דעם דרך הלימוד פון תלמוד בבלי און דעם תלמוד ירושלמי:

בכו"כ ענינים — רעדן זיי זיך אין תלמוד ירושלמי בקיצור ובכללות, און זיי ווערן נתבאר בפרטיות יותר ובאריכות אין תלמוד בבלי[19].

ובפשטות איז דער טעם פון דעם חילוק — לימוד הגמרא שבבבל האָט זיך געצויגן אַ לענגערע צייט נאָך חתימת תלמוד ירושלמי — דער חיבור וחתימה פון תלמוד בבלי איז געווען „אחר שחיבר ר' יוחנן הגמרא ירושלמית בכמו מאה שנה"[20],

15) תענית פ"ג סה"ד.

16) אבות ספ"ו. הובא בכ"מ גם על היצה"ר — ראה לדוגמא של"ה סח, א (מזח"ב (קסב, א) ופרדס (שער התמורות פ"ג)).

17) תד"ה והאמר — יומא פז, ב. יד מלאכי כללי שני התלמודים סי' יוד. שד"ח (כ"ט) כללי הפוסקים ס"ב אות א. דרכי שלום (בשד"ח קה"ת) כללי הש"ס אות ל' סרנ"ז.

18) וכמ"ש במראה הפנים לירושלמי שם. ועוד 19) ראה חינוך בהקדמתו סוף קטע הא'.

20) ל' הרמב"ם בהקדמתו לספר היד.

אזוי אז תלמוד בבלי איז אין גדר פון „בתראי" לגבי תלמוד ירושלמי, וואס דאס איז איינער פון די טעמים[21] פאר־וואס הלכה כבבלי לגבי ירושלמי — ווייל די חכמים פון תלמוד בבלי, זייענ־דיק „בתראי", האבן געווואוסט וואס עס שטייט אין ירושלמי, וואס חתימתו איז געווען פריער, כנ"ל, איז דאך א כלל אז הלכה כבתראי.

און דער חילוק צווישן קדמאי און בתראי באשטייט אויך אין דעם, וואס די בתראי זיינען מער מפרט ומפרש ווי די קדמאי[22]; וכשם ווי מ'געפינט דעם אונטערשייד צווישן לשון המשנה (וואס איז א „דיבור קצר וכולל ענינים רבים"[23]) און לשון הגמרא אין א שפעטערדיקן זמן[24], עד"ז איז דער חילוק אין גמרא גופא צווישן דעם (פריערדיקן) תלמוד ירושלמי און דעם (שפעטערדיקן) תלמוד בבלי, ומהאי טעמא זאגט דער ירושלמי נאר ג' דברים (— בכללות) און דער בבלי רעכנט ד' דברים (— בפרטיות)[25].

ג. מ'קען אבער פרעגן אויפן עצם כלל:

די גמרא זאגט אין מס' תענית[26]: „א"ר יוחנן ג' מפתחות בידו של הקב"ה שלא נמסרו ביד שליח ואלו הן מפתח של גשמים ומפתח של חי' ומפתח של תחיית המתים", און „במערבא אמרי אף מפתח של פרנסה".

זעט מען דא, אז אדרבה — אין מערבא, אין א"י, איז מען מפרט ומוסיף א פערטן ענין (פרנסה), בעת אז אין בבלי איז מען כולל ומקצר — ווארום פרנסה איז ניט קיין באזונדער ענין, נאר א פרט המסובב פון גשמים, ווי די גמרא פירט דארט אויס „ור' יוחנן מאי טעמא לא קחשיב להא, אמר לך גשמים היינו פרנסה", פרנסה איז א תוצאה פון גשמים „שזרעים ופירות גדלים מהם לפרנסת העולם"[27].

והתירוץ פשוט: דער כלל הנ"ל (סעיף ב') בנוגע תלמוד בבלי ותלמוד ירושלמי, איז ווייל בבלי איז בתראי (אין זמן) לגבי ירושלמי; די דעה הנ"ל (במס' תענית) פון „מערבא" איז אבער ניט גע־זאגט געווארן אין א זמן קדום לגבי „אמר ר"י", נאר אדרבא „אמרי אף", (אין דעם זעלבן זמן נאר) שפעטער[28].

ולהעיר — דער מרא דשמעתתא אין בבלי וועלכער זאגט „ג' מפתחות כו'", איז ר' יוחנן וואס „חיבר הגמרא ירו־שלמית" — וואס לפי"ז איז עס בסדר: די מימרא פון ר' יוחנן איז (על דרך תלמוד ירושלמי) — קדמאי (קיצור וכלל) און דערנאך במערבא אמרי אף — בתראי לגבי ר"י — און דערפאר מער בפרטיות וכו'[29].

---

21) רי"ף סוף עירובין. ועוד. וראה אנציק' תלמודית ערך הלכה ע' רנ ואילך.

22) ראה ספרי הכללים (יד מלאכי כללי הרמב"ם אות כד ועוד) — ע"פ ב"י לטוויד סר"א ד"ה ומ"ש ואף אם תטבול: דבתראה הוא . . הוה לי' לפרש. ובכ"מ. וראה בהנסמן לקמן הערה 55.

23) הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות ד"ה אחר כן ראה להסתפק.

24) וראה לקו"ש ח"כ ע' 87 ואילך.

25) להעיר שבירושלמי בעל המאמר הוא רבי פנחס בן יאיר — תנא, ובבבלי בעל המאמר הוא — אמורא (אמר רב חנא בר אחא אמרי בי רב). אמנם מזה שבירושלמי גופא אינו מוסיף „גלות", משמע ששייך לא רק להחילוק דתנאים ואמוראים — בתראי דאמוראי לגבי תנאי, כ"א (גם) לבתראי דבבלי לגבי ירושלמי.

26) ב, א ואילך.

27) לשון (פי' המיוחס ל)רש"י בע"י תענית שם. וכ"ה בהגהות הב"ח לרש"י בש"ס שם.

28) ראה סנהדרין יז, ב: אמרי במערבא רבי ירמי'. וראה תוד"ה נראין (קדושין מו, ריע"א).

29) דברי הגמרא הנ"ל נתבארו בארוכה בלקו"ש תבא תנש"א.

ד. מ׳דארף אבער פארשטיין בעצם הענין בנדו״ד:

וויבאלד אז ס׳איז דא חרטה און די שלילה פון העיקר והסיבה (יצה״ר) האט לכאורה קיין ארט ניט צו מפרט זיין דעם מסובב (גלות), וואס איז שוין מושלל בדרך ממילא דורך דער חרטה אויף זיין סיבה[30].

לכאורה וואלט מען געקענט דאס מבאר זיין דורך באווארענען נאך א שאלה — ניט גלאטקייט עכ״פ: ווי פאסט אריין גלות צווישן די זאכן וואס הקב״ה „מתחרט שבראם״? — גלות איז דאך ניט קיין בריאה וואס דער אויבער־שטער האט באשאפן ווי א מציאות פאר זיך, אזוי ווי יצה״ר און די איבעריקע, נאר איר גאנצע מציאות איז אפהענגיק און פארבונדן מיט הנהגת האדם (וועז דער יצה״ר רעדט זיי איין צו טאן עבירות און זיי זיינען דערנאך ניט חוזר בתשובה), קומט אויס אז די גאנצע מצי־אות פון גלות איז תלוי אין דער הנהגה של בנ״י.

ומשום זה וואלט מען לכאורה גע־דארפט זאגן, אז חרטה אויף דער בריאה פון גלות מיינט ניט — אויף בריאת העונש סתם אויף זייערע חטאים, נאר דאס וואס דער אויבערשטער האט באַ־שאפן (א דבר חדש) לעונש — גלות, עס זיינען דאך „הרבה דרכים למקום״ ווי אזוי צו מעניש זיין פאר חטאים ועוונות, און ווי מ׳געפינט אין דער תוכחה גופא כמה עונשים ויסורים ר״ל, וואס קומען אויף העדר קיום התורה ומצות[31].

ה. ועפ״ז י״ל אז דאס איז דער פירוש פון „ארבעה מתחרט עליהן הקב״ה שבראם״ (אין בבלי) וואו גלות ווערט געראכנט באזונדער, וואס אע״פ אז גלות איז א מסובב פון יצה״ר (ער קומט אלס עונש אויף חטאים וואס סיבתם איז דער יצה״ר): אבער גלות איז ניט דבר המוכרח דורך (הסתת) היצה״ר, נאר ס׳איז א בריאה וחידוש בפ״ע[32] וואס דער אויבערשטער האט באשאפן אלס נאך אן עונש, און אויף דעם איז די חרטה בפ״ע.

ועפ״ז ווערט אויך פארענטפערט וואס דער בבלי איז מקדים (לגירסת הש״ס) גלות פאר יצה״ר[14] — אע״פ אז בפועל קומט גלות נאך דעם ווי דער יצה״ר איז פועל פעולתו — להדגיש, אז דאס וואס הקב״ה מתחרט אויף גלות, מיינט ניט (בלויז) אויף דעם גלות בפועל (אלס עונש פאר חטאים נאך דער שליטת היצה״ר, נאר בעיקר) אויף דעם עצם בריאה פון גלות (אלס עונש), כנ״ל[33].

ו. עפ״ז קומט אבער לכאורה אויס אז דער הפרש צווישן בבלי און ירו־שלמי איז (ניט נאר אין אופן הלימוד — בכלל אדער בפרטיות, נאר) אן ענין של פלוגתא: לדעת הירושלמי איז די חרטה בלויז אויף גלות בפועל — ווייל דאס איז נכלל אין דער חרטה („תהא״) אויפן

---

30) ראה חדושי אגדות מהרש״א סוכה שם, דמפרש הרא״ם ע״ז שמתחרט על יצה״ר מהכתוב (מיכה ד, ו) אשר הרעותי „דכתיב ברישא דקרא והנדחה אקבצה ואמר דלכך אקבצם מהגלות כי אני מתחרט על שבראתי יצה״ר שעל ידו באו לגלות״.

31) להעיר ממרז״ל (שמו״ר פנ״א, ז. ועד״ז בב״ר פמ״ד, כא. וש״נ) „במה אתה מבקש שישתעבדו בניך בגיהנם או בגליות״.

32) להעיר ממה שנתבאר (לקו״ש חי״ח ע׳ 403 ואילך) במאמר הגמרא (כתובות קי, סע״ב), ובדעת הרמב״ם (הלכות מלכים פ״ה הי״ב) „כשם שאסור לצאת מהארץ לחו״ל כך אסור לצאת מבבל לשאר הארצות כו״, שהקב״ה בחר בבבל כהמקום לזמן הגלות ע״ד בחירת א״י לזמן הגאולה, עי״ש בארוכה.

33) וי״ל ע״ד שתשובה קדמה לעולם (פסחים נד, א. תנא דבי אליהו רבה פל״א. ב״ר פ״א, ד. ועוד).

יצה"ר, אבער ניט אויף עצם הבריאה פון גלות (וויבאלד דער ירושלמי ברענגט ניט גלות), משא"כ לדעת הבבלי, וכנ"ל.

אויך איז נאך אלץ ניט מוסבר דער סדר העניינים שבבבלי: ס'איז דאָ א טעם, כנ"ל, פארוואס ער איז מקדים גלות פאר יצה"ר — עס איז אבער ניט מובן פארוואס מוז מען שטעלן גלות אלס ערשטן פון אלע ד' דברים[34] (און אזוי אויך אין די ראיות פון די פסוקים).

ז. וי"ל הביאור בכל זה:

דער בבלי און דער ירושלמי טיילן זיך פאנאנדער ניט בלויז אין מספר הדברים (אין בבלי ווערן געוויסע פיר זאכן און אין ירושלמי — דריי), נאר ס'איז דאָ אויך א חילוק ביניהם אין לשון ובמילא אויך אין ענין ותוכן:

דער לשון הבבלי איז: „ארבעה מתחרט עליהן הקב"ה שבראם כו'", און דער לשון הירושלמי איז „שלשה ברא הקב"ה ותהא שבראן":

ד.ה. אין בבלי איז עס געבראכט אלס איין ענין: דער אויבערשטער האט „חרטה" (וואס ער האט זיי באשאפן); און אין ירושלמי זיינען מודגש צוויי ענינים: א) דאס וואס „בראם הקב"ה", און ב) דאס וואס „תהא שבראן".

און דאס איז א חילוק בתוכן: מובן ופשוט, אז חרטה למעלה איז ניט כפשוטה, ח"ו, אז ער איז משנה דעתו ומתחרט ח"ו אויף א זאך וואס ער האט געטאן[35], נאר מיט דעם וועלט ארויס־געבראכט אז עס איז דאָ אן ענין שלילי בזה: לאידך, איז מובן, אז דערמיט וואס מ'זאגט אז דאס איז א זאך וואס „ברא הקב"ה"[36] איז מען מדגיש דעם צד הטוב שבזה.

קומט אויס, אז אין בבלי רעדט זיך נאר וועגן דעם צד השלילי, וועגן דעם היפך הטוב, וואס איז דאָ אין די פיר ענינים, און אין ירושלמי איז צוזאמען מיט דעם אויך מודגש דער צד הטוב שבהן.

אט דער ענין (ווי יעדער ענין) וואס שטייט אין תורה (אין תורה שבכתב צי אין תורה שבע"פ), איז דאס ניט (נאר) געזאגט געווארן סתם צו דערציילן דעם אויבערשטנ'ס הנהגה און יחס (וכ"ש — שלילי) צו די נבראים וואס ער האט באשאפן, נאר עס איז (נוגע צו וויסן די מציאות פון די נבראים בכדי ארויס־נעמען פון דעם) א הוראה[37] אין עבודת האדם לקונו.

און אין דעם באשטייט דער אונטער־שייד צי ס'ווערט בלויז געזאגט אז „ארבעה מתחרט עליהן הקב"ה שבראם", אדער מ'איז מקדים אז „שלשה ברא הקב"ה":

„מתחרט עליהן" ותו לא — ברענגט ארויס אז די ד' דברים זיינען ניט קיין אמת'ע מציאות, אז זיי ווערן סוס"ס בטל ווערן, ווייל „מתחרט" — אין זיי איז ניט דער רצון פנימי פון אויבערשטן.

אבער בשעת מען זאגט אלס הקדמה להענין „ברא הקב"ה", איז דאס מדגיש אז אין זיי איז פאראן די בריאה — ובמילא דער רצון — ה', ובמילא האבן זיי אין זיך אן ענין פון נצחיות (מצד דעם ניצוץ אלקי שבהם) ווי ביי אלע ענינים וואס „ברא הקב"ה"; נאר צוזא־

34) והרי לכמה גירסאות בא גלות אחר כשדים וישמעאלים ולפני יצה"ר (כנ"ל הערה 14).

35) ענין הנחמה וחרטה אצל הקב"ה ע"ד הפשט — ראה לקו"ש חט"ו ע' 27 ואילך. וש"נ.

36) ובפרט ע"פ הנ"ל (ס"א) שכל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו.

37) דתורה מלשון הוראה (זח"ג נג, ב).

מען דערמיט איז מען מוסיף אַז זיי אַנט־האַלטן אין זיך אויך אַ צד שלילי,

ואדרבא — דער ענין אין זיי איז ניט קיין מציאות אמתית און וועט בטל ווערן.

ח. עפ״ז איז מובן דער טעם השינוי צווישן בבלי און ירושלמי:

אין ירושלמי רעדט זיך וועגן דברים וואָס האָבן אין זיך אַ נצחיות, ווייל דער אויבערשטער האָט זיי באַשאַפן („ברא הקב״ה״), און דערפאַר וועלן זיי האָבן אַ קיום אויך לעת״ל, ס׳איז נאָר וואָס דער צד הלא־טוב שבהם, דער ענין שלילי וועט בטל ווערן — „ותהא שבראן״.

און דעריבער איז דער ירושלמי משמיט דעם פרט פון גלות, היות אַז גלות בפועל איז כולו אַן ענין שלילי און וועט אינגאַנצן בטל ווערן לעת״ל: און ער רעכנט נאָר ג׳ דברים: „כשדים ויש־מאלים ויצה״ר״, ווייל אויך לעת״ל וועלן זיין אוה״ע; זיי וועלן אָבער דאָן זיין אין אופן וואָס ניט נאָר זיי וועלן ניט מזיק זיין אידן ח״ו, נאָר אדרבא, זיי וועלן נתהפך ווערן לטוב, און וועלן נאָך אַרויסהעלפן די אידן, כמ״ש[38] „ועמדו זרים ורעו צאנכם״, וכמ״ש[39] „אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה׳ לעבדו שכם אחד״,

און אַזוי איז אויך בנוגע יצה״ר, אַז לעת״ל, וועט בטל ווערן דער ענין הרע פון יצה״ר, אָבער זיין כח וחיות וועט נתהפך ווערן לטוב און וועט זיין לעת״ל.

וע״ד ווי ס׳גענוגן קודם החטא — שמש גדול[40]. —ועוד יותר, בדוגמת היתרון שבא ע״י תשובה.

ד.ה. אַז דאָס איז ניט (נאָר) צוליב דער תועלת ומעלה אין יצה״ר וואָס דורך (מתגבר זיין זיך אויף) אים קומט אַ אידן צו אַ העכערע מעלה ומדריגה (וואָרום כעין זה איז אויך דאָ אין גלות), נאָר צוליב דעם וואָס דער יצה״ר עצמו וועט זיין קיים לעת״ל ווייל ער וועט נתהפך ווערן לטוב[41], און ע״ד ווי עס שטייט אין ירושלמי[42] בנוגע צו אאע״ה „ומצאת את לבבו נאמן לפניך״[43], אַז אברהם אבינו „עשה יצר הרע טוב״[44]. ועד״ז באַ יעדן אידן בנוגע לפועל ולפי שעה: בכל לבבך — בשני יצריך[45].

אין בבלי אָבער איז ער מדגיש דעם ענין השלילי שבהם — „מתחרט עליהן״ — וואָס וועט סו״ס בטל ווערן, ד.ה. ער רעדט וועגן דעם לא־טוב שבהם וואָס וועט בטל ווערן:

דעריבער איז דער בבלי מוסיף אויך דעם פערטן פרט, גלות, און מהאי טעמא גופא שטעלט ער אים אַלס ערשטן — ווייל דער ענין השלילה וביטול איז ביי גלות באופן יותר מוחלט ווי ביי די אַנ־דערע פרטים: אע״פ אַז גלות ברענגט אידן צו אַ העכערע מעלה ושלימות (וואָס לולי הגלות וואָלטן זיי ניט גע־קענט דערגרייכן צו אַזאַ גילוי פון כח המס״נ וכו׳, כמבואר בכ״מ[46]) — איז

38) ישע׳ סא, ה.

39) צפנ׳ ג, ט. רמב״ם ספי״א מהל׳ מלכים.

40) סנהדרין נט, ב.

41) ראה בהנסמן בהערה 16. ד״ה חייב אדם לברך תרל״ח פל״א (ושם הובא גם מאמר הגמ׳ שבסוכה — ראה לקמן הערה 48). ובכ״מ.

42) ברכות פ״ט, ה״ה.

43) נחמ׳ ט, ח.

44) ראה תניא פ״ט־י״ד. פכ״ז (לד, סע״א ואילך). ובכ״מ.

45) ואתחנן ו, ה. ברכות נד, א. ספרי ופרש״י שם.

46) ראה בארוכה ספר המאמרים אידיש בתחלתו. ד״ה אין הקב״ה בא בטרוניא תרפ״ה (סה״מ קונטרסים (ח״ג) ע׳ קיט ואילך). ד״ה אני ישנה תש״ט. ובכ״מ.

דאָס אַבער אַ תועלת וואָס קומט אַלס תוצאה פון גלות, אַבער דער גלות גופא, די מציאות הגלות וועט אינגאַנצן בטל ווערן לעת"ל עס איז אַ גאולה נצחית שאין אחרי' גלות[47].

און מיט דער הקדמת הגלות איז דער בבלי בא ללמד אויף די איבעריקע ג' דברים[48], אַז דאָ רעדט זיך ניט וועגן ענין הטוב שבהם, דאָס וואָס "הקב"ה בראם" (וואָס מצד דעם האָבן זיי אין זיך אַן ענין של נצחיות), נאָר וועגן דעם חלק השלילי שבהם[49], דאָס וואָס האָט ניט קיין מציאות אמיתית און וועט אינ־גאַנצן בטל ווערן[50].

ט. וי"ל אַז אויך דער ביאור איז פאַרבונדן מיטן כללות'דיקן חילוק וואָס מ'גיפינט בכ"מ צווישן שיטת בבלי און שיטת הירושלמי:

שוין געריידט כמה פעמים[51] אַז לשיטת הבבלי רעכנט מען זיך בעיקר מיט'ן מצב ווי ער איז בהווה, און לשיטת הירושלמי קוקט מען (בעיקר) אויפן מצב שבעתיד (און דאָס איז מכריע און גובר אויפן מצב שבהווה).

און דערמיט איז אויך פאַרבונדן דער חילוק הנ"ל, צי מ'רעדט בלויז וועגן "מתחרט עליהן" וואָס ברענגט אַרויס דעם ביטול (פון דעם צד השלילי) שלהם, אַדער מ'רעדט אויך (ובהדגשה) וועגן דעם צד הטוב שבהם, דאָס וואָס "ברא הקב"ה", וואָס דערפאַר וועלן זיי

---

47) ראה מכילתא בשלח טו, א. שמו"ר פכ"ג יא (וביפ"ת שם). תוד"ה ונאמר פסחים קטז, ב.

48) להעיר מהלשון בד"ה חייב אדם לברך שם: והן אמת שארז"ל כו' ארבעה הקב"ה מתחרט כו' (ראה הערה 12) ואחד מהן הוא היצה"ר כו', מאמר זה צריך פירוש, אבל עכ"פ נראה שנברא כדי לבחון בו האדם כו'. ולאח"ז מבאר "או שאדרבא ע"ז יהי' בירור כו' יצה"ר לאחר הבירור".

49) ומתאים לכללות המשך הסוגיא שלפנ"ז בבבלי שם, שמתחיל (נב, רע"א) "רמה לעת"ל . . שאין יצה"ר שולט בהם (כדקאמר קרא (יחזקאל לו, כו) והסירותי את לב האבן — פרש"י שם) . . יצה"ר שנהרג . . לעת"ל . . ליצה"ר ושוחטו כו'" ומאריך בהגמרא בפרטיות בהרעה שהיצה"ר גורם להאדם וכו' עיי"ש בארוכה, משא"כ בירושלמי תענית שם.

[ולהעיר שבירושלמי שם לפני מאמר זה אי' ש"אילולי שאמרו ישראל בהר הכרמל (מ"א יח, לט) ה' הוא האלקים ה' הוא האלקים לא ירדה האש כו'" (ראה קה"ע שם), והרי ה' הוא האלקים ב"פ דאליהו ענינו — אתהפכא ועבודת התשובה כידוע (ראה אוה"ת מ"א שם)].

ועפ"ז י"ל שהחילוק בין דעת הבבלי והירושלמי הוא לא רק שבבבלי מדובר רק בחלק השלילי שבהם, ובירושלמי הוא גם בצד הטוב, אלא שלדעת הבבלי "כשדים וישמעאלים ויצה"ר" יתבטלו לגמרי לעת"ל בדוגמת הגלות (כי אף שבנוגע לכללות האומות נאמר "אז אהפוך אל עמים גו'" כנ"ל, האומות שכל כולם רע ע"ד עמלק שאחריתו עדי אובד (בלק כד, כ. ונתבאר בד"ה ראשית גוים עמלק תר"פ. ד"ה זכור תרצ"ד (בסה"מ קונטרסים

•) אבל מה שנתבאר בלקו"ש חכ"ג (שם ע' 100) בפי' ענין "וישחטם", אי"ז ביטול המציאות, עיי"ש.

ח"ב). ובכ"מ. וראה ס' הליקוטים (צ"צ) ע' עמלק. וש"נ) יתבטלו כהיצה"ר), ולדעת הירושלמי גם ג' אלו יתהפכו לטוב כנ"ל.

או י"ל (כדי שלא לאפושי במחלוקת, ובפרט במציאות), דגם לדעת הבבלי יהי' אנשי כשדים וישמעאלים קיימים לעת"ל, אבל לא יהיו קיימים בתור אומות, ועצ"ע. וראה בארוכה לקו"ש חכ"ג ע' 172 ואילך.

50) וי"ל דהחילוק בין הבבלי והירושלמי הוא גם (בסגנון תורת החסידות) חילוק באופן הגילוי דאחדות הוי', אין עוד מלבדו, שע"י הקליפות "כשדים כו' יצה"ר" (ראה לקו"ש ח"ה ע' 67, וש"נ):

בבבלי (בחי' או"ח מלמטה למעלה — ראה בהנסמן לקמן הערה 54) מבואר שהרע אין לו שום מציאות, בחי' "העדר", ובמילא אינו בסתירה לאחדות הוי', וזהו שמתחרטים עליהם, שסו"ס מתבטלים; ובירושלמי (בחי' אור ישר מלמעלה למטה — ראה בהערה שם) מבואר שגילוי האחדות הוא (לא רק בזה שכאשר מתבטל חלק הרע נראה דאין עוד מלבדו, כ"א שהגלוי הוא) בהם גופא שהם עצמם (מצד הנצוצי קדושה שבהם) נהפכים לטוב. וראה לקו"ש חט"ז ע' 413 ואילך. ואכ"מ.

51) ראה לקו"ש ח"ד ע' 1338, חט"ז ע' 453 ואילך. וש"נ. לקמן ע' 243.

לעת"ל נתהפך ווערן לטוב:

אן ענין וואס וועט בטל ווערן לעתיד איז ניט קיין מציאות אמיתית אויך בשעת קיומו בהווה [וואס דערפאר גע־פינט מען אז נהרות וואס ווערן אויסגע־טריקנט איינמאל אין זיבן יאר וועלן אנגערופן „נהרות המכזבין" (און זיי זיינען פסול לקידוש מי חטאת, ווייל זיי זיינען ניט קיין „מים חיים")[52], וויבאלד אז זיי וועלן זיכער נפסק ווערן בעתיד, נאך שבע שנים, ווערן זיי אויך ברגע הראשון פון זייער קיום ניט געראטענט אלס א מציאות אמיתית].

קומט אויס, אז דער העדר המציאות שבהם איז זייער מציאות ומצב בהווה (אידער זיי ווערן בטל), משא"כ דער צד הטוב, דאס וואס זיי וועלן נתהפך ווערן לטוב איז א חידוש, היפך טבע מציאותן בזה"ז, וועט זיך ערשט אויפטאן לעת"ל — א מצב שבעתיד.

און דערפאר איז דער בבלי מדגיש דעם צד השלילי פון די ד' דברים, ווייל ער גייט לשיטתו אז מ'רעכנט זיך מיטן הווה.

יוד. און דאס אלץ איז עולה בקנה אחד מיטן חילוק כללי צווישן בבלי און ירושלמי:

וועגן תלמוד בבלי ווערט געזאגט: „במחשכים הושבני . . זה תלמודה של בבל"[53], אז אין „בבל" איז א מצב פון העלם והסתר, וואו מ'דארף מברר זיין דעם אור מן החושך; און ירושלמי איז בחי' אור [און ווי ס'איז מבואר בכ"מ[54], איז דאס גופא דער טעם וואס אין ירושלמי רעדן זיך די ענינים בקיצור ובכללות, אן ריבוי פלפולים ושקו"ט, און אין תלמוד בבלי רעדן זיי זיך בפרטיות ובאריכות השקו"ט וקושיות וכו': ועי"ד דוגמא[55], בשעת מען געפינט זיך אין אן ארט וואו עס איז ליכטיג, דערזעט מען גלייך די זאך וואס מען זוכט, משא"כ בשעת מען געפינט זיך בחושך, דארף מען טאפן און זוכן וכו' און ס'נעמט אריכות זמן ביז מ'געפינט וואס מ'זוכט — און אזוי איז דאס אויך אין זוכן בירור סברא, דין וכו' דורך שכל][56].

און דעריבער, ווען ס'איז א מצב פון אור — תלמוד ירושלמי, באלייכט דאס און מען זעט בקלות (לפ"ע) די פנימיות און דעם אמת פון דער זאך וואס דאס איז ווי זי וועט זיין (לעת"ל) לנצח, וואס דעמאלט וועט עס נתהפך ווערן לטוב, עס וועט נתגלה ווערן דאס וואס „ברא הקב"ה":

בשעת אבער ס'איז אין מצב פון במחשכים בשכל האדם דארפן האבן אופן הלימוד פון תלמוד בבלי — מען זעט ניט פנימיות הענינים, דאס וואס וועט ארויסקומען לאחר זמן, נאר ווי דער מצב בהווה, דעם ענין השלילי בזה און אין עם דארפן הארעווען (אין א דבר חשוך היפך הטוב, וואס איז ניט קיין אמת'ע מציאות) ביז צו אויסגעפינען אז ער איז ניט א מציאות אמתי וכו'.

יא. די הוראה וואס מ'נעמט ארויס פון כל הנ"ל:

לכל לראש דארף מען שטענדיק וויסן און געדענקען אז דער ענין הגלות איז

52) פרה פ"ח מ"ט.

53) סנהדרין כד, א.

54) ראה שערי אורה ד"ה בכ"ה בכסלו פנ"ד ואילך. המשך תרס"ו ד"ה ויתן לך. סה"מ תש"ח ע' 121 ואילך.

55) ראה מכ' הנדפס לקמן בהוספות (ע' 367) לעניו החילוק דראשונים ואחרונים.

56) במקומות שבהערה 54 מבואר מעלת תלמוד בבלי בזה שדוקא ע"י העלמות וקושיות באים לאור האמת לאמיתתו, אבל ה"ז ע"י יתרון האור מן החושך. ועצ"ע.

פון די זאַכן וואָס דער אויבערשטער איז „מתחרט" אויף זיי: גלות איז ניט דער אמת'ער מעמד ומצב וואָס דער אויבערשטער וויל, ח"ו, אַז אידן זאָלן זיך דאָרט געפינען. און מען זאָגט דאָס אידן וויל ביי זיי דאָרף זיין „ניט־צופרידן־קייט" מיט גלות: גלות איז אַן עונש (מפני חטאינו). וועט אַ איד פילט, ר"ל, אַנדערש און זאָגט אַז דאָס איז אַ פאַסי־קער מצב פאַר אידן, זאָגט ער היפך פון דעם רצון ה', וואָס הקב"ה מתחרט — און די חרטה איז בכל יום — אפילו בתשעה באב וכיו"ב — און ס'איז פאַר־שטאַנדיק די גרויסע פינסטערניש פון זיין גלות בתוך גלות.

לאידך אַבער, טאָר דאָס ניט זיין אין אַן אופן אַז מ'זאָל אַריינפאַלן אין אַ מרה שחורה ח"ו, און מען דאָרף ניט נתפעל ווערן פאַרן גלות, וויסנדיק אַז דאָס איז ניט קיין אמת'ע מציאות, אַז ער וועט סו"ס, בקרוב ממש, בטל ווערן. ובפרט אַז מען האָלט שוין בעיקבתא דמשיחא און עס פאַדערט זיך מ'זאָל מער מזרז זיין — אחישנה — פון דעם קץ הגלות דורך מוסיף זיין אין נר מצוה ותורה אור, און דערמיט פאַרטרייבן נאָך שנעלער די פינסטערקייט פון גלות.

ועד"ז קען מען דערפון אויך אַרויסלערנען די הוראה ווי אַזוי מען דאָרף זיך פירן מיט אוה"ע (כשדים וישמעאלים): מען דאָרף פאַר זיי ניט נתפעל ווערן, זיי האָבן ניט קיין תוקף ומציאות בנוגע זייער התנגדות צו אידישקייט, און דערפאַר דאָרף מען אויך בזמן הגלות בכל ענייני יהדות „ריידן" צו זיי מיטן תוקף המתאים[57],

ועד"ז ווי דערציילט אין גמרא[58] וועגן דעם אופן ווי גביהה בן פסיסא האָט מיט זיי געריידט.

און דאָס ברייגט אַז נאָך בזמן הגלות ווערט די הנהגה פון אוה"ע באופן פון „והיו מלכים אומניך ושרותיהם מניקותיך"[59], און ווי עס איז שוין געווען בפועל כמה פעמים — ביז אַ מעשה רב בפועל, וואָס דער אויבערשטער האָט עס אריינגעשטעלט אין תורה[60] — עס זאָל זיין אַ הוראה פון תורת חיים, הוראה בחיים:

אמר רב אשי א"ל הונא בר נתן זימנא חדא הוה קאימנא קמי' דאיזגדר מלכא (מלך פרס הי', רש"י) והוה מדלי לי המיינאי ותייתיה ניהלי' (זיין גאָרטל איז געווען אָנגעטאָן צו הויך, איז „הפשילו (המלך) למטה כדי לנאותו", רש"י) ואמר לי ממלכת כהנים וגוי קדוש כתיב בכו (וצריכין אתם לנהוג בתפארת של כהנים, דכתיב בהו לא יחגרו ביזע — רש"י) כי אתאי קמי' דאמימר א"ל אקיים בך והיו מלכים אומניך — אַז אַ איד פירט זיך אַז מ'זעט אַז ער געהערט צו ממלכת כהנים וגוי קדוש — זאָגן כל מלכי ארץ אַז ער דאָרף זיין בתפארת[61], און זיי קומען פון זיך אַליין העלפן אין דעם און טאָן אין דעם, און עס ווערט מפורסם בכל קצווי תבל

והתורה היא נצחיית, און אַלס אַ ליכטיגער וועגווייזער און הוראה[62] פאַר יעדער אידן, וועלכער איז דאָך שטאַלץ

57) ראה דברי כ"ק מו"ח אדמו"ר ג' תמוז, תרפ"ז (נדפס בלקו"ד ח"ד תרצב, א. סה"מ תרפ"ז ע' קצו. ועוד).

58) סנהדרין צא, א.

59) ישעי' מט, כג.

60) זבחים יט, רע"א.

61) ראה רש"י שם.

62) עפ"ז יומתק מה שלא הפשיל הונא עצמו את אבנטו — כי הוא ע"ד מחז"ל (סנה' סב, סע"א) שנעלמה הלכה ממשה בכדי שפנחס יבוא ויטול את הראוי לו (תנחומא בלק כ).

מיט תורה מורשה קהלת יעקב, ופשיטא אז ער בוקט זיך ניט פאר גוי'שקייט און פאר גוים

וביחד מיט דער עבודה פון משנה זיין און מהפך זיין דעם יצה"ר, ביז צו דער מדרי' פון „בכל לבבך בשני יצריך"[45], אז שוין איצט בזמן פון „ערב שבת" איז מען טוען מכל תבשיל ותבשיל[63] וואס וועט זיין לעת"ל.

63) מג"א או"ח סר"נ סוסק"א. שו"ע אדה"ז שם ס"ח (מפע"ח שי"ח רפ"ג. שעה"כ ענין טבילת ע"ש).

און דאס איז מזרז דעם יעוד קץ שם (השם) לחושך[64], ביטול הגלות, און עס קומט „מיד" די גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

(משיחות ש"פ חוקת וש"פ בלק ה'תשמ"א)

64) איוב כח, ג. ונתבאר בשערי אורה ש' הפורים ד"ה יביאו לבוש מלכות פצ"ד. אוה"ת מקץ (כרך ה) תתקעד, ב. ד"ה ראשית גוים עמלק תר"פ.