

תבא ב

ניט' צוליב, ח"ו, נקמה אין אידן אָדער סתם צוליב מעניש זיין זיי, נאָר דאָס איז לטובתם, ובלשון רש"י: „הקללות והיסורין מקיימין אתכם ומציבים אתכם לפניו“¹⁰.

דאָרף מען פאַרשטיין: די גמרא¹¹ זאָגט, אַז „ארבעה מתחרט עליהן הקב"ה שבראם“¹² ואלו הן גלות כשדים וישמי עאלים¹³ ויצר הרע¹⁴. פון דעם איז משמע, אַז גלות איז ניט קיין טובה פאַר אידן — וואָרום אויב גלות וואַלט מיט זיך געבראַכט אַ תועלת טובה, וואָס לולא דעם גלות וואַלט מען ניט געהאַט

א. אין מפרשי התורה! איז מבואר, אַז די ענינים פון היפך הברכה אין דער „תוכחה“ שבפרשתנו, זיינען ניט בלויז תוכחות און וואָרענונגען, וואָס וועלן קומען, אַם לא תשמעו בקול ה' א"י¹⁵, נאָר דאָס זיינען עניני גבואה וועלכע זיינען מקויים געוואָרן, ובלשון האבר-בנאל¹⁶: „ראוי שנדע שהקללות שנזכרו בפרשה הזאת לא באו על דרך איום וגוונם להפחיד לבב האנשים, אבל באו ברוח אלקין קדישין להגיד מה שיהי באחריתם כי הנה כולם נתקיימו כו“.

די פסוקים פון פרשת התוכחה רעדן בכלל וועגן דעם עונש הגלות — „והפיצך ה' בכל העמים גו“¹⁷, און מפרשים זיינען מבאר בפרטיות ווי די אַלע ענינים פון היפך הברכה זיינען מקויים געוואָרן נאָכן חורבן בית שני (גלות הרביעי')¹⁸, אָדער אויך נאָכן חורבן בית ראשון (גלות בבל וכי')¹⁹.

עס איז מובן, אַז די כוונה ותכלית פון די יסורי הגלות וכי' פון דער תוכחה איז

(7) ולהעיר מברכות (ה, סע"א. ורש"י): שלש מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל וכולן לא נתנו אלא ע"י יסורין כו'. וראה שם בהסוגיא לפניו.

(8) ראה בארובה לקוש' 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 כה, טט) אלה דברי הברית מה ברית כו' ממדת כו' אף ברית האמור ביסורין יסורין ממקין כו'. וכי"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): אויך ושונאך רמז לשני האומות. ופי' כלבוש 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 ויצה"ר וגלות: גלות ויצה"ר. וכ"ה גירסת הרי"ה 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.

(1) ראה רמב"ן פרשתנו כה, מב. אברבנאל כה, טו ואילך. עקידה פרשתנו שער צח. ועוד.

(2) פרשתנו כה, טו.

(3) שם בתחלתו.

(4) כה, טד ואילך. וכן שם לו ואילך.

(5) לדעת הרמב"ן (פרשתנו שם. בחוקותי כו, טז) שהתוכחה שכפ' בחוקותי מתייחסת לימי חורבן בית ראשון, והתוכחה שבפרשתנו לימי חורבן בית שני, על זמן גלותנו היום ביד הח' הרביעי' (רמב"ן פרשתנו שם), לגלותנו היום שאנו מפורזים מסוף העולם ועד סופו' (ל' הרמב"ן בחוקותי שם בפ"ה הכתוב (פרשתנו שם) והפיצך ה' בכל העמים), עיי' בארובה.

(6) ראה בארובה אברבנאל ועקידה שם. ומפרטים בפרטיות גלות בני' כל משך הזמן.

בבלי מיט'ן ירושלמי, צי דער אויבער-
שטער איז מתחרט אויך אויף גלות¹⁵:

גלות איז ניט א זאך וואס קומט מצד
עצמו, נאָר — אַלס מסובב פון יצה"ר:
אַז מ'לאָזט זיך איינריידן פון יצה"ר און
מ'פאַלט 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 א 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 פאַרבונדן 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 ובא-
ריכות אין תלמוד בבלי¹⁶.

ובפשטות איז דער טעם פון דעם
חילוק — לימוד הגמרא שבבבלי האָט
זיך געצויגן אַ לענגערע צייט נאָר
חתימת תלמוד ירושלמי — דער חיבור
וחתימה פון תלמוד בבלי איז געווען
„אחר שחיבר ר' יוחנן הגמרא ירו-
שלמית בכמו מאה שנה"¹⁷,

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

אין ירושלמי געפינט מען טאָקע, אַז
עס ווערן גערעכנט בלויז „שלשה
דברים", און „גלות" ווערט ניט
דערמאָנט,

אַבער 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 אָדער ניט —

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

וביותר — וויבאַלד אַז „כל מה שברא
הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכ-
בודו"¹⁸, אַזאָ וואָס דער אויבערשטער
האָט באַשאַפן — כולל אויך „כשדים יש-
מעאלים 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 אפּושי
מחלוקת לא מפשינן — אויב ס'איז נאָר
דאָ אַן אפּשריות איינצולערנען (אפילו
בדוחק) אַז דאָס איז ניט קיין פלוגתא¹⁹.
ולפי"ז איז מסתבר בנדו"ד, איינלערנען
אַז ס'איז ניטאָ קיין מחלוקת צווישן דעם

(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 ס"י 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.

יוחנן ג' מפתחות בידו של הקב"ה שלא נמסרו ביד שליח ואלו הן מפתח של גשמים ומפתח של ח' ומפתח של תחיית המתים, און „במערכא 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 נישט קיין באזונדער ענין, נאר א פרט המסובב פון גשמים, ווי די גמרא פירט דאָרט 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.

והתירוצ 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 „מערכא“ איז אבער נישט גע- זאגט געווארן אין א זמן קדום לגבי „אמר ר"י, נאר אדרבא „אמרי אף“ (אין דעם זעלבן זמן נאר) שפעטער²⁸.

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.

אזוי אז תלמוד בבלי איז אין גדר פון „בתראי“ לגבי תלמוד ירושלמי, וואס דאס איז איינער פון די טעמים²¹ פאר- וואס הלכה כבבלי לגבי ירושלמי — ווייל די חכמים פון תלמוד בבלי, זייענ- דיק „בתראי“, האבן געוואוסט 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 קדמאי²²; וכשם ווי מ'געפינט דעם אונטערשייד צווישן לשון המשנה (וואס איז א „דיבור קצר וכולל ענינים רבים“²³) און לשון הגמרא אין א שפעטערדיקן זמן²⁴, 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' תענית²⁶: „א"ר

(21) ר"ף סוף עירובין. ועוד. וראה אנציק' תלמודית ערך הלכה ע' רג ואילך.

(22) ראה ספרי הכללים (יד מלאכי כללי הרמב"ם אות כד ועוד) — ע"פ ב"י לטויד סריא דיה ומ"ש ואף אם תטבול: דבתראה הוא . . . הוה ל"י לפרש. ובכ"מ. וראה בהנמנן 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 תנא בר אחא אמרי בי רב). אמנם מזה שביירושלמי 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 (פ"י המיוחס לרש"י בע"י תענית שם. וכ"ה בהגהות ה"ח לרש"י בש"ס שם.

(28) ראה סנהדרין יו, ב: אמרי במערבא רבי ירמ' וראה תודיה נראין (קדושין מו, רע"א).

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

ה. ועפ"י י"ל אז דאס איז דער פירוש פון „ארבעה מתחרט עליהן הקב"ה שבראם" (אין בבלי) וואו גלות ווערט גערעכנט באזונדער, ווארום 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 נישט דבר המוכרח דורך (הסתת) היצה"ר, נאר ס'איז א בריאה וחדוש בפ"ע³² וואס דער אויבערשטער האט באשאפן אלס נאך אן עונש, און אויף דעם איז די חרטה בפ"ע.

ועפ"י ווערט אויך פארענטפערט וואס דער בבלי איז מקדים (לגירסת הש"ס) גלות פאר יצה"ר³⁴ — 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 נישט (בלויו) אויף דעם גלות בפועל (אלס עונש פאר חטאים נאך דער שליטת היצה"ר, נאר בעיקר) אויף דעם עצם בריאה פון גלות (אלס עונש), כנ"ל³³.

ו. עפ"י קומט אבער לכאורה אויס אז דער הפרש צווישן בבלי און ירו-שלמי איז (נישט 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

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 נישט צו מפרט זיין דעם מסובב (גלות), וואס איז שוין מושלל בדרך ממילא דורך דער חרטה אויף זיין סיבה³⁰.

לכאורה וואלט מען געקענט דאס מבאר זיין דורך באווארענען נאך א שאלה — נישט גלאטקייט עכ"פ: ווי פאסט אריין גלות צווישן די זאכן וואס הקב"ה „מתחרט שבראם"? — גלות איז דאך נישט 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 (ווען דער יצה"ר רעדט זיי איין צו טאן עבירות און זיי זיינען דערנאך נישט חוזר בתשובה), קומט אויס אז די גאנצע מצי-אות פון גלות איז תלוי אין דער הנהגה של בני".

ומשום זה וואלט מען לכאורה גע-דארפט זאגן, אז חרטה אויף דער בריאה פון גלות מיינט נישט — אויף בריאת העונש סתם אויף זייערע חטאים, נאר דאס וואס דער אויבערשטער האט בא-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 ומצות³¹.

פמיד, כא. ושי"ן). במה אתה מבקש שישתעבדו בניך בגיהנם או בגליות.

(32) להעיר ממה שנתבאר (לקריש ח"ח ע' 403 ואילך) במאמר הגמרא (כתובות קי, סע"ב), ובדעת הרמב"ם (הלכות מלכים פ"ה ה"ב), כשם שאסור לצאת מהארץ לחול כר אסור לצאת מבבל לשאר הארצות כר", שהקב"ה בחר בבבל כהמקום לזמן הגלות ע"ד בחירת אי לזמן הגאולה, עייש בארובה.

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

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

(31) להעיר ממרו"ל (שמור"ל פנ"א, ו. ועד"ז בביר

מ'זאגט אז דאס איז א זאך וואס „ברא הקב"ה"³⁶ איז מען מדגיש דעם צד הטוב שכזה.

קומט אויס, אז אין בבלי רעדט זיך נאך וועגן דעם צד השלילי, וועגן דעם היפך הטוב, וואס איז דא 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 גיט (נאך) געזאגט געווארן סתם צו דערציילן דעם אויבערשטנס הנהגה און יחס (וכ"ש — שלילי) צו די נבראים וואס ער האט בא-שאפן, נאך עס איז (נוגע צו וויסן די מציאות פון די נבראים בכדי ארויס-נעמען פון דעם) א הוראה"י 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 גיט קיין אמת'ע מציאות, אז זיי וועלן ס'זיין בטל ווערן, ווייל „מתחרט" — אין זיי איז גיט 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 געצוץ אלקי שבהם) ווי ביי אלע ענינים וואס „ברא הקב"ה"; נאך צוזא-

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

אויך איז נאך אלץ גיט מוסבר דער סדר הענינים שבבבלי: ס'איז דא א טעם, כנ"ל, פארוואס ער איז מקדים גלות פאר יפה"ר — עס איז אבער גיט מובן פארוואס מוז מען שטעלן גלות אלס ערשטן פון אלע ד' דברים³⁷ (און אזוי אויך אין די ראיות פון די פסוקים).

ז. וי"ל הביאור בכל זה:

דער בבלי און דער ירושלמי טיילן זיך פאנאנדער גיט בלויז אין מספר הדברים (אין בבלי ווערן גערעכנט פיר זאכן און אין ירושלמי — דריי), נאך ס'איז דא 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 גיט כפשוטה, ח"ו, אז ער איז משנה דעתו ומתחרט ח"ו אויף א זאך וואס ער האט געטאן³⁸, נאך מיט דעם ווערט ארויס-געבראכט אז עס איז דא אן ענין שלילי בזה; לאידך, איז מובן, אז דערמיט וואס

34) והרי לכה גירסאות בא גלות אחר כשדים וישמעאלים ולפני יפה"ר (בבלי הערה 14).

35) ענין הנחמה וחרטה אצל הקב"ה ע"ד הפשט — ראה לקוטי חטי"ז ע' 27 ואילך. וש"נ.

36) ובפרט ע"פ הגיל (ס"א) שכל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו.
37) דתורה מלשון הוראה (זח"ג נג, ב).

ד.ה. אז 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 ומדרגה (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 לטוב⁴¹, און ע"ד ווי עס שטייט אין ירושלמי⁴² בנוגע צו אאע"ה „ומצאת את לבבו נאמן לפניך“⁴³, אז אברהם אבינו „עשה יצר הרע טוב“⁴⁴. ועד"ז באַ יעדן אידן בנוגע לפועל ולפי שעה: בכל לבבך — בשני יצריך⁴⁵.

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"פּ אז גלות ברענגט אידן צו אַ העכערע מעלה ושלמות (וואָס לולי הגלות וואָלטן זיי ניט גע-קענט דערגרייכן צו אַזאָ גילוי פון כח המס"נ וכו', כמבואר בכ"מ⁴⁶) — איז

מען דערמיט איז מען מוסיף אז זיי אַנט-האַלטן אין זיך אויך אַ צד שלילי,

ואדברא — דער ענין אין זיי איז ניט קיין מציאות אמיתית 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 — „ותחא שברא“.

און דעריבער איז דער ירושלמי משמיט דעם פרט פון גלות, היות אז גלות בפועל איז כולו אַן ענין שלילי און וועט אינגאנצן בטל ווערן לעת"ל: און ער רעכנט נאָר ג' דברים: „בשדים ויש מעאלים ויצה"ר“, ווייל אויך לעת"ל וועלן זיין אוה"ע: זיי וועלן אָבער דאָן זיין אין אַן אופן וואָס ניט נאָר זיי וועלן ניט מזיק זיין אידן ח"ו, נאָר אדרבא, זיי וועלן נתהפך ווערן לטוב, און וועלן נאָר אַרויסהעלפן די אידן, כמ"ש³⁸ „ועמדו זרים ורעו צאנכם“, וכמ"ש³⁹ „אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' לעבדו שכם אחד“,

און אזוי 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'געווען קודם החטא — שמש גדול⁴⁰. — ועוד יותר, בדוגמת היתרון שבא ע"י תשובה.

(41) ראה בהגסמון בהערה 16. ד"ה חייב אדם לברך תרליח פליא (ושם הובא גם מאמר הגמ' שבטוכה — ראה לקמן הערה 48). ובכ"מ.

(42) ברכות פ"ט, ה"ה.

(43) נחמ"ט, ט.

(44) ראה תניא פ'ט"ו"ד. פכ"ז (לד, סע"א ואילך). ובכ"מ.

(45) ואתחננו ו, ה. ברכות נד, א. ספרי ופרשי שם.

(46) ראה בארוכה ספר המאמרים אידיש בתחלתו. ד"ה אין הקביה בא בטרונא תרפ"ה (סה"מ קונטרסים (ח"ג) ע' קיט ואילך). ד"ה אני ישנה תש"ט. ובכ"מ.

(38) ישע"י סא, ה.

(39) צפני' ג, ט. רמב"ם ספ"א מהל' מלכים.

(40) סנהדרין נט, ב.

ניט קיין מציאות אמיתית און וועט אינ-
גאנצן בטל ווערן.⁵⁰

ט. וייל אז אויך דער ביאור איז
פארבונדן מיטן כללות'דיקן חילוק וואס
מ'געפינט בכ"מ צווישן שיטת בבלי און
שיטת הירושלמי:

שוין גערעדט כמה פעמים⁵¹ אז
לשיטת הבבלי רעכנט מען זיך בעיקר
מיט'ן מצב ווי ער איז בהווה, און לשיטת
הירושלמי קוקט מען (בעיקר) אויפן
מצב שבעתיד (און דאס איז מכריע און
גובר אויפן מצב שבהווה).

און דערמיט איז אויך פארבונדן דער
חילוק הנ"ל, צי מ'רעדט בלויז וועגן
„מתחרט עליהן“ וואס ברענגט ארויס
דעם ביטול (פון דעם צד השלילי)
שלהם, אָדער מ'רעדט אויך (ובהדגשה)
וועגן דעם צד הטוב שבהם, דאס וואס
„ברא הקב"ה“, וואס דערפאר וועלן זיי

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

או י"ל (כדי שלא לאפשי במחלוקת, ובפרט
במציאות), דגם לדעת הבבלי יהי אנשי כשדים
וישמעאלים קיימים לעת"ל, אבל לא יהיו קיימים
כחור 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' ציה"ר“ (ראה לקו"ש ח"ה ע' 67, וש"נ):

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

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

דאס אָבער אַ תועלת וואָס קומט אַלס
תוצאה פון גלות, אָבער דער גלות גופא,
די מציאות הגלות וועט אינגאנצן בטל
ווערן לעת"ל עס איז אַ גאולה נצחית
שאין אחרי' גלות.⁴⁷

און מיט דער הקדמת הגלות איז דער
בבלי באַללמד אויף די איבעריקע ג'
דברים⁴⁸, 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 שבהם⁴⁹, דאָס וואָס האָט

47) ראה מכילתא בשלח טו, א. שמור פכ"ג יא
(וביפ"ת שם). תודיה ונאמר פסחים קטז, ב.

48) להעיר מהלשון בדי' חייב אדם לברך שם:
והוא אמת שארז"ל כו' ארבעה הקב"ה מתחרט כו'
(ראה הערה 12) ואחד מהן הוא היציה"ר כו', מאמר
זה צריך פירוש, אבל עכ"פ נראה שנברא כדי לבחון
בו האדם כו', ולאח"כ מבאר „או שאדרכא עיני יהי'
בירור כו' יציה"ר לאחר הבירור“.

49) ומתאים לכללות המשך הסוגיא שלפניו
בבבלי שם, שמתחיל (נב, רע"א) „ומה לעת"ל . . שאין
יציה"ר שולט בהם (כדקאמר קרא יחזקאל לו, כו')
והסירותי את לב האבן — פרש"י שם) . . יציה"ר
שנהרג . . לעת"ל . . ליציה"ר ושחטנו כו"י ומאריך
בהגמרא בפרטיות בהרעה שהיציה"ר גורם להאדם
וכו' עיי"ש בארוכה, משא"כ בירושלמי תענית שם.
[ולעהעיר שבירושלמי שם לפני מאמר זה אי'
שגלילי שאמרו ישראל' בהר הכרמל (מ"א יח, לט)
ה' הוא האלקים ה' הוא האלקים לא ירדה האש כו"י
(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 ויציה"ר“ יתבטלו לגמרי
לעת"ל בדוגמת הגלות (כי אף שבנוגע לכללות
האומות נאמר „או אהפוך אל עמים גו"י כנ"ל,
האומות שכל כולם רע ע"ד עמלק שאחירותי עדי
אובד (כלק כד, כ) ונתבאר בדי' ראשית גוים עמלק
תר"פ. דה זכור תרצ"ד (בסה"מ קונטרסים

(*) אבל מה שנתבאר בלקו"ש חכ"ג (שם ע' 100)
בפ' ענין „וישחטם“ אי"ז ביטול המציאות, עיי"ש.

לעת"ל נתהפך ווערן לטוב:

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': ועד' דוגמא⁵⁵, 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 שכל⁵⁶.

און דעריבער, ווען ס'איז א מצב פון אור — תלמוד ירושלמי, באלייכט דאס און מען זעט בקלות (לפי'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, נאך ווי דער מצב בהווה, דעם ענין השלילי בזה און אין עס 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

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 ווערן אנגערופן „נהרות המכזבין" (און זיי זיינען פסול לקידוש מי חטאת, ווייל זיי זיינען ניט קיין „מים חיים")⁵⁷, וויבאלד אז זיי וועלן זיכער נפסק ווערן בעתיד, נאך שבע שנים, ווערן זיי אויך ברגע הראשון פון זייער קיום ניט גערעכנט אלס א מציאות אמיתית].

קומט אויס, אז דער העדר המציאות שבהם איז זייער מציאות ומצב בהווה (איידער 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 בבלי"⁵⁸, אז אין „בבלי" 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"מ⁵⁹, איז דאס גופא דער טעם וואס איז

(55) ראה מכ' הנדפס לקמן בהוספות (ע' 367) לענין 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.

(52) פרה פי"ח מט.

(53) סנהדרין כד, א.

(54) ראה שערי אורה ד"ה בכ"ה בכסלו פני' ואילך. המשך תרס"ז ד"ה ויתן לך. סה"מ תשי"ח ע' 121 ואילך.

וע"ד ווי דערציילט אין גמרא⁵⁸ וועגן דעם אופן ווי גביהה בן פסיסא האט מיט זיי גערעדט.

און דאס בריינגט אַז נאך 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 אַריינגעשטעלט אין תורה⁶⁰ — עס זאל זיין אַ הוראה פון תורת חיים, הוראה בחיים:

אמר רב אשי א"ל הונא בר נתן זימנא חדא הוה קאימנא קמי' דאיוגדר מלכא (מלך פרס ה', רש"י) והוה מדלי לי המיינאי ותייתיה ניהלי' (זיין גארטל 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 דאַרף זיין בתפארת⁶¹, און זיי קומען פון זיך אַליין העלפן אין דעם און טאָן אין דעם, און עס ווערט מפורסם בכל קצווי תבל

והתורה היא נצחית, און אַלס אַ ליכטיגער וועגווייזער און הוראה⁶² פאַר יעדער אידן, וועלכער איז דאָך שטאַלץ

פון די זאכן וואָס דער אויבערשטער איז „מתחרט“ אויף זיי: גלות איז ניט דער אמת'ער מעמד ומצב וואָס דער אוי-בערשטער וויל, ח"ו, אַז אידן זאלן זיך דאַרט געפינען. און מען זאָגט דאָס אידן ווייל ביי זיי דאַרף זיין „ניט-צופרידנ-קייט“ מיט גלות; גלות איז אַז עונש (מפני חטאינו). ווען 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 וכי"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'זאל אַריינפאלן אין אַ מרה שחורה ח"ו, און מען דאַרף ניט נתפעל ווערן פאַרן גלות, וויסנדיק אַז דאָס איז ניט קיין אמת'ע מציאות, אַז ער וועט סר"ס, בקרוב ממש, בטל ווערן. ובפרט אַז מען האָלט שוין בעיקבתא דמשיחא און עס פאָדערט זיך מ'זאל מער מזוז זיין — אחישנה — פון דעם קץ הגלות דורך מוסיף זיין אין נר מצוה ותורה אור, און דערמיט פאַרטרייבן נאָך שנעלער די פינסטערקייט פון גלות.

זע"ד קען מען דערפון אויך אַרייטלערנען די הוראה ווי אַזוי מען דאַרף זיך פירן מיט אוה"ע (כשדים וישמעאלים): מען דאַרף פאַר זיי ניט נתפעל ווערן, זיי האָבן ניט קיין תוקף ומציאות בנוגע זייער התנגדות צו אידישקייט, און דערפאַר דאַרף מען אויך בזמן הגלות בכל עניני יהדות „ריידן“ צו זיי מיטן תוקף המתאים⁶³,

(58) סנהדרין זא, א.

(59) ישעי' מט, כג.

(60) זבחים יט, רע"א.

(61) ראה רש"י שם.

(62) עפ"י יומתק מה שלא הפשיל הונא עצמו את אבנטו — כי הוא ע"ד מחזיל (סנה' פב, סע"א) שעלמה הלכה ממש בכדי שפחם יבוא ויטול את הראוי לו (תנחומא בלק כ).

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

און דאָס איז מזרז דעם יעוד קץ שם
(השם) לחושך⁶⁴, ביטול הגלות, און עס
קומט „מיד“ די גאולה האמיתית
והשלימה ע”י משיח צדקנו.

(משיחות ש”פ חוקת וש”פ בלק ה’חשמ”א)

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

וביחד מיט דער עבודה פון משנה זיין
און מהפך זיין דעם יצה”ר, ביז צו דער
מדרי’ פון „בכל לבבך בשני יצריך”⁶⁵, אז
שוין איצט בזמן פון „ערב שבת” איז מען
טועם מכל תבשיל ותבשיל⁶⁶ וואָס וועט
זיין לעת”ל.

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

(63) מג”א או”ח סריג סוסק”א. שו”ע אדה”ז שם
סיח (מפעי”ח שו”ח רפ”ג. שעה”כ ענין טבילת ע”ש).

בתור הקדמה צו הבא לקמן:

מובן ופשוט, אז ברוב הענינים ככולם, איז דא כללות הענין און זיין תוכן ונקודה פנימית, און זיינע פרטים ופרטי פרטים, ובמיוחד אין אזא ענין עקרי ווי ח"י אלול,

ולכל לראש — אויך בהתבוננות אין א פרט, קומט דער זכרון עכ"פ פון זיין תוכן ונקודה הפנימית ביז צו אראפבריינגען דאס אין א „בכח“ ובמעשה, וואס המעשה הוא העיקר

אזוי אויך בענין ח"י אלול — וואס לקמן קומט א שקו"ט בתורת הבעש"ט וועלכע איז געזאגט געווארן אין איינעם פון די ח"י אלול'ס,

איז דאס לאחר ווי ישם לנגד עיניו ויתבונן אין דער נקודה הפנימית שבזה, וועלכע דריקט זיך אויס ב„שמו אשר יקראו לו בלה"ק"א — ח"י אלול, ובלשון הרב נשיא דורנו, כ"ק מו"ח אדמו"ר ב:

(א) ח"י אלול איז דער טאג וואס האט געבראכט און ברענגט א לעבן אין אלול. (ב) ח"י אלול גיט א חיות אין דער עבודה פון אנג' לדודי ודודי לי ד.

און מען קען מוסיף זיין בדרך אפשר, אז די עבודה כללית פון אני לדודי (וועלכע בריינגט דעם כללות הענין פון ודודי לי) טיילט זיך אין די פרטים, וועלכע זיינען אויך מרימוז בר"ת פון אלול:

אלול — ר"ת: אנה לידו ושמתי לך ה, ענין ערי מקלט. ובעבודת האדם זהו קו התורה, כי דברי תורה קולטין הן י.

אלול — ר"ת: אני לדודי ודודי לי ז, קו העבודה היא התפלה, ובפרט בימינו אלו שאין לנו אלא עבודה שבלב זו תפלה ט, שתופל י ומחבר את ישראל לאביהם שבשמים.

אלול — ר"ת: איש לרעהו ומתנות לאביונים יא, קו דגמילות חסדים.

ובתור הקדמת ויסוד לכל קוין אלו

אלול — ר"ת: (ומל ה' אלקיך) את לבבך ואת לבב (זרעך) יב — ענין התשובה.

(י) ס"ה ואילך.

(א) שער היחוד והאמונה פ"א.

(ב) לקוטי דיבורים ח"ג ע' 946. ס' השיחות תש"ה ע' 122.

(ג) שה"ש ה. ג. — ר"ת אלול (אבודרהם סדר תפלת ר"ה. פנ"ח שער ר"ה פ"א. שער הפסוקים עה"פ. ועוד).

(ד) וראה לקו"ש ח"ד ע' 1351 ואילך. ח"ט ע' 337 ואילך. ח"יד ע' 347 ואילך. ח"ט ע' 250 ואילך. ועיי"ש שהב' נוסחאות הם בהתאם להב' ענינים שביים זה: יום הולדת הבעש"ט — מייסד תורת החסידות הכללית ויום הולדת דאדמו"ר — מייסד תורת חסידות חב"ד.

(ה) פרי עץ חיים שם. שער הפסוקים שמות כא, יג. ראה ג"כ לקו"ש ח"ב ע' 623.

(ו) מכות י, א.

(ז) ראה לעיל הערה ג.

(ח) ראה ספר המצות להרמב"ם מ"ע ה. ובכ"מ.

(ט) תענית ב, א.

(י) ראה רש"י בראשית ל, ח, ובאור התורה שם.

(יא) בס' ערוגת הבושם בשם ס' אמריכל.

(יב) בעל הטורים דברים ל, ו.