

ספרי' — אוצר החסידים — ליובאוויטש

היכל
תשיעי

קובץ
שלשלת האור

שער
שלישי

לקוטי שיחות

בתרגום חפשי ללשון הקודש

על פרשיות השבוע, חגים ומועדים

מכבוד קדושת

אדמו"ר מנחם מענדל

זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

שניאורסאהן

מליובאוויטש

תבא

(חלק כד שיחה ב)



יוצא לאור על ידי מערכת

„אוצר החסידים“

ברוקלין, נ.י.

770 איסטערן פארקוויי

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים וארבע לבריאה

מחזור הראשון של לימוד הלקוטי שיחות
שבוע פרשת תבא, יבחי אלול, ה'תשפ"ד (א)



LIKKUTEI SICHOT
TARGUM L'LOSHON HAKODESH

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

תבא ב

הגלות וכו' שבתוכחה אינן⁷, ח"ו, לשם נקמה בישראל או להענישם סתם, אלא לטובתם⁸. ובלשון רש"י⁹: "והקללות והיסורין מקיימין אתכם ומציבים אתכם לפניו"¹⁰.

וצריך להבין: איתא בגמרא¹¹ "ארבעה מתחרט עליהן הקדוש ברוך הוא שבראם¹² ואלו הן גלות כשדים וישמעאלים¹³ ויצר הרע"¹⁴. ומזה

(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 לפני"ז.

(8) ראה בארוכה 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, טט) 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 ויצה"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.

א. במפרשי התורה¹ מבואר, שעניני היפך הברכה אשר בפסוקי ה"תוכחה" בפרשתנו אינם רק תוכחות ואזהרות על מה שיארע "אם לא תשמעו בקול ה' אלקיכם גו"², אלא הם עניני נבואה שאכן נתקיימו אחר כך. ובלשון האברבנאל³: "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".

פסוקי פרשת התוכחה עוסקים בכללותם בעונש הגלות – "והפיצך ה' בכל העמים גו"⁴, והמפרשים ביארו בפרטיות כיצד כל עניני היפך הברכה הללו אכן נתקיימו לאחר חורבן בית שני (בגלות הרביעי)⁵ או גם לאחר חורבן בית ראשון (בגלות בבל וכו')⁶.

ומובן, שהכוונה והתכלית ביסורי

(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 ראשון, 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" (לי' הרמב"ן בחוקותי שם בפ' הכתוב (פרשתנו שם) והפיצך ה' בכל העמים), עיי"ש בארוכה.

(6) ראה בארוכה אברבנאל ועקידה שם.

ומפרטים בפרטיות גלות בני" כל משך הזמן.

משמע שהגלות אינה טובתם של ישראל, שהרי אילו היתה הגלות מביאה להם תועלת טובה, שלא היתה באה לולא הגלות, מה מקום יש "להתחרט" על זה?

והנה, בירושלמי¹⁵ אכן מצינו שנמנו רק "שלשה דברים", ואילו "גלות" אינה בכלל.

אבל דוחק גדול לומר שהטעם שלא הזכיר הירושלמי "גלות" הוא משום קושיא הנ"ל, ויש כאן מחלוקת בבלי וירושלמי אם ענין הגלות יש בו תועלת טובה או לאו –

כי השאלה הנ"ל אינה רק בנוגע לגלות, אלא גם בנוגע לשלשת הפרטים האחרים, "כשדים ישמעאלים ויצר הרע".

וביותר קשה הדבר, כי מאחר ש"כ"ל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו"¹⁶, הרי כל הבריאה כולה – ובכלל זה גם "כשדים ישמעאלים ויצר הרע" – נבראה לשם תכלית טובה, שהרי היא "לכבודו", ואם כן, איך יתכן לומר – אפילו בנוגע לשלשה ענינים אלו (שביירושלמי) – שהקב"ה מתחרט עליהם (ובלשון הירושלמי "תהא שבראן")?

ב. וי"ל, ובהקדים הכלל "אפושי מחלוקת לא מפשינן" – כל זמן שיש אפשרות לפרש (אפילו בדוחק) שאין זו פלוגתא¹⁷. ולפי זה מסתבר לפרש

בנידון דידן שאין כאן מחלוקת בבלי וירושלמי אם הקב"ה מתחרט גם על הגלות¹⁸:

הגלות אינה דבר הבא מצד עצמו, אלא היא מסובב מהיצר הרע: כאשר ישראל נמשכים אחר פיתויי היצר הרע ונכשלים בחטאים – באה עליהם הגלות, "מפני חטאינו גלינו".

ועפ"ז, אף לדעת הירושלמי, כיון שהקב"ה "תהא" על בריאת היצר הרע – נכלל בזה גם ענין הגלות, שהוא תוצאה מהיצר הרע.

וכיון שדרך הירושלמי היא שהענינים מתבארים בו באופן כללי יותר מהבבלי, הנה גם בנידון דידן המסובב (גלות) לא נתפרש בפני עצמו, ולא נזכרה אלא הסיבה (יצר הרע).

משא"כ בבבלי, שדרכו לבאר בפרטיות, נמנו היצר הרע בפני עצמו והגלות בפני עצמה.

והדבר נובע מן החילוק הכללי בדרך הלימוד בין תלמוד בבלי לתלמוד ירושלמי:

כמה וכמה ענינים שהובאו בתלמוד ירושלמי בקיצור ובכללות נתבארו בתלמוד בבלי בפרטיות יותר ובאריכות¹⁹.

ובפשטות הטעם לחילוק זה הוא כי לימוד הגמרא בבבל נמשך זמן רב לאחר חתימת התלמוד הירושלמי – חיבור וחתימת תלמוד בבלי היו "אחר

(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'.

ג. אמנם, על עצם הכלל האמור אפשר להקשות:

איתא בגמרא במסכת תענית²⁶:
 „אמר ר' יוחנן ג' מפתחות בידו של הקב"ה שלא נמסרו ליד שליח ואלו הן מפתח של גשמים ומפתח של חיה ומפתח של תחיית המתים . . במערבא אמרי אף מפתח של פרנסה”.

הרי שבמערבא, בארץ ישראל – אדרבה – פירטו והוסיפו ענין רביעי (פרנסה), בעת שבבבלי נאמרו הדברים בכללות ובקיצור – וזאת משום שפרנסה אינה ענין בפני עצמו אלא פרט המסובב מן הגשמים, כהמשך דברי הגמרא „ור' יוחנן מאי טעמא לא קחשיב להא, אמר לך גשמים היינו פרנסה”, היינו שפרנסה היא תוצאה מהגשמים, „שזרעים ופירות גדלים מהם לפרנסת העולם”²⁷.

והתירוץ פשוט: יסוד הכלל הנ"ל (ס"ב) בנוגע לתלמוד בבלי ותלמוד ירושלמי הוא שהבבלי הוא „בתראי” (בזמן) ביחס לירושלמי; אך דעת „מערבא” הנ"ל (במסכת תענית) לא נאמרה בזמן קדום יותר מאשר „אמר ר' יוחנן”, כי אם אדרבה – „אמרי אף”, היינו (באותו הזמן, אבל) לאחוריו²⁸.

ולהעיר – מרא דשמעתתא בבבלי „ג' מפתחות כו” הוא ר' יוחנן, אשר „חיבר הגמרא ירושלמית”, ולפי זה

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, רע"א).

שחיבר ר' יוחנן הגמרא ירושלמית בכמו מאה שנה²⁰, כך שתלמוד בבלי הוא בגדר „בתראי” ביחס לתלמוד ירושלמי,

– וזהו אחד הטעמים²¹ לכך שהלכה כבבלי לגבי הירושלמי, כי חכמי תלמוד בבלי, להיותם „בתראי”, ידעו את דברי הירושלמי (שחתימתו קדמה להם, כנ"ל), וממילא הכלל בזה הוא „הלכה כבתראי” –

והרי החילוק בין קדמאי לבתראי הוא גם בכך שבתראי מפרטים ומפרשים דבריהם יותר מקדמאי²²; וכשם שמצינו שיש הפרש בין לשון המשנה (שהיא „דיבור קצר וכולל ענינים רבים”²³) ללשון הגמרא שנכתבה בתקופה מאוחרת יותר²⁴, על-דרך-זה יש חילוק בגמרא גופא בין תלמוד ירושלמי (שקדם בזמן) לתלמוד בבלי (שזמנו מאוחר יותר), ומהאי טעמא נזכרו בירושלמי רק שלשה דברים (– בכללות) ואילו בבבלי נמנו ארבעה דברים (– בפרטיות)²⁵.

(20) ל' הרמב"ם בהקדמתו לספר היד.

(21) ר"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 לטויו"ד 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

חטאי בני ישראל, אלא זה שהקב"ה ברא (דבר חדש) לשם עונש – את הגלות, שכן „הרבה דרכים למקום” להעניש על חטאים ועוונות, וכמו שמצינו בתוכחה גופא כמה עונשים ויסורים ר"ל הבאים על העדר קיום התורה והמצוות³¹.

ה. ועפ"ז י"ל שזהו פירוש המימרא „ארבעה מתחרט עליהן הקב"ה שבראם” (שבבבלי), שבה נמנתה הגלות בפני עצמה, כי אע"פ שהגלות היא מסובב מהיצר הרע (שהרי היא באה כעונש על חטאים שסיבתם היא היצר הרע), מכל מקום הגלות אינה דבר המוכרח לבוא מצד (הסתת) היצר הרע, אלא היא בריאה וחידוש בפני עצמם³² שברא הקב"ה בתור עונש נוסף, ועל כך יש חרטה בפני עצמה.

ועפ"ז מיושב גם מה שבבבלי הוקדמה (לגירסת הש"ס) גלות ליצר הרע¹⁴, אע"פ שבפועל הגלות באה לאחר שהיצר הרע פועל פעולתו – להדגיש שחרטת הקב"ה על הגלות אין פירושה (רק) חרטה על הגלות בפועל (כעונש על חטאים שבאו לאחר שליטת היצר הרע), אלא (בעיקר) חרטה על

הדברים כסדרם: המימרא דר' יוחנן היא (על-דרך תלמוד ירושלמי –) „קדמאי” (קיצור וכלל), ולאחר מכן „במערבא אמרי אף” – „בתראי” לגבי ר' יוחנן, ולכן המימרא באה בפרטיות יותר וכו'²⁹.

ד. אבל צריך להבין בעצם הענין בנידון דידן:

מאחר שיש חרטה ושלייה ביחס לעיקר והסיבה (יצר הרע) – אין לכאורה מקום לפרט את המסובב (גלות), להיותו מושלל כבר בדרך ממילא מצד החרטה על סיבתו³⁰.

ולכאורה היה אפשר לבאר זאת בהקדים יישוב לשאלה (או על-כל-פנים לחוסר בהירות) נוספת: מה מקום למנות „גלות” בין הדברים שהקב"ה „מתחרט שבראם”? הלא הגלות אינה בריאה שברא הקב"ה כמציאות לעצמה, כיצר הרע וכשאר הדברים, אלא כל מציאותה היא בהתאם להנהגת האדם וכתוצאה ממנה (כאשר היצר הרע מסיתו לעשות עבירה ולאחר מכן אינו חוזר בתשובה), ונמצא שכל מציאות הגלות תלויה בהנהגתם של בני ישראל.

ומשום זה היה צריך לומר, לכאורה, שבריאת הגלות שעליה יש חרטה – אין פירושה בריאת עונש סתם על

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 ח"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, עיי"ש בארוכה.

29) דברי הגמרא הנ"ל נתבארו בארוכה בלקו"ש חל"ט ע' 37 ואילך.

30) ראה חדושי אגדות מהרש"א סוכה שם, דמפרש הראי" 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 גלות”.

שבראם); ואילו בירושלמי הודגשו שני ענינים: (א) „בראם הקב"ה" (ב) ו„תהא שבראן“.

וזהו חילוק גם בתוכן: מובן ופשוט שחרטה למעלה אינה כפשוטה ח"ו, שהקב"ה משנה דעתו ומתחרט ח"ו על דבר שעשה³⁵, אלא הדבר בא לבטא שיש ענין שלילי בזה; ומאידך, מובן שבמה שאמרו שזהו דבר ש„ברא הקב"ה"³⁶ הודגש הצד הטוב שבזה.

ונמצא, שדברי הבבלי עוסקים רק בצד השלילי, היפך הטוב שישנו בארבעה ענינים אלו, ואילו בירושלמי הודגש ביחד עם זה גם הצד הטוב שבהם.

והנה, ענין זה נאמר בתורה, ובודאי (ככל ענין האמור בתורה, בין תורה שבכתב ובין תורה שבעל-פה) לא נאמר הדבר (רק) על-מנת להודיע סתם את ההנהגה והיחס (וכל-שכן היחס השלילי) של הקב"ה לנבראים שנבראו על-ידו, אלא ידיעת דבר זה על מציאותם של נבראים אלו נוגעת לנו) כדי ללמוד מכך הוראה³⁷ בעבודת האדם לקונו.

וזהו תוכן ההבדל בין שתי הגרסאות במימרא זו, אם נאמר רק „ארבעה מתחרט עליהן הקב"ה שבראם" או שנוספה ההקדמה „שלשה ברא הקב"ה“:

כאשר נאמר „מתחרט עליהן" ותו לא — יש כאן הדגשה שארבעה דברים

עצם בריאת הגלות (כתור עונש), כנ"ל³³.

1. אולם עפ"ז נמצא לכאורה שהפרש בין הבבלי לירושלמי הוא (לא רק באופן הלימוד — לימוד בכללות או בפרטות, אלא) ענין של פלוגתא: לדעת הירושלמי חרטה היא רק על הגלות בפועל — שהיא הנכללת בחרטה („תהא“) על היצר הרע, אך לא על עצם בריאת הגלות (שהרי בירושלמי לא נזכרה הגלות), משא"כ לדעת הבבלי, וכנ"ל.

וגם סדר הענינים שבבבלי עדיין אינו מבואר: אמנם, כנ"ל, יש טעם לכך שהגלות הוקדמה ליצר הרע, אבל אינו מובן מהו ההכרח להקדים את הגלות לכל ארבעת הדברים³⁴ (וכן בסדר הראיות מן הכתובים).

2. וי"ל הביאור בכל זה:

הבבלי והירושלמי חלוקים לא רק במספר הדברים (שבבבלי נמנו ארבעה דברים, ובירושלמי — שלשה), אלא יש חילוק ביניהם גם בלשון, וממילא גם בענין ובתוכן:

לשון הבבלי היא „ארבעה מתחרט עליהן הקב"ה שבראם כו“, ואילו לשון הירושלמי היא „שלשה ברא הקב"ה ותהא שבראן“.

כלומר, בבבלי נכתבו הדברים כענין תתא — שהקב"ה „מתחרט“ (על

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

(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).

אלו אינם מציאות אמיתית וסוף־סוף יתבטלו, שהרי „מתחרט הקב"ה", היינו שאין רצונו הפנימי בהם.

אך כאשר כהקדמה לענין זה נאמר „ברא הקב"ה", הדבר מדגיש שיש בהם גדר של בריאת ה', היינו – רצון ה', וממילא יש בהם ענין של נצחיות (מצד הניצוץ האלקי שבהם) כבכל הענינים ש„ברא הקב"ה"; אלא שביחד עם זה באה ההוספה שיש בהם גם צד שלילי, ואדרבה – דוקא ענין זה שבהם אינו מציאות אמיתית ועתיד להתבטל.

ח. עפ"ז יובן טעם השינוי בין הבבלי לירושלמי:

בירושלמי הנידון הוא דברים שיש בהם נצחיות, לפי ש„ברא הקב"ה" אותם, ולכן יהיה להם קיום גם לעתיד לבא, ורק שהצד הלא־טוב שבהם, הענין השלילי, יתבטל – „ותהא שבראן".

ולפיכך הושמט בירושלמי הפרט „גלות", שהרי הגלות בפועל היא כולה ענין שלילי ותתבטל לגמרי לעתיד לבא; ולא נמנו שם אלא שלשת הדברים „כשדים וישמעאלים ויצר הרע", לפי שגם לעתיד לבא יהיו אומות העולם קיימים, אלא שמציאותם אז תהיה באופן כזה, שלא זו בלבד שלא יזיקו לבני ישראל ח"ו, אלא אדרבה, יתהפכו לטוב ויסייעו לבני ישראל, כמו שכתוב³⁸ „ועמדו זרים ורעו צאנכם", וכמו שכתוב³⁹ „אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד".

וכן הוא גם בנוגע ליצר הרע, שלעתיד לבא יתבטל ענין הרע שבו, אבל כחו וחיותו יתהפכו לטוב ויהיו קיימים לעתיד לבא.

ועל־דרך המציאות שהיתה קודם החטא – „שמש גדול"⁴⁰ – ועוד יותר, בדוגמת היתרון שבא על־ידי תשובה.

כלומר, בריאתו אינה (רק) לשם התועלת והמעלה שבו בכך שעל־ידי (ההתגברות על) מציאותו מתעלה יותר האדם במעלתו ומדריגתו (שהרי כעין זה הוא גם בנוגע למציאות הגלות), אלא לשם קיומו של היצר הרע עצמו לעתיד לבא, מאחר שיתהפך לטוב⁴¹. ועל־דרך המבואר בירושלמי⁴² בנוגע לאברהם אבינו ע"ה ש„עשה יצר הרע טוב, דכתיב⁴³ ומצאת את לבבו נאמן לפניך"⁴⁴, ועל־דרך־זה מצינו בכל איש ישראל בנוגע לפועל ולפי שעה: „בכל לבבך – בשני יצריך"⁴⁵.

משא"כ בבבלי הודגש הענין השלילי שבהם – „מתחרט עליהן" – שעתיד סוף־סוף להתבטל, היינו שדברי הבבלי מתייחסים לצד הלא־טוב שבהם, שמציאותו תתבטל;

ולכן בבבלי נוסף גם הפרט הרביעי, „גלות", ומהאי טעמא גופא הוא נמנה שם בראשונה – שכן ענין השלילה

(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) נחמי"ט, ח.

(44) ראה תניא פ"ט־יו"ד. פכ"ז (לד, סע"א

ואילך). ובכ"מ.

(45) ואתחנן ו, ה. ברכות נד, א. ספרי ופרש"י

שם.

(38) ישע"י סא, ה.

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

— החלק שאין מציאותו אמיתית והוא עתיד להתבטל לגמרי⁵⁰.

ט. וי"ל שגם ביאור זה מיוסד על

[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 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.

והביטול שבגלות הוא באופן מוחלט יותר מאשר בשאר הפרטים: אע"פ שהגלות מרוממת את בני ישראל למעלה ושלמות נעלות יותר (כי לולא הגלות לא היו יכולים להגיע לגילוי כזה של כח המסירת-נפש וכו', כמבואר בכמה מקומות⁴⁶) — הרי זוהי תועלת הבאה כתוצאה מהגלות, ואילו הגלות גופא, מציאות הגלות, תתבטל לגמרי לעתיד לבא, ותהיה אז גאולה נצחית שאין אחריה גלות⁴⁷.

והקדמת הגלות בבבלי באה ללמד על שאר שלשת הדברים⁴⁸, שהנידון כאן אינו ענין הטוב שבהם, אשר "הקב"ה בראם" (ומצד זה יש בהם ענין של נצחיות), אלא החלק השלילי שבהם⁴⁹.

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

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"כ מבאר, או שאדרבא עי"ז יהי בירור כו' יצה"ר לאחר הבירור.

49) ומתאים לכללות המשך הסוגיא שלפנ"ז בבבלי שם, שמתחיל (גב, רע"א) "ומה 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 ושחטו כו" * ומאריך בהגמרא בפרטיות בהרעה שהיצה"ר גורם להאדם וכו' עי"ש בארוכה, משא"כ בירושלמי תענית שם.

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

החילוק הכללי שמצינו בכמה מקומות בין שיטת הבבלי לשיטת הירושלמי:

נתבאר כבר כמה פעמים⁵¹ ששיטת הבבלי היא להתייחס בעיקר למצב בהווה, ושיטת הירושלמי היא להביט (בעיקר) על המצב בעתיד (והדבר מכריע וגובר על המצב שבהווה).

ומכך גם נובע החילוק הנ"ל, אם תוכן המימרא הוא רק „מתחרט עליהן“, המבטא את הביטול (של הצד השלילי) שלהם, או שמדובר גם (ובהדגשה) בצד הטוב שבהם, זה ש„ברא הקב"ה“, ועל כן יתהפכו לעתיד לבא לטוב:

כל ענין העתיד להתבטל אינו מציאות אמיתית גם בשעת קיומו בהווה [ומטעם זה מצינו שנהרות הפוסקים אחת לשבע שנים נקראים „נהרות המכזבין“ (ופסולים לקידוש מי חטאת, כיון שאינם „מים חיים“)⁵², כי מאחר שהם עתידים בודאי להפסק לאחר שבע שנים, הנה אף ברגע הראשון של קיומם אין הם נחשבים למציאות אמיתית].

ונמצא, שהעדר המציאות שבהם הוא מציאותם ומצבם בהווה (אף בטרם מתבטלים), משא"כ הצד הטוב, היתהפכותם בעתיד לטוב, הוא חידוש – היפך טבע מציאותם בזמן הזה – שיתחדש רק לעתיד לבא, והרי זה מצב שבעתיד.

ולכן בבבלי הודגש הצד השלילי שבארבעת הדברים, כי הבבלי אזיל לשיטתו שיש להתייחס להווה.

יוד. כל הנ"ל עולה בקנה אחד עם החילוק הכללי שבין הבבלי לירושלמי:

אודות תלמוד בבלי נאמר: „במחשכים הושבני . . . זה תלמודה של בבלי“⁵³, היינו שיש ב„בבלי“ מצב של העלם והסתר, שבו צריך לברר את האור מן החושך; ואילו הירושלמי הוא בחינת אור [וכמבואר בכמה מקומות]⁵⁴, זה גופא הוא הטעם שבירושלמי הענינים באים בקיצור ובכללות, בלי ריבוי פלפולים ושקלא-וטריא, ובתלמוד בבלי הם מתבארים בפרטיות ובאריכות השקלא-וטריא, בקושיות וכו'. ודוגמא לדבר⁵⁵: כאשר אדם נמצא במקום מואר, הוא מבחין לאלתר היכן נמצא החפץ שהוא מבקש, משא"כ כאשר הוא נמצא בחושך, עליו למשש ולחפש וכו', ורק לאחר אריכות זמן ימצא את מבוקשו – והוא הדבר בחיפוש אחר בירור סברא או דין וכו' על-ידי השכל]⁵⁶.

ולכן, כאשר יש מצב של אור – תלמוד ירושלמי – הרי הדברים מוארים וניתן למצוא בקלות (לפי ערך) את הפנימיות והאמת שבכל דבר, והיינו את אופן מציאותו כפי שהיא (לעתיד לבא) לנצח, כאשר יתהפך לטוב ויתגלה בו מה ש„ברא הקב"ה“;

(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) 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.

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

(52) פרה פ"ח מ"ט.

גם הוראה על אופן ההנהגה הנדרש ביחס לאומות העולם („כשדים וישמעאלים“): אין להתפעל מהם, שהרי אין להם תוקף ומציאות בכל הנוגע להתנגדותם ליהדות, ועל כן, גם בזמן הגלות ה„דיבור“ עמהם בכל עניני היהדות צריך להיות בתוקף המתאים⁵⁷, ועל־דרך המסופר בגמרא⁵⁸ אודות אופן דיבורו של גביהה בן פסיסא עמהם.

והנהגה זו מביאה לכך שכבר בזמן הגלות תהיה הנהגת אומות העולם באופן של „והיו מלכים אומניך ושרותיהם מניקותיך“⁵⁹, וכפי שארע כבר בפועל כמה פעמים, ועד ל„מעשה רב“ בפועל שקבעו הקב”ה כחלק מן התורה⁶⁰ – על־מנת שיהיה הוראה של „תורת חיים“ – הוראה בחיים:

„אמר רב אשי אמר לי הונא בר נתן זימנא חדא הוה קאימנא קמיה דאיזגדר מלכא (מלך פרס היה, רש”י) והוה מדלי לי המיינאי ותייתייה ניהליה (אבנטו היה גבוה חגור מלמעלה) (יתר על המדה) . . והפשילו (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 קמיה דאמימר אמר ליה אקיים בך והיו מלכים אומניך“ – ומכאן, שכאשר יהודי מתנהג כך שהכל רואים שהוא

אולם כאשר בשכל האדם שורר מצב של „במחשכים“, יש צורך באופן הלימוד של תלמוד בבלי, שכן אין הוא רואה את פנימיות הענינים – מה שיתגלה לאחר זמן, אלא רק את המצב בהווה, את הענין השלילי שבדבר; ועליו להתייגע בענין זה (שהוא דבר חשוב, היפך הטוב, היינו מציאות שאינה אמיתית) עד שיגיע למסקנא שאין הוא מציאות אמיתית וכו’.

יא. ההוראה הנלמדת מכל הנ”ל:

לכל לראש יש לדעת ולזכור תמיד שענין הגלות הוא מן הדברים שהקב”ה „מתחרט עליהן“ – הגלות אינה מעמד ומצב שהקב”ה רוצה, ח”ו, שבני ישראל ימצאו בו; והדברים נאמרו ונמסרו לכל אחד מישראל, כיון שגם אצלו צריכה להיות „מורת רוח“ מהגלות; הגלות הרי היא עונש (מפני חטאינו). אם יהודי מרגיש אחרת, ר”ל, ואומר שזהו מצב ההולם את בני ישראל, הרי דבריו הם היפך רצון ה’ – שהרי הקב”ה מתחרט על הגלות, וה„חרטה“ היא בכל יום, אפילו בתשעה באב וכיוצא בזה. ומובן עד כמה גדולה החשיכה של הנמצא בגלות בתוך גלות.

אך מאידך, אסור שידיעה זו תהיה באופן שיפיל את האדם במרה שחורה ח”ו. אין להתפעל מהגלות, שהרי ידוע שאין היא מציאות אמיתית, וסוף־סוף בקרוב ממש היא תתבטל. ובפרט בעמדנו כבר בעקבתא דמשיחא, כאשר הדרישה היא לזרז עוד יותר – „אחישנה“ – את קץ הגלות, על־ידי הוספה ב„נר מצוה ותורה אור“, המקרבת יותר את סילוק חשכת הגלות. ועל־דרך־זה יש ללמוד מכאן

(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.

נמנה על ממלכת כהנים וגוי קדוש, אומרים כל מלכי הארץ שעליו לנהוג בתפארת⁶¹, והם באים מעצמם לסייע ולעשות מעשה לשם כך, והדבר מתפרסם בכל קצווי תבל,

וזאת ביחד עם העבודה לשנות ולהפוך את היצר הרע, עד למזריגת „בכל לבבך בשני יצריך“⁴⁵, ואזי כבר עתה – בזמן „ערב שבת“ – טועם הוא מכל תבשיל ותבשיל⁶³ שיהיה לעתיד לבא.

והתורה היא נצחית, בהיותה מורה דרך מאיר והוראה⁶² לכל אדם מישראל המחזיק בגאון ב„תורה .. מורשה קהלת יעקב“, ופשיטא שאינו מכופף ראשו בפני ענינים המנוגדים ליהדות („גוי'שקייט“) או בפני הגויים,

(משיחות ש"פ חוקת וש"פ בלק תשמ"א)

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).

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

61) ראה רש"י שם.

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

