# ויגש ב

א. עס איז ידוע אז די הפטורות זיינען יעדערע „מענינה של פרשה"[1]. די שייכות פון הפטורת פרשתנו צו דער סדרה איז בפשטות:

דער תוכן (התחלתו) פון פרשת ויגש איז — כשמה — די הגשה פון יהודה ליוסף. וואס דאס איז ניט נאר א „הגשה" אלס יחידים בפ"ע (יהודה און יוסף), נאר ווי ס'איז מבואר אין זהר[2], אז אויף הגשת יהודה ליוסף שטייט[3] „כי הנה המלכים נועדו דא יהודה ויוסף בגין דתרווייהו מלכים" (און דער תוכן פון דער הגשה — „תקרובתא (קירוב) דעלמא בעלמא לאתאחדא דא בדא למהוי כלא חד . . ואתאחידו דא בדא"[4]):

און דאס איז אויך דער תוכן פון דער הפטורה[5] — ווי אזוי לעתיד לבא וועט זיין דער איחוד פון מלכות יהודה און מלכות יוסף: „קח לך עץ אחד וכתוב עליו ליהודה גו' עץ אחד וכתוב עליו ליוסף גו' וקרב אותם גו' והיו לאחדים בידך . . כה אמר אדנ"י גו' ועשיתי אותם לגוי אחד גו' ומלך אחד יהי' לכולם גו' ולא יהיו עוד לשני גוים ולא יחצו עוד לשתי ממלכות עוד".

מען דארף אבער תוספת ביאור, ווי אזוי זאגט מען אז זיי ווערן „לאחדים" („ועשיתים לעץ אחד והיו אחד בידי"[6])

— וואס אין נמשל איז דאס אז זיי ווערן זיין „לגוי אחד . . ומלך אחד יהי' לכולם":

וויבאלד אז דער „מלך אחד" וועט זיין פון שבט יהודה און — לעולם דוקא [ווי ער איז ממשיך[7] „ועבדי דוד מלך עליהם ורועה אחד יהי' לכולם . . ודוד עבדי נשיא להם לעולם"] — איז דאך דאס לכאורה ניט קיין שלימות'דיקע אחדות, וואס מלכות יוסף (אפרים) וואס איז געווען ביז דעמאלט מלכות פאר זיך וועט בטל ווערן און — לעולם — איז פאראן דעמאלט בלויז דער איין עץ של יהודה[8]?

לכאורה וואלט מען געקענט זאגן אז אויך לעת"ל וועט זיין צוויי דרגות ובחי' נות אין מלוכה, ע"ד ווי די גמרא[9] זאגט לגבי דוד'ן און משיח'ן — „כגון קיסר ופלגי קיסר". ועד"ז וועט זיין בנוגע למלכות יהודה ומלכות יוסף[10].

אבער נוסף לזה, אז אויך דעמאלט איז דאס ניט קיין אחדות בשלימותה (וואס יהודה איז לעולם העכער און אפגע־ טיילט פון יוסף), קען מען אזוי ניט זאגן בנוגע למלכות יוסף — די מלכות פון עשרת השבטים, וואס ס'איז מפורש

1) טושו"ע או"ח ר"ס רפד. שו"ע אדה"ז שם וסרפ"ג. טאו"ח סתכ"ח. רמ"א שם ס"ח.

2) פרשתנו רו, א (וראה גם שם סע"א). וראה גם ב"ר פצ"ג, ב.

3) תהלים מח, ה.

4) זהר שם (ע"א).

5) יחזקאל לז, טו ואילך.

6) שם, יט. וראה רד"ק שם.

7) שם, כד־כה.

8) ובזמן משיח בן יוסף יהי' רק עץ אחד דיוסף — כבמפרשים עה"פ ובמדרז"ל — וראה לקמן הערה 13.

9) סנהדרין צח, סע"ב.

10) להעיר אשר דוד ומשיח (דלעיל בפנים) — שניהם מיהודה, אבל בראב"ד ספ"א דהל' מלכים מפרש, דבאופן כזה הי' אפשר להיות ע"פ תורה מלך מ(שאר) ישראל לעולם (אבל — דן בהלכה שבדבר ובזמה"ז, ולא בנוגע לפועל בימוה"מ). וראה צפע"נ עה"ת ויחי מט, ט.

בכ״מ, אז לעת״ל וועט מלכות זיין בלויז פון מלך המשיח, וכמובן פון לשון ההפ־ טורה גופא: „ומלך אחד יהי׳ לכולם . . ורועה אחד יהי׳ לכולם״.

[און דאס וואס עס שטייט במדרשי רז״ל[11] אז עס וועט זיין משיח בן יוסף[12], איז דאס ניט אין דעם זעלבן זמן צוזא־ מען מיט משיח בן דוד[13], נאר אין א פריערדיקן זמן — איידער עס וועלט בפועל מלכות דמשיח בן דוד].

ב. וועט מען דאס פארשטיין בהקדם, וואס איידער דער זהר איז מסביר (כנ״ל) ווי דער תוכן פון הגשת יהודה ליוסף איז „תקרבותא דעלמא בעלמא . . למהוי כלא חד״, ווערט דאָרט[14] דערציילט א סיפור, וז״ל:

רבי יצחק ורבי יהודה הוו יתבי ליליא חד ולעאן באורייתא, אמר ר׳ יצחק לרבי יהודה הא תנינן דכד ברא קב״ה עלמא עבד עלמא תתאה כגוונא דעלמא עילאה וכלא דא לקבל דא ואיהו יקרי׳ לעילא ותתא, אמר רבי יהודה הכי הוה ודאי וברא אדם על כלא ה״ד[15] אנכי עשיתי ארץ ואדם עלי׳ בראתי . . דאיהו קיומא דעלמא למהוי כלא בשלימו חד.

דער טאָטע אין זיינע הערות אויף זהר[16] איז מבאר (כדרכו — אין אותיות פון קבלה) די שייכות פון די מימרות צו די בעלי המאמר — אז מצד בחינת ר׳ יצחק, גבורה[17], איז „עלמא תתאה (בלויז) כגוונא דעלמא עילאה״ (ס׳איז דא א דמיון ביניהם, אבער זיי בלייבן צוויי באזונדערע וועלטן), און בחינת ר׳ יהודה — חסד[17] — טוט אויף, אז די שייכות פון „עלמא תתאה״ און „עלמא עילאה״ זאל זיין (ניט נאר אין דעם וואס זיי זיינען „כגוונא״ ומתאימים זל״ז, נאר) אין אן אופן פון „למהוי כלא בשלימו חד״, אן אחדות בשלימות צווישן זיי.

דער טאָטע איז אבער ניט מבאר די שייכות פון דעם ענין צום תוכן הסדרה — פאַרלאָזנדיק זיך (ווי געוויעדט כמה פעמים) אז אויף די ענינים הפשוטים וועט מען זיך אליין כאפן[18].

ועד״ז בענינו: די שייכות פון סיפור האמור צום תוכן הסדרה איז מובן פון פשטות המשך הענין אין זהר דאָרט: נאך דעם סיפור[19] איז דער זהר מסביר (כנ״ל) ווי דער תוכן פון הגשת יהודה ליוסף איז — דער קירוב פון „עלמא בעלמא[20] . . למהוי כולא חד״ (ע״ד ווי ר׳ יהודה זאגט אז עלמא תתאה און עלמא עילאה[21] ווערן „כלא בשלימו חד״).

---

11) סוכה נב, א־ב. זח״א בהשמטות רסג, א. ח״ג רנב, א. ובכ״מ — ראה תו״ש ויחי מט אות של. שערי זהר לסוכה שם, א ובהנסמן שם.

12) וכבר העירו ושקו״ט באחרונים שברמב״ם לא הוזכר כלל ע״ד משיח בן יוסף.

13) להעיר מאברבנאל ליחזקאל שם דמפרש הפסוקים (המובאים בההפטורה) דמתחלה ימלוך משיח בן יוסף על כל ישראל ואח״כ ימלוך משיח בן דוד.

14) רה, ב. וראה ביאוה״ז (לאדהאמ״צ) שם (כה, ד ואילך) ולהצ״צ שם (ע׳ קמה ואילך).

15) ישעי׳ מה, יב.

16) לקוטי לוי״צ לזהר ח״א (ס״ע קצא ואילך).

17) ראה בהנסמן בלקוטי לוי״צ שם.

18) או שסמך על הנדפס בביאוה״ז לאדהאמ״צ שם (ראה שם כז, ב). וראה גם ביאוה״ז להצ״צ שם (ס״ע קמז ואילך).

19) ראה ביאוה״ז (שבהערה הקודמת) בביאור המשך דברי ר׳ יצחק ור׳ יהודה שבזהר שם (עד „ויגש אליו — תקרובתא דעלמא כו״) — שהכל המשך אחד, ע״ש.

20) ראה גם תו״א ריש פרשתנו (מד, א).

21) ראה זהר שם (רו, ריש ע״ב) בהמשך הדיבור, בפי׳ כי הנה המלכים נועדו — „תרין עלמין מתקשרן כחדא . . תרין עלמין קדישין עלמא עלאה ועלמא תתאה״.

ג. עפ"ז יש לומר, אז דאס וואס דער זהר איז מקדים דעם סיפור הנ"ל, איז ניט בלויז אויף ברענגען אן ענין אין דעם ענין ה„קירוב" פון צוויי (באזונ־דערע) וועלטן — נאר ווייל דער תוכן פון דער אחדות צווישן עלמא תתאה און עלמא עילאה וואס ווערט נתבאר אין דעם סיפור הנ"ל, איז נוגע צו דער הבנה פון הגשת יהודה ליוסף („תקר־בותא דעלמא בעלמא"[20]).

און דערמיט איז אויך מובן וואס דער זהר איז מקדים (בסיפור הנ"ל) אז „ר' יצחק ור' יהודה הוו יתבי ליליא חד ולעאן באורייתא"

— דלכאורה איז צריך ביאור: דער־פון וואס זיי האבן געזאגט תורה איז פארשטאנדיק ממילא אז זיי האבן דע־מאלט געלערנט תורה; וואס איז דער זאגן אלס הקדמה צו די תורות הנ"ל, אז ס'איז ביי זיי געווען א מצב פון „לעאן באורייתא"[22]? —

נאר ווייל אין דער אחדות פון „עלמא תתאה" מיט „עלמא עילאה" אין אן אופן פון „למהוי כלא בשלימו חד" איז דא א ספעציעלער חידוש וואס איז ניטא אין אנדערע אופנים של שלום ואחדות, וואס כדי צו אויפטאן דעם אופן אין שלום ואחדות — פאדערט זיך די הקדמה פון „לעאן באורייתא": עס איז (א) פאר־בונדן מיט תורה, און (ב) — אין אן אופן פון „לעאן", יגיעה בתורה (כדלקמן סעיף ה):

און דער אופן האחדות גיט אויך א הסבר אין דער אחדות מיוחדת וואס ווערט אויפגעטאן בין יוסף ויהודה, אז „אתאחידו דא בדא", אז זיי ווערן בתכלית היחוד „בשלימו".

ד. דער ביאור אין דעם:

דער יחוד פון צוויי „וועלטן" קען זיין בכללות דורך צוויי אופנים:

א) דורך אן אור עליון המאיר עליהם וואס איז העכער פון ביידע וועלטן, ענינים שונים.

ב) דורך א ממוצע צווישן די צוויי ענינים.

דער חילוק בין שני האופנים:

בשעת צוויי ענינים ווערן נתבטל מצד אן אור שלמעלה משניהם און זיי ווערן נתאחד צווישן זיך, ע"ד ווי צוויי שרים וואס ווערן נתבטל בפני המלך, איז די התאחדות ניט מצד זייער מציאות פרטית — נאר ע"ד מאמר רז"ל[23] עה"פ[24] המשל ופחד עמו עושה שלום במרומיו, „מיכאל שר של מים[25] גב־ריאל שר של אש ואין מכבים זה את זה"[26], וואס דאס קומט מצד דעם וואס הקב"ה עושה שלום במרומיו — מצד א הארה רבה פון דעם אויבערשטן, און מצד דעם איז דער שר של מים און דער שר של אש ניט מרגיש זייער מציאות ובמילא אויך ניט אז זיי זיינען מנגדים והפכים זה מזה[27].

אבער אין דעם אופן איז די אחדות ניט קיין אחדות בשלימות, ווארום דער

---

22) הדיוק „יתבי ליליא חד" — נת' בלקוטי לוי"צ שם.

23) במדב"ר פי"ב, ח. וש"נ. אגה"ק סי"ב.

24) איוב כה, ב.

25) כ"ה באגה"ק שם. בבמדב"ר שם: מיכאל שר והוא שלג. ועד"ז הוא בשהש"ר פ"ג, יא: מיכאל שר של שלג. ובתנחומא פרשתנו ו: מיכאל מן המים.

26) בבמדב"ר: לא זה מזיק את זה ולא זה מזיק את זה (ועד"ז בתנחומא פרשתנו שם). והלשון „מכבין" הוא בבמדב"ר שם לגבי השלום במלאך עצמו. אבל בשהש"ר שם „ולא זה מכבה זה ולא זה מזיק זה" (וראה בהמשך שם בנוגע לכמה ענייני שלום: ולא זה מכבה זה).

27) ראה אגה"ק שם. לקו"ת אמור לח, א. ובכ"מ.

אש און די מים שבהם ווערן ניט נתאחד צווישן זיך. האש והמים מצד זייער ענין בלייבן במציאותם, און זייער התאחדות קומט בלויז מצד ביטול ההרגש של כל או"א. „כשמרגישים" את המלך — הקב"ה — זיינען זיי ניט מרגיש זיך (אלס אן ענין בפ"ע)[28].

דער צווייטער אופן איז — בשעת די אחדות קומט ע"י ממוצע צווישן צוויי ענינים, וואס די אחדות איז — מצד דעם וואס דער ממוצע האט א שייכות און איז מעין פון די ביידע ענינים, און דערמיט איז ער (א ממוצע וואס איז) מחבר איין ענין (העכערן) מיט דעם צווייטן (נידע־ריקערן). און אין דעם אופן — איז די אחדות מצד ענינו הפרטי פון יעדן ענין.

אבער אויך די אחדות איז ניט באופן אז ביידע מציאות'ן כמו שהם ווערן נתחבר, ווארום דער חיבור איז ניט פון יעדן ענין ווי ער איז בפ"ע, נאר בלויז ווי זיי זיינען זיך מתקרב זה לזה (דער עליון שטייט באופן של ירידה און דער תחתון באופן של עלי')[29].

[וע"ד דוגמא בשכל ומדות[30], וואס כאטש מדות ווערן נולד מן השכל, ווי־באלד אבער שכל און מדות זיינען צוויי פארשידענע „וועלטן", ביז היפך־דיקע וועלטן — שכל איז ענינו קרירות והת־יישבות, און מדות איז ענינו חמימות והתפעלות — איז דער אופן ווי מדות ווערן נולד מן השכל ע"י ממוצע וואס דאס איז מדות שבשכל, וואס דאן ווערן נתחבר ונתאחד השכל והמדות. דער חיבור איז אבער ניט אין דער מציאות פון שכל עצמו, און אויך ניט אין מצי־אות המדות עצמן, נאר אין א דרגא וואו עס ווערט נחלש ונתמעט ענין השכל און א דרגא וואו די מציאות פון מדות שטייט בחלישות ובביטול[31].

ד. ה. אין דעם חיבור פון צוויי ענינים (ובפרט בין עליון ותחתון) איז ניט שייך קיין אמת'ער חיבור. ווארום ס'איז בא' משני פנים: אויב דאס קומט מצד אן אור עליון וואס פועל'ט דעם ביטול פון ביידע ענינים, איז דאן דער שלום ואחדות נאר אין דעם כלל הדבר, ובהצד השווה שבין ב' הדברים, אבער מצד ענינם הפרטי בלייבן זיי אפגעטיילט[32]: און ווען דער חיבור איז ע"י ממוצע וואס איז מחבר ענינו הפרטי של כל אחד, איז דאס ניט די מדריגה פרטית כמו שהיא, נאר דער עליון ווערט „אויס" עליון און דער תחתון איז ניט די מציאות פון תחתון[33].

---

28) ראה סה"מ פר"ת ע' רכו. ושם „רק שאינן כמציאותן ומהותן כו'".

29) ראה סה"מ תש"ג ע' 130.

30) ראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ד ה"ה. בד קודש פ"ב ואילך, ורפ"ד.

31) להעיר מסה"מ תש"ד ע' 18 ואילך.

32) וכפשטות הלשון בבמדב"ר שם: לא זה מזיק את זה . . ולא זה מכבה את זה. וע"ד השלום במכת ברד בין אש ומים שהובא (בבמדב"ר שם. וכן בשהש"ר שם) בהמשך להנ"ל (וראה גם שמו"ר פי"ב, ד) „צלוחיות של ברד מלאות אש ולא זו מכבה זו ולא זו מכבה זו . . כיון שראו מלחמתו של מה"מ הקב"ה . . עשו שלום ביניהם ועשו מלחמת הקב"ה במצרים" (הל' בשהש"ר שם). אבל כ"א פעל כפי תכונתו, הברד (מים) פעולתו, והאש פעולתו. וראה שמו"ר שם: מהו מתלקחת מת לקחת לאחר שמכהו הברד לוקחו האש ושורפו (וראה הפי' והלשונות בבמדב"ר ושהש"ר שם). ולהעיר מדעת ר"נ (בבמדב"ר וכן בשהש"ר) שם: אש וברד פתוכים זה בזה . . כהדא שאשיתא כו'. וראה יפ"ת לשמו"ר שם (ובשאר מפרשי המדרש במקומות הנ"ל), בהגי' ובפי' הלשונות והדיעות במדרשים הנ"ל. פרש"י וארא ט, כד ובשפ"ח שם. ואכ"מ. וראה הערה הבאה.

33) להעיר מב' האופנים בהתכללות הכחות (ד"ה לסרבה המשרה ש"ת (סה"מ קונטרסים ח"ב תלד, א ואילך). ובכ"מ. וראה בד קודש שם): א) כמו שהם בעצם הנפש שהם באחדות גמורה שההתכללות הוא לא מצד עצמם ולא בהם כ"א מצד מקורם (וגם כחות

בכדי עס זאל זיין אן אחדות אמיתית, אז די מדריגה פרטית כמו שהיא ווערט נתאחד מיט דער צווייטער מדריגה כמו שהיא — דער עליון ווי ער איז אן עליון מיטן תחתון ווי ער איז תחתון — איז דאס דורך דעם גילוי פון ענין האמת[34], וואס מדת האמת איז מבריח מן הקצה אל הקצה[35].

ה. און דאס קומט ער מסביר זיין דא אין זהר:

עס איז דא „עלמא תתאה" און „עלמא עילאה" ווי זיי זיינען מצד הבריאה, „דכד ברא קב"ה עלמא עבד עלמא תתאה כגוונא דעלמא עילאה", וואס דעמאלט איז דאס נאר „כגוונא", „וכלא דא לקבל דא", ביז אז עלמא תתאה איז א כלי[20] אויף צו מקבל זיין פון עלמא עילאה. ווי אזוי אבער ווערט דער חיבור באופן פון „למהוי כלא בשלימו חד" — איז דאס דורך דער הקדמה פון „לאתן באורייתא"[36]:

תורה, וויבאלד ענינה איז אמת[37], איז זי מבריח מן הקצה אל הקצה, פון דעם קצה הכי תחתון. און דעמאלט ווערט נתגלה דער אמת פון יעדער מדריגה פרטית, וואס די אמת'ע מציאות פון יעדן עולם איז ג־טלעכקייט, ס'איז דאך אין עוד מלבד[38], און דאס איז ענינו פון יעדן עולם (און נאכמער — פון יעדן נברא ונוצר ונעשה פרטי) צו מכיר זיין אלקות[39] אלס ענינו וציורו הפרטי פון יעדן עולם, און צו מגלה זיין דאס גופא אז אין עוד מלבדו.

כדי אבער אז דער אמת פון ארייתא זאל דערהערט ווערן אין וועלט, בעלמא עילאה און בעלמא תתאה, איז דאס דורך[40] „אדם עלי' בראתי"[41], דורך אידן.

און דאס איז דער זהר מקדים אז „הוו יתבי ליליא חד ולעאן באורייתא", ווייל דורך „ולעאן" דער יגיעה בתורה, וואס מ'איז זיך מבטל צו תורה, ווערט מען א כלי אז דורך דעם זאל נמשך ונתגלה ווערן די בחי' אמת שבתורה[42], ובמילא

---

הפכים דמוחין ומדות עד"מ יכול להיות שניהם בהתגלות „כמו שבעת שמחה שמתגלים כחות עצמי' יכול להיות בתוקף התפעלות המדות ובתוקף התגלות המוחין"). אבל אין כלולים זה עם זה. ב) אופן התכללות שהן כלולות זע"ז, והתכללות זו שייכת רק בהתפשטות הכחות שהם בבחי' חלישות. ע"ש.

34) במאמרי אדה"ז — פרשיות ח"ב (ע' תרמח) ועד"ז בכ"מ (וראה גם אגה"ק שם) מבואר דגם ענין הנ"ל דעושה שלום במרומיו הוא מצד קו האמצעי. אבל לכאו' זהו מצד הענין שבקו האמצעי שמקבל הארה ממקום שהוא למעלה מחו"ג. ע"ש. ולא מצד ענין האמת שמבריח מן הקצה אל הקצה.

35) להעיר מבד קודש שם.

36) ע"ד דפדה בשלום מקרב — הוא ע"י תורה דוקא (ולא תפלה) — ראה דרושים ד"ה פדה בשלום (תרנ"ט (ע' קסב ואילך). תש"ד (סי"ט ואילך). ועוד).

37) ראה בארוכה עד"ז (וע"ד הממוצע דתורה) — סה"מ תרנ"ט ס"ע עט ואילך. המשך תער"ב ח"ב פרק שסא־ב (וראה שם פרק שסד). וראה גם המשך תרס"ו ע' שפו ואילך (וראה גם שם ע' קד ואילך). ובכ"מ.

38) ואתחנן ד, לה.

39) ראה לקו"ש ח"ו ע' 19 ובהערה 55 שם.

40) כי זה שתורה הוא ממוצע המחבר „ב' המהותים יחד וממילא ההתחברות הוא בעצם מהותם ממש" (ל' המשך תרס"ו שם ריש ע' שפו) הוא כפי שתורה הוא ממוצע בין אוא"ס לנש"י. אבל הממוצע דתורה בין אוא"ס לעולמות הרי"ז באופן דממוצע המפסיק (סה"מ ש"ת ע' 71. ועוד). ורק ע"י עבודת ישראל „ולעאן באורייתא" הרי הם פועלים החיבור בעולמות ע"ד שהוא בנש"י.

41) ראה ביאוה"ז שם (כה, ד ואילך).

42) וכידוע בפירוש הזהר (ח"א קל, ב) „יעשה למחכה לו (ישעי' סד, ג) . . אינון דדחקין למלה דחכמתא ודייקין לה כו'" — ראה בארוכה המשך תרס"ו ד"ה ואברהם זקן וד"ה ויתן לך. וראה גם שם ע' תכב ואילך, דמה שנקבע הלכה כב"ה שנוחין ועלובין היו (עירובין יג, ב) — כי הלכה היא בחי' „אמת לאמיתו" שבתורה (ע"ש. ובלקו"ש חכ"א ע' 115. וש"נ).

פועל׳ט עס „למהוי כולא בשלימו חד״, די אחדות פון עלמא תתאה מיט עלמא עילאה כמו שהם[41], וואָרום עס ווערט דערהערט די אמת׳ע מציאות פון יעדן עולם פרטי, כנ״ל.

ו. ע״פ כל הנ״ל ווערט מען אויך פאַרשטיין דעם ענין פון הגשת יהודה ליוסף וואָס תוכנה איז (כנ״ל) — „תקּרובתא דעלמא בעלמא לאתאחדא דא בדא למהוי כולא חד״, ובהקדים:

עס איז ידוע[43] דער ביאור החילוק צווישן יוסף ויהודה אין עבודת השם — אַז ענינו של יוסף איז תלמוד, און ענינו של יהודה — מעשה. ומהאי טעמא, איז בזמן הזה יוסף העכער פון יהודה (וואָס דערפאַר — „ויגש אליו יהודה״, הגשת יהודה אל יוסף) — ווי די מסקנא[44] אין גמרא אַז „תלמוד גדול״: משא״כ לעת״ל ווערט יהודה זיין העכער פון יוסף — „ועבדי דוד מלך עליהם״ — ווייל לעת״ל ווערט נתגלה ווערן די מעלת המעשה, און עס ווערט זיין „מעשה גדול״.

ולכאורה פאַדערט זיך הסברה:

דער טעם פאַרוואָס „תלמוד גדול״ זאָגט די גמרא — ווייל „תלמוד מביא לידי מעשה״, ובמילא „נמצאו שניהם בידו״[45]: מ׳האָט ביידע מעלות, סיי פון תלמוד און סיי פון מעשה[46]; וואָס דערפון איז פאַרשטאַנדיק בנוגע צו לעת״ל, אַז דאָס וואָס מען זאָגט „מעשה גדול״ מיינט עס, אַז עס ווערט זיין גרעסער (ניט נאָר פון תלמוד בפ״ע, נאָר) אויך פון תלמוד ווי ער איז אין זיך כולל די מעלת המעשה — „שניהם בידו״, וצ״ע ווי קען מען זאָגן, אַז „מעשה״ זאָל זיין העכער פון דעם וואָס „שניהם בידו״?

מוז מען זאָגן, אַז דאָס וואָס לעת״ל איז „מעשה גדול״, איז עס ווייל דעמאָלט ווערט מעשה פאַרמאָגן אין זיך ביידע מעלות (דמעשה ותלמוד).

ויתרה מזה: כשם ווי בזמן הזה איז „תלמוד מביא לידי מעשה״, איז לעת״ל ווערט זיין פאַרקערט — אַז דורך „מעשה״ ווערט אַרויסקומען (מעלת ה)תלמוד״[46].

ז. וי״ל הביאור אין דעם:

ובהקדים התמי׳ — ווי ווערט מען וויסן המעשה אשר יעשון איידער מען האָט תלמוד, מען איז לומד?

וי״ל: לעתיד לבא ווערט דאָך זיין ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ[47] און במילא „אעביר״ די מעגליכקייט פון יצרו אנסו[48] און ונגלה כבוד ה׳ וראו כל בשר גו׳ כי פי ה׳ דיבר[49], ביז אַז א תאנה ווערט שרייען מ׳זאָל איר ניט בעאָר־בעטן, לוקט זיין שבת[50] — ווערט מען ניט דאַרפן אַנקומען צום לימוד הל׳ שבת כדי דאָס צו מונע זיין, ע״ד ווי אַ פיצל קינד שטעקט ניט זיין האַנט אין פייער[51],

43) אוה״ת ריש פרשתנו. שם (כרך ה) תתקפה. א. ענין הגשת יהודה ליוסף תרכ״ט. ד״ה ועבדי דוד (הא׳ והב׳) תרצ״ט (תש״ח). ועוד. וראה תרי״א ותרי״ח ריש פרשתנו עד״ז — בענין שמים וארץ.

44) קידושין מ, ב.

45) פרש״י קידושין שם ד״ה שהתלמוד.

46) ראה אוה״ת ד״ה ועבדי שבהערה 43. המשך תרס״ו ע׳ תקכח ואילך.

•46) עיין גם אוה״ת סידור ע׳ רכו.

47) זכרי׳ יג, ב.

48) ראה רמב״ם הל׳ גירושין ספ״ב.

49) ישעי׳ מ, ה.

50) מדרש תהלים (שו״ט) עג בסוף. יל״ש ירמי׳ רמז שטו בסופו. ולהעיר מתענית יא, א. חגיגה טז, א. — ולהעיר מאוה״ת ואתחנן ע׳ רעז.

51) ועפ״ז מובן דיוק הדוגמאות שבאגה״ק סכ״ז (קמג, סע״א. ע׳ 290). — ובמדרש תהלים ויל״ש שם ממשיך: בעולם הזה אדם הולך לשמש עם אשתו והיא נדה אין מי מעכב בידו אבל לעתיד לבוא אם

און אַ בהמה[51] שפרינגט ניט אין פייער[52].

ח. עס רעדט זיך אין חסידות[53], אַז דער טעם פון דעם מ"ד אַז „מעשה גדול", איז (ניט אַזוי מצד דעם ענין פון מעשה המצות כשלעצמו, נאָר) ווייל „מעשה" איז מלשון „מעשין על הצד־קה"[54], דער ענין הכפי'. מעשה המצות איז (לאמתתה) מצד קבלת עול מלכותו ית', די כפי' וביטול צום רצון העליון. און דערפאַר איז „מעשה גדול" — ווייל דער ביטול וכפי' (וואָס איז אין מעשה המצות) איז שרשו פון דעם עצם הנפש, וואָס איז העכער פון שכל (תלמוד).

און דער חילוק פון זמן הזה און לעתיד לבא:

דער[55] ביטול ווי עס הערט זיך בזמן הזה, איז די מדריגה פון יראה תתאה, ביטול חיצוני, וואָס דער ביטול איז פאַר־בונדן מיטן כח הכי תחתון, דער ענין היראה וקבלת עול. און דערפאַר איז בזמן הזה תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה, ווייל די מדריגה פון כפי' ומעשה קומט מצד התורה (חכמה), ווי דער סדר השתלשלות פון כחות הנפש — שכל, מדות ומחדו"מ.

לעתיד לבא אַבער וועט זיין בגלוי דער ביטול שבמעשה דער ביטול שמצד עצם הנפש (וואָס דערפאַר איז „מעשה גדול"). און וויבאַלד אַז דער עצם הנפש איז דאָך דער שרש פון אַלע כחות הנפש, דעריבער, בשעת עס ווערט נתגלה דער עצם הנפש (דורך מעשה), ברענגט עס בדרך ממילא אויך דעם גילוי פון אַלע כחות הנפש, ווי זיי זיינען פאַרבונדן מיט שרשם, עצם הנפש[56].

קומט אויס, אַז אין דעם „מעשה גדול" פון לעתיד לבא איז דאָ בהוספה צו מעלת המעשה, אויך מעלת התלמוד, ויתרה מזה — ווי תלמוד איז פאַרבונדן מיט עצם הנפש.

ט. עפ"ז וועלן אויך מוסבר ווערן די צוויי קצוות בנוגע מלכות יהודה לעת"ל — אַז „ועבדי דוד (דוקא) מלך עליהם", אַבער לאידך איז דאָס אין אַן אופן וואָס (ניט אַז „יוסף" ווערט בטל, נאָר וואָס) עס איז דאָ די אחדות צווישן יוסף ויהודה — „ועשיתים לעץ אחד והיו אחד בידי":

דער טעם פאַרוואָס „ועבדי דוד (דוקא) מלך עליהם" איז, ווייל דוקא „מעשה" (אין וועלכן ס'איז דאָ דער ענין הביטול וכפי') דערלאַנגט אין עצם הנפש שלמעלה מכל הכחות,

אַבער דורך דעם גופא ווערט נרגש אין יעדן כח (בפ"ע) אמיתית ענינו ווי דאָס איז מצד העצם, וביטול שבהכח

---

רצה לעשות האבן זועקת ואומרת ממקום מושבה נדה היא.

52) שלכן פטור השומר באם נשתטית ועשתה כן (עיין טור וסמ"ע חו"מ ר"ס שפג ושו"ע שם סו"ס תיח לגבי מזיק בהמה. וראה גם ב"ק (נד, ב), רמב"ם הל' נזקי ממון (פי"ב הט"ז — מהשיעור דמוצש"ק פ' ויגש (א' ויחי) תשמ"ה), שו"ע חו"מ (סי' תי סי"ט) — לגבי בור).

53) ראה אמרי בינה שער הק"ש פצ"ב. ד"ה ושננתם במאמרי אדה"ז — תקס"ז (ע' דש ואילך) ואוה"ת ואתחנן (ס"ע רלט ואילך). תרס"ו שם. ד"ה ועבדי דוד שבהערה 43. ועוד.

54) ראה ב"י לטו"ד סרמ"ח.

55) ראה תו"א פרשתנו מד, א. תו"ח פרשתנו פי"א. אוה"ת לשה"ש עה"פ קורות בתינו. — ולהעיר שבתו"ח ואוה"ת מפרט שתי דרגות בביהמ"ק — דלעת"ל ודשלמה שהוא (רק) בדוגמא דלעת"ל. ואכ"מ.

56) ראה עד"ז קונטרס ענינה של תורת החסידות (ס"ה ואילך) לגבי (יחידה שבנפש ו)יחידה שבתורה, דלהיותה „עצמי" נמצאת בכל דבר. ע"ש.

שמצד עצם הנפש — אז ענינו פון דעם שכל ולימוד איז ניט קיין ענין בפ״ע (שכל אלס שכל)[57], נאר ווי ער איז א חלק ופרט פון דעם עצם[58],

און דערפאר וועט דוקא דעמאלט זיין די אמת׳ע אחדות, „ועשיתים לעץ אחד והיו אחד בידי״:

בשעת מען זאגט „תלמוד מביא לידי מעשה״, איז אע״פ אז דורך דעם איז „נמצאו שניהם בידו״, בלייבן זיי צוויי באזונדערע ענינים ומעלות. און ווי־באלד אז „תלמוד מביא לידי מעשה״ — איז „תלמוד גדול״ באופן אז תלמוד שטייט העכער פון מעשה:

בשעת אבער עס ווערט נתגלה (דורך מעשה) דער ביטול שמצד עצם הנפש און דאס איז אויך מגלה הענין אין אלע כחות הנפש בפ״ע — דאן ווערט אן אחדות בשלימו חד צווישן אלע כחות[59].

און דערפון קומט ארויס בנוגע צו מלכות דוד לעת״ל, אז דאס וועט ניט זיין באופן[60] אז מלכות יהודה איז גובר אויף (און העכער פון) מלכות יוסף, נאר דאס איז אויך[61] מלכות ישראל.

און דאס קומט וויבאלד „ועבדי דוד מלך עליהם . . ודוד עבדי נשיא להם לעולם״: זיין מלוכה איז ניט באופן של התנשאות ורוממות, נאר אין אן אופן פון ביטול ווי „דוד אביו״, וואס איז געווען בתכלית הביטול והשפלות[62].

און ווי ס׳איז אויך מרומז אין רמב״ם[63] — „ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו״, ניט

---

57) ראה לקו״ש ח״ח ע׳ 5 — אופן הג׳ בגילוי נקודת היהדות, שנעשה כל מציאותו עד שהשכל מצ״ע מחייב ומבין בהתאם עם נקודת היהדות.

58) ראה תו״ח שם פי״ב לגבי יתרון מעלת ביהמ״ק (בחי׳ יהודה) לגבי משכן (בחי׳ יוסף), שלכן נעשה עיקר הבית מאבנים ועפר שהם בחי׳ דומם: וזהו טעם ענין עלי׳ בחי׳ הדומם לעיל׳ דלע״ל בבה״מ המעזיבה שע״ג הקורות וגם הדפנות שהן כמו אהוי״ר שנולדים מן השכל גם הם יהי׳ מאבנים ועפר שהוא בחי׳ הביטול אמיתי בחי״ע דוקא שגם התפעלות אה״ר בתענוגים שנק׳ יש מורגש גם הם יהיו בבחי׳ הביטול דחי״ע ויר״ע.

59) ומה שמעשה גדול הוא לפי שמעשה (הביטול שמצד עצם הנפש) הוא הסיבה לגילוי מעלה זו בתלמוד.

---

*) כ״ה בתו״ח שם. וי״ל שהוא ע״ד ויגש אליו יהודה. וצ״ע. ואולי צ״ל „על העץ״. — ובכמה כת״י דהמאמר הלשון: הדומם לע״ל.

---

60) בתנחומא פרשתנו שם מפרש בנוגע ל„ואת יהודה שלח לפניו״ (פרשתנו מו, כח) שהוא ע״ד עושה שלום במרומיו — מיכאל וגבריאל. — ואולי י״ל שזהו הפי׳ ע״פ פשוטם של דברים „יהודה ויוסף, זה ארי וזה שור אתמול מתנגחין זה עם זה ועכשיו הוא משלחו אצלו״ (ל׳ התנחומא שם). אבל ע״פ פנימיות התורה בזהר כו׳ (וההסברה בחסידות בפי׳ ויגש אליו יהודה) הרי זה באופן „לאתאחדא דא בדא למהוי כלא חד״.

61) ראה המשך תרס״ו ס״ע תקלד בהמשך להביאור דלעת״ל יהי׳ יהודה למעלה מיוסף וכמ״ש ודוד עבדי נשיא להם, שיתגלה שרש ומקור האמיתי דבחי׳ מלכות, מסיים „אלא שהגילוי יהי׳ לעתיד ג״כ ע״י יוסף בחי׳ נשמות דמ״ה אבל זהו שיתגלה ע״י בחי׳ אמיתית ההמשכה שממשיכים נשמות דב״ן בעבודתם״.

62) „שויתי ודוממתי״ — מגזירת „דומם״ (תהלים קלא, ב. ובראב״ע שם). וראה גם רמב״ם סוף הל׳ לולב. — וצע״ק ממשנ״ת בחילוקי הביטול דמשה (מה), אברהם (עפר ואפר), דוד (תולעת) — ראה אוה״ת (יהל אור) לתהלים ע׳ פא. וראה מצה זו — תר״מ פל״ג.

63) הל׳ מלכים ספי״א.

---

•) ובמ״א איתא בהמשך לזה שהבעש״ט הי׳ רגיל לומר בתפלתו אוף (קוף) — ראה מכ׳ כ״ק מו״ח אדמו״ר („התמים״ ח״ב ע׳ 150. אגרות קודש ח״ב ע׳ שסג). בית רבי ח״א פט״ז — ושזהו דרגת הביטול דלמטה מ„תולעת״, בהיותו בע״ח דומה לאדם.

נאָר זיין עסק המצות איז בביטול כדוד אביו, נאָר אויך זיין לימוד התורה איז מתוך יגיעה וביטול[64] — וואָס דאָס איז ע"ד דער חיבור פון ביידע מעלות יחד — תלמוד (יוסף) און מעשה (יהודה).

(משיחת ומאמר ש"פ ויגש תשל"ב.
מאמרי ד"ה ועבדי דוד תשמ"ב)

64) ראה גם המשך תרס"ו ס"ע תקלה ואילך.