

ויגש ב

— וואס אין נמשל איז דאס אז זיי וועלן זיין „לגוי אחד . . ומלך אחד יהי“ לכולם:

וויבאלד אז דער „מלך אחד“ וועט זיין פון שבט יהודה און — לעולם דוקא נאך ער איז ממשיך „ועבדי דוד מלך עליהם ורועה אחד יהי לכולם . . ודוד עבדי נשיא להם לעולם“ — איז דאך דאס לכאורה נישט קיין שלימות/דיקע אחדות, ווארום 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?⁷

לכאורה וואלט מען געקענט זאגן אז אויך לעתל וועט זיין צוויי דרגות ובחי-נות אין מלוכה, ע"ד ווי די גמרא זאגט לגבי דוד'ן און משיח'ן — „כגון קיסר ופלגי קיסר“. ועד"ז וועט זיין בנוגע למלכות יהודה ומלכות יוסף.⁸

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

(7) שם, כד-כה.

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

(9) סנהדרין צח, סע"ב.

(10) להעיר אשר דוד ומשיח (דלעיל בפנים) — שניהם מיהודא, אבל בראב"ד ספ"א דהל' מלכים מפרש, דבאופן כזה הי אפשר להיות ע"פ תורה מלך (משאר) ישראל לעולם (אבל) — דן בהלכה שבדבר ובזמנה, ולא בנוגע לפועל בימיחמ). וראה צפצפינ עה"ת ויחי מט, ט.

א. עס איז ידוע אז די הפטרות זיינען יעדערע „מענינה של פרשה“, די שייכות פון הפטרות פרשתנו צו דער סדרה איז בפשטות:

דער תוכן (התחלתו) פון פרשת ויגש איז — כשמה — די הגשה פון יהודה ליוסף. וואס דאס איז נישט נאך א „הגשה“ אלס יחידים בפ"ע (יהודה און יוסף), נאך ווי ס'איז מבואר אין זהר⁹, אז אויף הגשת יהודה ליוסף שטייט¹⁰ „כי הנה המלכים נועדו דא יהודה ויוסף בגין דתרווייהו מלכים“ (און דער תוכן פון דער הגשה — „תקרבתא (קירוב) דעלמא בעלמא לאתאחדא דא בדא למהוי כלא חד . . ואתאחידו דא בדא“):

און דאס איז אויך דער תוכן פון דער הפטורה — ווי אזוי לעתיד לבא וועט זיין דער איחוד פון מלכות יהודה און מלכות יוסף: „קח לך עץ אחד וכתוב עליו ליהודה ג' עץ אחד וכתוב עליו ליוסף ג' וקרב אותם ג' והיו לאחדים בידך . . כה אמר אדני ג' ועשיתי אותם לגוי אחד ג' ומלך אחד יהי לכולם ג' 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 בידך“)

- (1) טושיע אויף ר"ס רפד. שויע אדה"ז שם וסרפ"ג. טאריח סתכ"ח. רמ"א שם ס"ח.
- (2) פרשתנו ר, ו (וראה גם שם סע"א). וראה גם ב"ר פצ"ג, ב.
- (3) תהלים מה, ה.
- (4) זהר שם (ע"א).
- (5) יחזקאל לז, טו ואלך.
- (6) שם, יט. וראה רד"ק שם.

פון קבלה) די שייכות פון די מימרות צו די בעלי המאמר — אז מצד בחינת ר' יצחק, גבורה¹⁷, איז „עלמא תתאה (כלויז) כגוונא דעלמא עילאה“ (ס'איז דא א דמיון ביניהם, אבער זיי בלייבן צוויי באזונדערע וועלטן), און בחינת ר' יהודה — חסד¹⁸ — טוט אויף, אז די שייכות פון „עלמא תתאה“ און „עלמא עילאה“ זאל זיין (ניט נאר אין דעם וואס זיי זיינען „כגוונא ומתאימים זלי, נאר) אין אן אופן פון „למהוי כלא בשלימו חד“, אן אחדות בשלימות צווישן זיי.

דער טאטע איז אבער ניט מבאר די שייכות פון דעם ענין צום תוכן הסדרה — פארלאזנדיק זיך (ווי גערעדט כמה פעמים) אז אויף די ענינים הפשוטים וועט מען זיך אליין כאפן¹⁹.

ועד'ז בענינו: די שייכות פון סיפור האמור צום תוכן הסדרה איז מובן פון פשטות המשך הענין אין זהר דארט: נאך דעם סיפור¹⁹ 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 עילאה²¹ ווערן „כלא בשלימו חד“).

כ"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"ל²² אז עס וועט זיין משיח בן יוסף²³, איז דאס ניט אין דעם זעלבן זמן צוזא-מען מיט משיח בן דוד²⁴, נאר אין א פריערדיקן זמן — איידער עס ווערט 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 דארט²⁴ 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 ההי"ט אנכי עשיתי ארץ ואדם עלי' בראתי . . דאיהו קיומא דעלמא למהוי כלא בשלימו חד.

דער טאטע אין זיינע הערות אויף זהר¹⁶ איז מבאר (כדרכו — אין אותיות

(17) ראה בהנסמן בלקוטי לוי"צ שם.
(18) או שמעך על הנדפס בביאוריו לאדהאמי"צ שם (ראה שם כו, ב). וראה גם בביאוריו להצ"צ שם (ס"ע קמז ואילך).
(19) ראה בביאוריו (שבהערה הקודמת) בביאור המשך דברי ר' יצחק ור' יהודה שבוהר שם (עד „ויגש אליו — תקרובתא דעלמא כו") — שהכל המשך אחד, ע"ש.
(20) ראה גם תרי"א ריש פרשתנו (מד, א).
(21) ראה זהר שם (רי, ריש ע"ב) בהמשך הדיבור, בפ"י כי הנה המלכים נועדו — תרין עלמין מתקשרו כחדא . . תרין עלמין קדישין עלמא עלאה ועלמא תתאה.

(11) סוכה נב, א"ב. זח"א בהשמטות רסג, א. ח"ג רנב, א. ובכ"מ — ראה תרי"א ויהי מט אות של. שערי זהר לסוכה שם, א ובהנסמן שם.
(12) וכבר העיריו ושקוטם באחרונים שברמב"ם לא הוזכר כלל ע"ד משיח בן יוסף.
(13) להעיר מאברבנאל ליחזקאל שם דמפרש הפסוקים (המובאים בההפטורה) דמתחלה ימלך משיח בן יוסף על כל ישראל ואח"כ ימלך משיח בן דוד.
(14) רה, ב. וראה בביאוריו (לאדהאמי"צ) שם (כה, ד ואילך) ולהצ"צ שם (ע' קמה ואילך).
(15) ישע"מ, מה, יב.
(16) לקוטי לוי"צ לזהר ח"א (ס"ע קצא ואילך).

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"ל²³ עה"פ²⁴ המשל ופחד עמו עושה שלום במרומי, „מיכאל שר של מים“ גב' ריאל שר של אש ואין מכבים זה את זה²⁵, וואס דאס קומט מצד דעם וואס הקב"ה עושה שלום במרומי — 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 אן זיי זיינען מנגדים והפכים זה מזה²⁶.

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

ג. עפ"י יש לומר, אן דאס וואס דער זהר איז מקדים דעם סיפור הנ"ל, איז ניט בלויז אויף ברענגען אן ענין אין דעם ענין הקירוב פון צוויי (באזונדער) 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 (תקרא בותא דעלמא בעלמא²⁷).

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

— דלכאורה איז צריך ביאור: דער פון וואס זיי האבן געזאגט תורה איז פארשטאנדיק ממילא אן זיי האבן דע-מאלט געלערנט תורה; וואס איז דער זאגן אלס הקדמה צו די תורות הנ"ל, אן ס'איז ביי זיי געווען א מצב פון „לעאן באורייתא“²⁸?

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-בוגדן 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, אן „אתאחידו דא בדא“, אן זיי ווערן בתכלית היחוד „בשלימו“.

(22) הדיק „יתבי ליליא חד“ — נח' בלקוטי לוי"צ שם.

(23) במדבר פייב, ח. ושי' אגה"ק סי"ב.

(24) איוב כה, ב.

(25) כ"ה באגה"ק שם. במדבר שם: מיכאל והוא שלג. ועד"ו הוא בשהשיר פ"ג, יא: מיכאל שר של שלג. ובתנחומא פרשתנו ו: מיכאל מן המים.

(26) במדבר: לא זה מוֹיֵק את זה ולא זה מוֹיֵק את זה (ועד"ו בתנחומא פרשתנו שם). והלשון „מכבין“ הוא במדבר שם לגבי השלום במלאך עצמו. אבל בשהשיר שם „ולא זה מכבה זה ולא זה מוֹיֵק זה“ (וראה בהמשך שם בנוגע לכמה עניני שלום: ולא זה מכבה זה).

(27) ראה אגה"ק שם. לקוית אמור לה, א. ובכ"מ.

פון שכל עצמו, און אויך ניט אין מצי-
אות המדות עצמו, נאך אין א דרגא וואו
עס ווערט נחלש ונתמעט ענין השכל און
א דרגא וואו די מציאות פון מדות
שטייט בחלישות ובביטול³¹].

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: איב דאס קומט מצד אן אור
עליון וואס פועל'ט דעם ביטול פון
ביידע ענינים, איז דאן דער שלום
ואחדות נאך אין דעם כלל הדבר, ובהצד
השווה שבין ב' הדברים, אבער מצד
ענינים הפרטי בלייבן זיי אפגעטיילט³²;
און ווען דער חיבור איז ע"י ממוצע
וואס איז מחבר ענינו הפרטי של כל
אחד, איז דאס ניט די מדריגה פרטית
כמו שהיא, נאך דער עליון ווערט
„אויס" עליון און דער תחתון איז ניט די
מציאות פון תחתון³³.

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
אור"א. „כשמרגשים" את המלך —
הקב"ה — זיינען זיי ניט מרגיש זיך
(אלס אן ענין בפ"ע)³⁴.

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, נאך בלויז
ווי זיי זיינען זיך מתקרב זה לזה (דער
עליון שטייט באופן של ירידה און דער
תחתון באופן של עלי')³⁵.

[וועד דוגמא בשכל ומדות³⁶, וואס
כאטש מדות ווערן גולד מן השכל, ווי-
באלד אבער שכל און מדות זיינען צוויי
פארשידענע „וועלטן", ביז היפ'דיקע
וועלטן — שכל איז ענינו קרירות והת-
יישבות, און מדות איז ענינו חמימות
והתפעלות — איז דער אופן ווי מדות
ווערן גולד 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

(31) להעיר משה"מ תשי"ד ע' 18 ואילך.

(32) וכפשוטו הלשון בבמדבר' שם: לא זה מוק
את זה. . . ולא זה מכבה את זה. ועד השלום במכת
ברד בין אש ומים שהובא (בבמדבר' שם. וכן
כשהש"ר שם) בהמשך להגיל (וראה גם שמור' פ"ב,
ד). „צלחיות 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
שמור' שם: מהו מתלקחת מת לקחת לאחר שמכחו
הברד לוקחו האש ושורפו (וראה הפי' והלשונות
בבמדבר' ושהש"ר שם). ולהעיר מדעת ר"נ
(בבמדבר' וכן בשהש"ר) שם: אש וברד פתוכים זה
בזה. . . כהדא שאשיתא כו'. וראה יפ"ת לשמור' שם
(ובשאר מפרשי המדרש במקומות הנ"ל). בהג"י ובפי'
הלשונות והדיעות במדרשים הנ"ל. פרשי' וארא ט,
כד ובשפ"ח שם. ואכ"מ. וראה הערה הבאה.

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

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

(29) ראה סה"מ תשי"ג ע' 130.

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

זי מברייח מן הקצה אל הקצה, פון דעם קצה הכי עליון ביז 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 מלב-דו³⁸, און דאס איז ענינו פון יעדן עולם (און נאכמער — פון יעדן נברא ונוצר ונעשה פרטי) צו מכיר זיין אלקות³⁹ אלס ענינו וציורו הפרטי פון יעדן עולם, און צו מגלה זיין דאס גופא אז אין עוד מלבדו.

כדי אבער אז דער אמת פון אורייתא זאל דערהערט ווערן אין וועלט, בעלמא עילאה און בעלמא תתאה, איז דאס דורך⁴⁰ „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 שבתורה⁴², ובמילא

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 אז עליון מיטן תחתון ווי ער איז תחתון — איז דאס דורך דעם גילוי פון ענין האמת³⁴, וואס מדת האמת איז מברייח מן הקצה אל הקצה³⁵.

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 נאך „כגוונא“, וכלא דא לקבל דא“, ביז אז עלמא תתאה איז א כלי³⁶ 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 „לעאן באורייתא“³⁶:

תורה, וויבאלד ענינה איז אמת³⁷, איז

תרסי' ע' שפו ואלך (וראה גם שם ע' קד ואלך). ובכ"מ.

(38) ואתחנן ד, לה.

(39) ראה לקו'ש ח"ז ע' 19 ובהערה 55 שם.

(40) כי זה שתורה הוא ממוצע המחבר „ב' המהותים יחד וממילא ההתחברות הוא בעצם מהותם ממש“ (לי המשך תרסי' שם ריש ע' שפ) הוא כפי שתורה הוא ממוצע בין אואיס לנשיא. אבל הממוצע דתורה בין אואיס לעולמות הרי"ז באופן דממוצע המפסיק (סה"מ שית ע' 71. ועוד). ורק ע"י עבודת ישראל „ולעאן באורייתא“ הרי הם פועלים החיבור בעולמות ע"ד שהוא בנוש'.

(41) ראה ביאוריו' שם (כה, ד ואלך).

(42) וכידוע בפירוש הזהר (ח"א קל, ב) „יעשה למחכה לו (ישע"י סג, ד) . . איננו דדחקי למלה דחכמתא ודייקי לה כו'“ — ראה בארוכה המשך תרסי' ד"ה ואברהם וקו ודי'ה יתן לך. וראה גם שם ע' תכב ואלך, דמה שנקבע הלכה כביה שנוחין ועלובין היו (עירובין יג, ב) — כי הלכה היא בחי' אמת לאמתיה שבתורה (ע"ש). ובלקו'ש חכ"א ע' 115. (ושי"ג).

הפכים דמוחין ומדות עדי"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 וע"י, והתכללות זו שייכת רק בהתפשטות הכחות שהם בבחי' חלישות. ע"ש.

(34) במאמרי אדה"ז — פשוטות ח"ב (ע' תרמח) ועדי' בכ"מ (וראה גם אנה"ק שם) מבואר דגם ענין הנגיל דעושה שלום במרומיו הוא מצד קו האמצעי. אבל לכא"י זהו מצד הענין שבקו האמצעי שמקבל הארה ממקום שהוא למעלה מחו"ג. ע"ש. ולא מצד ענין האמת שמברייח מן הקצה אל הקצה.

(35) להעיר מבד קודש שם.

(36) ע"ד דפה בשלוש מקרב — הוא ע"י תורה דוקא (ולא תפלה) — ראה דרושים ד"ה פדה בשלום (תרנ"ט ע' קסב ואלך). תשי"ד (ס"ט ואלך). ועוד). (37) ראה בארוכה עדי' (וע"ד הממוצע דתורה) — סה"מ תרנ"ט ס"ע עט ואלך. המשך תרנ"ב ח"ב פרק שס"א (וראה שם פרק שסד). וראה גם המשך

מיינט עס, אז עס וועט 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, אז „מעשה“ זאל זיין העכער פון דעם וואָס „שניהם בידו“?

מוז מען זאָגן, אז דאָס וואָס לעת"ל איז „מעשה גדול“, איז עס ווייל דעמאָלט וועט מעשה פאַרמאָגן אין זיך ביידע מעלות (דמעשה ותלמוד).

ויתרה מזה: כשם ווי בזמן הזה איז „תלמוד מביא לידי מעשה“, איז לעת"ל וועט זיין פאַרקערט — אז דורך „מעשה“ וועט אַרויסקומען (מעלת ה)תלמוד⁴⁶.

ז. וי"ל הביאור אין דעם:

ובהקדים התמי' — ווי וועט מען וויסן המעשה אשר יעשו איידער מען האָט תלמוד, מען איז לומד?

וי"ל: לעתיד לבא וועט דאָך זיין ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, און במילא „אעביר“ די מעגליכקייט פון יצרו אנסו⁴⁷ און נגלה כבוד ה' וראו כל בשר גו' כי פי ה' דיבר⁴⁸, ביז אַז אַ תאנה וועט שרייען מ'זאל איר ניט בעאַר-בעטן, לוקט זיין שבת⁴⁹ — וועט מען ניט דאַרפן אַנקומען צום לימוד ה' שבת כדי דאָס צו מונע זיין, ע"ד ווי אַ פיצל קינד שטעקט ניט זיין האַנט אין פייער⁵⁰,

פועל'ט עס „למהוי כולא בשלימו חד“, די אחדות פון עלמא תתאה מיט עלמא עילאה כמו שהם⁵¹, וואָרום עס ווערט דערהערט די אמת'ע מציאות פון יעדן עולם פרטי, כנ"ל.

ו. ע"פ כל הנ"ל וועט מען אויך פאַרשטיין דעם ענין פון הגשת יהודה ליוסף וואָס תוכנה איז (כנ"ל) — „תק-רובתא דעלמא בעלמא לאתאחדא דא בדא למהוי כולא חד“, ובהקדים:

עס איז ידוע⁵² דער ביאור החילוק צווישן יוסף ויהודה אין עבודת השם — אז 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 אין גמרא אז „תלמוד גדול“; משא"כ לעת"ל וועט יהודה זיין העכער פון יוסף — „ועבדי דוד מלך עליהם“ — ווייל לעת"ל וועט נתגלה ווערן די מעלת המעשה, און עס וועט זיין „מעשה גדול“.

ולכאורה פאָדערט זיך הסברה:

דער טעם פאַרוואָס „תלמוד גדול“ זאָגט די גמרא — ווייל „תלמוד מביא לידי מעשה“, ובמילא „נמצאו שניהם בידו“⁵³: מ'האָט ביידע מעלות, סיי פון תלמוד און סיי פון מעשה⁵⁴; וואָס דער-פון איז פאַרשטאַנדיק בנוגע צו לעת"ל, אז דאָס וואָס מען זאָגט „מעשה גדול“

⁴⁶ עיין גם אהית סידור ע' רכו.

⁴⁷ זכרי' יג, ב.

⁴⁸ ראה רמב"ם הל' גירושין ספ"ב.

⁴⁹ ישע"י מ, ה.

⁵⁰ מדרש תהלים (שויט) עג בסוף. יל"ש ירמי' רמז שטו בסוף. ולהעיר מתענית יא, א. תגינה טז, א. — ולהעיר מאהית ואתחנן ע' רעז.

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

⁴³ אהית ריש פרשתנו. שם (כרך ה) התקפה. א. ענין הגשת יהודה ליוסף תרכ"ט. ד"ה ועבדי דוד (הא' והב') תרצ"ט (תשי"ח). ועוד. וראה תרי"א ותרי"ח ריש פרשתנו ע"ז — בענין שמם וארץ.

⁴⁴ קידושין מ, ב.

⁴⁵ פרש"י קידושין שם ד"ה שהתלמוד.

⁴⁶ ראה אהית וד"ה ועבדי שבהערה 43. המשך

תרס"ז ע' תקכח ואילך.

און א בהמה⁵¹ שפרינגט נישט אין פייער⁵².

ה. עס רעדט זיך אין חסידות⁵³, און דער טעם פון דעם מ"ד אז "מעשה גדול" איז (ניט אזוי מצד דעם ענין פון מעשה המצות כשלעצמו, נאר) 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 דערפאר איז "מעשה גדול" — ווייל דער ביטול וכפי' (וואס איז אין מעשה המצות) איז שרשו פון דעם עצם הנפש, וואס איז העכער פון שכל (תלמוד).

און דער חילוק פון זמן הזה און לעתיד לבא:

דער⁵⁵ ביטול ווי עס הערט זיך בזמן הזה, איז די מדרגה פון יראה תתאה, ביטול חיצוני, וואס דער ביטול איז פאר-בונדן מיטן כח הכי תחתון, דער ענין היראה וקבלת עול. און דערפאר איז בזמן הזה תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה, ווייל די מדרגה פון כפי'

רצה לעשות האבן זעקת ואומרת ממקום מושבה נדה היא.

(52) שלכן פטור השומר באם נשתתית ועשתה כן (עיי' טור וסמ"ע חר"ם ר"ס שפג וש"ע שם סו"ס תיח' לגבי מו"ק בהמה. וראה גם ב"ק (נד, ב), רמב"ם הל' נזקי ממון (פ"ב ה"ט) — מהשעור דמוצשק פ' ויגש (א ויח) תשמ"ה, ש"ע חר"ם (ס' תי ס"ט) — לגבי בור).

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

(54) ראה ב"י לטיייד סרמ"ה.

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

ומעשה קומט מצד התורה (חכמה), ווי דער סדר השתלשלות פון כחות הנפש — שכל, מדות ומחזיר"מ.

לעתיד לבא אבער וועט זיין בגלוי דער ביטול שבמעשה דער ביטול שמצד עצם הנפש (וואס דערפאר איז "מעשה גדול"). און וויבאלד אז דער עצם הנפש איז דאך דער שרש פון אלע כחות הנפש, דעריבער, בשעת עס ווערט נתגלה דער עצם הנפש (דורך מעשה), ברענגט עס בדרך ממילא אויך דעם גילוי פון אלע כחות הנפש, ווי זיי זיינען פארבונדן מיט שרשם, עצם הנפש⁵⁶.

קומט אויס, אז אין דעם "מעשה גדול" פון לעתיד לבא איז דא בהוספה צו מעלת המעשה, אויך מעלת התלמוד, ויתרה מזה — ווי תלמוד איז פארבונדן מיט עצם הנפש.

ט. עפ"י וועלן אויך מוסבר ווערן די צוויי קצוות בנוגע מלכות יהודה לעת"ל — אז "ועבדי דוד (דוקא) מלך עליהם", אבער לאידך איז דאס אין אן אופן וואס (ניט אז "יוסף" ווערט בטל, נאר וואס) עס איז דא די אחדות צווישן יוסף ויהודה — "ועשיתם לעץ אחד והיו אחד ביד"י:

דער טעם פארוואס "ועבדי דוד (דוקא) מלך עליהם" איז, ווייל דוקא "מעשה" (אין וועלכן ס'איז דא דער ענין הביטול וכפי') דערלאנגט אין עצם הנפש שלמעלה מכל הכחות,

אבער דורך דעם גופא ווערט נרגש אין יעדן כח (כפ"ע) אמיתית ענינו ווי דאס איז מצד העצם, וביטול שבהכח

(56) ראה עדין קונטרס ענינה של תורת החסידות (ס"ה ואילך) לגבי (יחידה שבנפש ויחידה שבחז"ח) דלעיתיה, עצמי נמצאת בכל דבר. ע"ש.

זיין באופן⁶⁰ אַז מלכות יהודה איז גובר אויף (און העכער פון) מלכות יוסף, נאָר דאָס איז אויך⁶¹ מלכות ישראל.

און דאָס קומט וויבאלד „ועבדי דוד מלך עליהם. . . ודוד עבדי נשיא להם לעולם:“ זיין מלוכה איז ניט באופן של התנשאות ורוממות, נאָר אין אַז אופן פון ביטול ווי „דוד אביו“, וואָס איז געווען בתכלית הביטול והשפלות⁶².

און ווי ס'איז אויך מרומז אין רמב"ם⁶³ — „ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו“, ניט

שמצד עצם הנפש — אַז ענינו פון דעם שכל ולימוד איז ניט קיין ענין בפ"ע (שכל אַלס שכל)⁶⁴, נאָר ווי ער איז אַ חלק ופרט פון דעם עצם⁶⁵.

און דערפאַר וועט דוקא דעמאָלט זיין די אמת'ע אחדות, „ועשיתים לעץ אחד והיו אחד בידי“:

בשעת מען זאָגט „תלמוד מביא לידי מעשה“, איז אע"פ אַז דורך דעם איז „נמצאו שניהם בידו“, בלייבן זיי צוויי באַזונדערע ענינים ומעלות. און ווי-באלד אַז „תלמוד מביא לידי מעשה“ — איז „תלמוד גדול“ באופן אז תלמוד שטייט העכער פון מעשה:

בשעת אָבער עס ווערט נתגלה (דורך מעשה) דער ביטול שמצד עצם הנפש און דאָס איז אויך מגלה הענין אין אַלע כחות הנפש בפ"ע — דאָן ווערט אַן אחדות בשלימו חד צווישן אַלע כחות⁶⁶.

און דערפון קומט אַרויס בנוגע צו מלכות דוד לעת"ל, אַז דאָס וועט ניט

(60) בתנחומא פרשתנו שם מפרש בנוגע לראת 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 זה שור אתמול מתנחנן זה עם זה ועכשיו הוא משלחו אצליו (ל' התנחומא שם). אבל ע"פ פנימיות התורה בוחר כו' (וההסכרה בחסידות בפי' ויגש אליו יהודה) הרי זה באופן „לאתאחדא דא בדא למחוי 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 דבין בעבודתם“.

(62) „שיתי ודוממתי“ — מגזירת „דומם“ (תהלים קלא, ב, ובראב"ע שם). וראה גם רמב"ם סוף הל' לולב. — ועצ"ק ממשנית 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 ספ"א.

(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 תורה שם פ"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 לעצ' דלע"ל בבהמ"ז המעזיבה שע"ג הקירות וגם הדפנות שהן כמו אהו"ר שגולדים מן השכל גם הם יהי' מאבנים ועפר שהוא בחי' הביטול אמיתי בחי' דוקא שגם התפעלות אה"ר בתענוגים שנק' יש מורגש גם הם יהיו בבחי' הביטול דחי' ויר"ע.

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

(*) כ"ה בחי' חס. וי"ל שהוא ע"ד ויגש אליו יהודה. וצ"ע „ואולי צ"ל „על העץ“ — ובכמה כתי' דהאמר הלשון: הדומם לע"ל.

(*) ובמ"א איחא בהמשך לזה שהבשע"ט הי' רגיל לומר בתפלתו אוף (קוף) — ראה מכ' כ"ק מו"ח אדמו"ר („התחמ"ס ח"ב ע' 150. אגרות קודש ח"ב ע' שסג). בית רבי ח"א פס"ז — ושזוהי דרגת הביטול דלמטה מ.תולעת", בהיותו בעי"ח דומה לאדם.

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

(משיחת ומאמר ש"פ ויגש תשל"ב.

מאמרי ד"ה ועבדי דוד תשמ"ב)

(64) ראה גם המשך תרס"ז ס"ע תקלה ואילך.

עשרה בטבת

וויבאלד אז ער איז דער מקור פון אלע סיבות לג' הצומות איז ער דעריבער מער חמור ווי די ג' צומות! —

און וויבאלד אז חורבן בית שני (און דער גלות שני¹) איז א המשך פון חורבן בית ראשון² (ובפרט אז אפילו די גאולה בזמן בית שני איז ניט געווען א גאולה שלמה, אין בית שני „חסרו ה' דברים"³ וכו') — קומט אויס, אז עשרה בטבת איז די התחלה וסיבה אויף כללות ענין הגלות⁴.

ב. תורה זאגט א כללי⁵, אז הקב"ה מקדים רפואה למכה, שפירשו — ער גיט דעם כח אויף האבן דעם אופן הכי נעלה אין רפואה, וואס דאס איז באופן פון „לא אשים עליך"⁶: ניט נאָר איז עס א רפואה וואס העלפט מכאן ולהבא, אָדער אפילו א רפואה וואס פועלט למפרע⁷, נאָר נאָך מער: מלכתחילה „לא אשים עליך".

א. דער תענית פון עשרה בטבת איז מטעם זה, וואס „בו (אין דעם טאָג) סמך מלך בבל . . על ירושלים והביאה במצור ובמצוק"⁸, וואס דערמיט האָט זיך אנגעהויבן כללות ענין הגלות. די שפעטערדיקע מאורעות בשבעה עשר בתמוז (הובקעה העיר⁹), בתשעה באב (חורבן ביהמ"ק), און אין ג' בתשרי או ברי"ה (הריגת גדליה) זיינען געווען (בפשטות) א המשך פון דעם מצור על ירושלים.

(ויש לומר, ווי גערעדט אמאל בארוכה¹⁰, אז דאס איז די הסברה אין דעת האבודרהם¹¹ אז דער תענית פון עשרה בטבת האָט אין זיך א תוקף וחומרא לגבי די אנדערע ג' צומות, אז „אפילו ה' חל בשבת לא היו יכולים לדחותו ליום אחר מפני שנאמר בו¹² בעצם היום הזה כמו ביום הכפורים" —

(7) עפ"י מתורצת (בפשטות) קושיית הלח"מ (הל' תעניות שם). „י. טבת . . ה' לנו לשנותו ליום אשר סמך צר ידו על העיר בחרבן בית שני דחמיר לך" (כמו שמתענין בי"ז תמוז ולא בט' תמוז) — כי שאני עשרה בטבת שענינו התחלת כל הפורעניות, וההתחלה גדולה היא מבית ראשון דוקא.

(8) יומא כא, ב.

(9) כידוע שבכ"ז ענינים אין גלות מצרים בכלל הגליות — שאינם אלא ארבע. והרי ה' לפני מית, ורק במית נהיית לעם להיא וכו' (ראה תבא כז, ט ברכות סג, ב). וראה ו, ז וברבינו בחיי שם. יתרו יט, ה"ו. ועוד). ואכ"מ.

(10) ראה מגילה יג, ב. מדרש לקח טוב שמות ג, א.

(11) בשלח (טו, כו) וברשי"י שם (לפי פשוטו).

וראה ברכות ה, א.

(12) ראה צפתי לרמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ב בסופה.

(1) לשון הרמב"ם הל' תעניות פ"ה ה"ב. וראה מ"ב כה, א"ב: ירמ"י נב, ד"ה: יחזקאל כד, ב (וראה לקו"ש ח"כ ע' 527 הערה 21).

(2) ראה לקו"ש חט"ו ע' 421 הערה 82.

(3) ראב"ע זכרי' ח, ית. רד"ק שם ז, ה. ב"י לטאור"ח סו"ס תקמט בשם רבינו ירוחם.

(4) לקו"ש חט"ו שם. ח"כ ע' 354. וראה עדי"ז שרית שואל ומשיב מהד"ק ח"ג סקע"ט.

(5) הל' תעניות, הובא בב"י לטאור"ח סתק"ג. וראה לקו"ש חט"ו שם ע' 420 הערה 78. ח"כ שם הערה 29.

ולהעיר, שגם לפי ההלכה (שו"ע אורח חטק"ג סי' ג) ש"כ ד' צומות הללו אם חלו להיות בשבת נדחין

— ישנה חומרא בעשרה בטבת לגבי שאר הצומות, שרק הוא אפשר לחול בערב שבת (מג"א שם סק"ה)

(כקביעות שנה זו), ואז משלימין עד צאת הכוכבים גם אם התפלל תפלת ערבית של שבת מבע"י (רמ"א אורח חטק"ג ס"ד. שו"ע אדה"ז שם ס"ב).

(6) יחזקאל שם.