

האבן זיי דאך מיטגענומען, ווי פרעה האט זיי געהייסן "טענו
אח בעירכס וגו'" - במילא שטעלט זיך די קשיא פארוואס האט יוסף
בכלל געדארפט שיקן עשרה חמורים וגו' מיט עסנווארג אויף אט די
קורצע וויילע וואס האט געדויערט אויף צו איינארדענען און
ברענגען יעקב אבינו לארץ מצרים?

מען קען ניט זאגן אז דאס וואס יוסף האט געדארפט שיקן די
עשרה חמורים וגו', איז דאס געווען כדי יעקב'ן זאל ניט פעלן קיין
חבואה וכדומה, ווארום עס שטייט פריער אז בשעת די שבטים זיינען
געקומען דעם ערשטן מאל לארץ מצרים לשבור בר האט יוסף זיי מיט
געגעבן חבואה אויף זייערע חמורים (מקץ מב, כו ואילך), און עס
איז משמע אין פשוטו ש"מ אז יעדער איינער האט געהאט בלויז איין
חמור, קומט אויס אז זיי האבן געהאט י' חמורים טעונים בר, און
דאס האט זיי געסטייעט א משך זמן, ביז זיי זיינען נאכאמאל געקומען
לארץ מצרים און א משך זמן שפעטער, איז דא בשעת יוסף האט זיי
אנגעזאגט אז זיי זאלן שנעל גיין און בריינגען יעקב'ן, איז
פארוואס האט ער מיט זיי געדארפט שיקן עשרה חמורים נוסף אויף
דעם "טענו אח בעירכס וגו'?"

און בפרט אז מיט די עשרה חמורים האט ער נאך מיטגעשיקט
עשר אתונות?

און נאכמער: דאס וואס די חמורים און אתונות האבן געטראגן,
איז ניט געווען חבואה, נאר יין ישן וכו'?

- וואס אט די קשיא פרעגט קיינער ניט, איז דאך פארשטאנדיק
אז דער ענין איז מובן בפשטות הכתובים, ביז אז רש"י דארף אין
דעם גארניט זאגן, וכפי שיחבאר לקמן.

ה. בנוגע די הערות פון טאטן אויף זהר: אין די ערשטע הערה
אויפן זהר פון היינטיקע סדרה, שטעלט ער זיך אויף דעם וואס ער
זאגט אין זהר אז "ר' יצחק ור' יהודה הוו יחבי ליליא חד ולעאן
באורייתא, אמר רבי יצחק לרבי יהודה הא תפינן דכד ברא קוב"ה
עלמא עבד עלמא חתאה כגוונא דעלמא עילאה וכו'", אז ר"י ור'
יהודה זיינען געזעסן איין נאכט און האבן געהארעוועט אין תורה,
וואס דאס איז דער פירוש פון "לעאן באורייתא", זיי האבן געהארע-
וועט אין תורה, און אין וואס האבן זיי גערעדט, אז עלמא חתאה
איז כגוונא דעלמא עילאה.

איז ער מבאר אין דער הערה דעם ענין פון עלמא חתאה ועלמא
עילאה אין אותיות פון קבלה, ווי דאס איז אין ספירה, וואס אין
אותיות פשוטות איז דאס דער ענין פון עוה"ב ועוה"ז, און אין
אותיות פון הסידות איז דאס עלמין סחימין און עלמין דאתגליין.

ווי גערעדט כמה פעמים זיינען די הערות פארשריבן געווארן
בקיבור, און ס'זיינען דא כמה פרטים אין דעם ענין אויף וועלכע
דער טאטע שטעלט זיך ניט אפ אין די הערות, ווארום ער האט זיך
פארלאזט אז אט די פרטים זיינען מובן מעצמו פון דער הערה, ד.ה.
אז פון דעם ביאור וועלכן ער גיט אין דער הערה קען מען שוין
אליין פארשטיין דעם ביאור בשאר פרטי הענינים, ובמילא דארף
ער דאס ניט שרייבן בפירוש אין דער הערה.

- אין דער -

איין דער הערה איין דער טאטע נישט מבאר וואס איז דא נוגע די הקדמה אז "ר' יצחק ור' יהודה הוו יתבי ליליא חד ולעאן באורייתא", לכאורה האט ער געקענט זאגן סתם אז "ר' יצחק ור' יהודה הוו יתבי ליליא חד" און "אמר ר' יצחק לרבי יהודה וכו' עלמא חתאה כגוונא דעלמא עילאה", וואלט מען שוין אליין געזען אז זיי האבן גערעדט בחורה, וואס איז דער דיוק "ולעאן באורייתא", אז זיי האבן נישט סתם גערעדט. איין דעט ענין פון עלמא חתאה ועלמא עילאה, נאר פאר דעם איז געווען די הקדמה פון ולעאן באורייתא?

איז דאך דערפון פארשטאנדיק אז כדי עס זאל קענען זיין אז עלמא חתאה זאל זיין כגוונא דעלמא עילאה, ביז איין אופן ווי ער זאגט ווייטער איין זער "למהוי כלא בשלימו חד", אז דאס ווערט ממש איין זאך, מוז פריער זיין יגיעה בחורה, לעאן באורייתא, ודוקא דורך תורה, קען מען פועל זיין און ממשיך זיין אז עלמא חתאה זאל זיין כגוונא דעלמא עילאה, און איין אן אופן פון שלימו חד.

דער ביאור איין דעם: בשעת א איד לערנט תורה, ווערט ער איין זאך מיט תורה, און ווי מ'איז מבאר אפילו איין נגלה בנוגע וואס ס'שטייט (תהילים א, ב) "ובחורתו יהגה", אז לאחרי זה וואס א איד הארעוועט אין תורה ווערט דאס זיין תורה, תורתו (ע"ז. ט, א), און דאס איז נישט נאר וויבאלד דאס איז זיין תורה קען ער מחדש זיין בחורה, נאר דאס מיינט אז ער ווערט איין זאך מיט תורה, ווי דער אלטער רבי איז מבאר אין חניא (פ"ג) אז ע"י לימוד התורה ווערט דער יחוד פון דעם שכל מיטן משכיל און מיטן מושכל, ד.ה. אז ער ווערט איין זאך מיט תורה, און וויבאלד אז ער איז איין זאך מיט תורה, דערפאר בשעת ער זאגט אז עלמא חתאה איז כגוונא דעלמא עילאה, טוט זיך אזוי אויף בפועל אז עלמא חתאה און עלמא עילאה זאלן ווערן איין זאך, ביז איין אן אופן פון שלימו חד, אבער אן תורה קען מען נישט אויפטאן דעם ענין, וואס דערפאר זאגט מען אט די הקדמה אז "ר' יצחק ור' יהודה הוו ולעאן באורייתא", זיי האבן געהארעוועט אין תורה ביז זיי זיינען געווארן איין זאך מיט תורה, וואס דערפאר איז בשעת זיי האבן געזאגט אז עלמא חתאה איז כגוונא דעלמא עילאה, האט זיך אזוי אויפגעטאן לפועל, וכפי שיבאר לקמן.

בנוגע צו פירוש דש"י: דאס וואס דש"י איז כווער איז פארוואס דארף דער פסוק צולייגן דעם ווארט "כזאה"? און אויף דעם ענטפערט דש"י "כחשבון הזה וכו'" ד.ה. אז פריער דערציילט די תורה באריכות ווי פרעה האט אנגעזאגט יוסף, אז "אמור אל אחיך זאה עשו, טענו אה בירכב וגו'" דאס מיינט, אז פרעה האט געהייסן געבן הבואה וכו' צו די שבטים, און עס זיינען געווען עטרה שבטים, בכילה זיינען געווען עטרה חבורים, חבור לכל אחד ואחד, און יוסף איז געווען דער ממוצע אויף דורכפירן דעם ציווי של פרעה, במילא אז יוסף האט געזען אז פרעה שיקט תבואה מיט די שבטים, האט ער געפילט אז ער מוז אויך שיקן צו זיין פאטער מתנות, אלס כיבוד אב עכ"פ ווייניקער איין צאל וויפל פרעה האט געגעבן צו זיינע ברידער, איז פון דעם ארויסגעקומען דער "ולאביו שלח כזאה וגו'" אז יוסף האט געשיקט מתנות, ליעקב אביו ארצה כנען. ד.ה. אז דא זיינען געווען צוויי ענינים: א) דאס וואס פרעה האט געשיקט; וואס איין דעם איז יוסף געווען בלויז דער ממוצע אויף דאס איבערגעבן, "אמור אל אחיך", און ב) דאס וואס יוסף האט אליין געשיקט - און

דערמיט האט אים יוסף מרמז געווען נאך אן ענין (בדוגמא ווי ער האט אים עפעס מרמז געווען מיט די עגלות (פרש"י מה, כז)), ד.ה. אז כוונתו מיט שיקן יין ישן איז געווען ניט בלויז ווייל "דעת זקנים נוחה הימנה", נאר אין דעם ליגט נאך א סיפערער ענין: אז אעפ"י, אז איין און צוואנציק יאר האט ער ניט געטרונקען קיין וויין, אבער פונדעסטוועגן האט ער ביי זיך געהאט יין ישן, ד.ה. אז נאך מיט א סך יארן פריער איז ער געגאנגען און ער האט גענומען וויינטרויבן, און ער האט דאס אליין געקוועסט, און דאס געלאזט אויף דער צייט ווען יעקב אביו וועט זיך דערוויסן וועגן אים, ד.ה. אז ער האט געהאט בטחון די גאנצע צייט אז אזא צייט וועט נאך קומען, ע"ד ווי דאס איז געווען ביי יעקב'ן אליין אז "ואביו שמר את הדבר" (וישב לז, יא), ופרש"י "הי' ממתינ ומצפה מתי יבא", ע"ז האט יוסף באוויזן אז מיט א צייט פריער, האט ער זיך שוין געגרייט אויף דעם זמן ווען ער וועט זיך טרעפן מיט זיין פאטער יעקב.

קומט לפי"ז אויס נאך א טעם פארוואס יוסף האט געשיקט דוקא יין ישן ליעקב אביו, ווארום נוסף אויפן טעם וואס "דעת זקנים נוחה הימנה", איז אין דער טעם פנימי, אז ער האט געוואלט מרמז זיין, אז ער האט געהאפט און ער האט געווארט אויף דער צייט ווען ער וועט זיך קענען טרעפן מיט זיין פאטער יעקב.

עס זיינען איצטער געבליבן די אנדערע דיוקים - זכפי שיחבאר לקמן.

דער ביאור אין זהר: ער רעדט דא צוויי ענינים אין דעם ענין פון עלמא תהאה כגוונא דעלמא עילאה, איין זאך ווי דאס איז מצד הבריאה, אז לכתחלה מצד הבריאה איז געווען "עבד עלמא תהאה כגוונא דעלמא עילאה", און דערנאך א צווייטן ענין, ווי עס טוט זיך אויף מצד עבודה, אז ע"י עבודה האדם טוט מען אויף אז עלמא תהאה און עלמא עילאה זאלן ווערן איין זאך - שלימו חד.

הביאור: דער יחוד פון צוויי זאכן קען זיין אויף כמה אופנים: איין אופן קען זיין אז מ'איז ממשיך אן אור וואס איז העכער פאר ביידע זאכן פועל'ס דאס אז די צוויי זאכן זאל'ן קומען צוזאמען, ע"ד ווי מ'איז מבאר אין דעם ענין פון "עושה שלום במרומיו", אז ס'איז דא-מיכאל שר של מים וגבריאל שר של אש און דער אויבערשטער איז "עושה שלום במרומיו", ער מאכט צווישן זיי שלום, ע"ז וואס עס ווערט נמשך אן אור וואס איז העכער פאר ביידן, פונקט ווי מ'זעט בגשמיות אז בשעת סני סרים זיינען עומדים לפני המלך שטייען זיי ביידע צוזאמען בכלום, ע"ז למעלה, אז אע"פ וואס מיכאל איז שר של מים אדער סלג, און גבריאל איז שר של אש, ד.ה. אז זיי זיינען צוויי הפכים, איז אבער דער אויבערשטער עושה שלום במרומיו, ווארום בשעת עס ווערט נמשך אן אור וואס איז העכער פאר זיי ביידן, ווערן זיי בשלום.

אבער דער אופן איז ניט קיין אמח'ער יחוד, ווארום אפילו בשעת עס ווערט נמשך א העכערער אור וואס לגבי אט דעם אור קומען זיי צוזאמען באחדות, איז אבער דער בלייבט מיט און דער בלייבט אש, און ס'איז בלויז וואס זיי קריגן ניט צווישן זיך, זיי שטייען ביידע צוזאמען לפני המלך, אבער דאס איז ניט א אמח'ער יחוד - אז זיי ווערן איין זאך, ווארום זיי בלייבן צוויי באזונדערע זאכן;

- דערנאך קען -

דערנאך קען זיין א צווייטער ענין: זיי זיינען צוויי באזונדערע זאכן, זיי זיינען אבער כגוונא, ענליך, אז לכתחלה מצד הבריאה איז איין זאך ענליך צו דעם צווייטן, איז דאס אויך ניט קיין יחוד, אז די צוויי זאכן ווערן איין זאך.

דערנאך קען זיין א דריטער אופן: אז מצד דעם וואס ס'איז דא צווישן די צוויי זאכן א ממוצע, איז דער ממוצע מקשר די צוויי זאכן און בריינגט זיי צוזאמען בקירוב, אז עס זאל זיין א שייכות ביניהם, ווארום דער ממוצע איז צווישן און האט א שייכות צו ביידע זאכן צווישן וועלכע ער איז א ממוצע, סיי צו די העכערע זאך און סיי צו די נידעריקערע זאך, במילא בריינגט ער די צוויי זאכן צוזאמען ביחוד,

ע"ד ווי מ'רעדט דאס אין דעם ענין פון שכל ומדות, אז ס'איז דא צווישן שכל און מדות א ממוצע, דער ענין פון מדות שבשכל, וואס מדות שבשכל זיינען העכער פון מדות שבלב און נידעריקער פון שכל שבשכל, דערפאר איז דאס א ממוצע ביניהם אויף צו אויפטאן דעם קישור ויחוד פון שכל און מדות,

אין דעם איז אבער אויך פאראן א חסרון: בשעת צוויי זאכן קומען צוזאמען ע"י א ממוצע, ווערן זיי נתבטל פון זייער מציאות, ד.ה. ניט אז שכל און מדות ווערן איין זאך, נאר דער שכל ווערט אויס שכל און די מדות ווערן אויס מדות; ע"ד ווי מ'האט גערעדט דרייער אין דעם ענין פון עושה שלום במרומיו, איז פאראן אין דעם דער חסרון אז אפילו בשעת זיי שטייען בשלום, איז אבער דער בלייבט אש און דער בלייבט מים במילא הייסט דאס ניט קיין אמח'ער יחוד, איז דא פאראן א פארקערטער חסרון, אז בשעת צוויי זאכן קומען צוזאמען דורך א ממוצע, ווערן זיי נתבטל פון זייערע מציאות, ווארום דער יחוד איז באופן כזה אז די העכערע זאך קומט אראפ נידעריקער און די נידעריקערע זאך איז עולה העכער, ד.ה. אז דער שכל ווערט נתבטל און גייט אוועק פון מציאות שכל, און די מדות ווערן נתבטל און גייט אוועק פון מציאות מדות, עס ווערט אויס עליון ותחתון ועי"ז קומען זיי צוזאמען, איז דאך ניטא קיין אמח'ער יחוד צווישן עליון ותחתון.

דעריבער בשעת מ'וויל אויפטאן דעם יחוד פון עלמא חתאה ועלמא עילאה, ובאופן כזה אז ניט עלמא חתאה זאל בלייבן עלמא חתאה און עלמא עילאה זאל בלייבן עלמא עילאה, צוויי באזונדערע זאכן און בלויז וואס זיי שטייען צוזאמען, און ניט אז עס זאל נאר זיין כגוונא ווי דאס איז מצד הבריאה, און ניט אז עלמא חתאה ווערט אויס עלמא חתאה און עלמא עילאה ווערט אויס עלמא עילאה ועי"ז קומען זיי ביחוד, נאר אז עלמא חתאה און עלמא עילאה זאלן טאקע ווערן איין זאך, שלימו חד, דארף מען אנקומען צו אן ענין וואס פון איין זייט איז דאס העכער פאר זיי און פון צווייטן זייט איז דאס צווישן זיי, וואס דורך דעם קען מען פועל'ן אז עליון בלייבט עליון און תחתון בלייבט תחתון, און צוזאמען דערמיט ווערן זיי איין זאך, שלימו חד,

און דאס איז ע"י תורה, וואס אין תורה זיינען פאראן די ביידע ענינים: פון איין זייט איז תורה העכער פון אלע עולמות, העכער פאר עלמא חתאה מיט עלמא עילאה, וביחד עס זע איז תורה אראפגעקומען למטה אין עולמות, נסעה וירדה מלמעלה למטה, וואס

דערפאר איז תורה אויך א ממוצע צווישן עלמא תחאה און עלמא עילאה, און דערפאר קען דוקא תורה אויפטאן אט דעם ענין, אז עלמא תחאה און עלמא עילאה זאלן ווערן איין זאך, ובאופן כזה אז ניט זיי ווערן נחבטל פון זייער מציאות, נאר עלמא תחאה איז עלמא תחאה און עלמא עילאה איז עלמא עילאה, וביחד עס זה ווערן זיי איין זאך, שלימו חד.

ובכללוח איז דאס די מעלה וואס איז דא אין קו האמצעי, כמבואר בכ"מ אז קו האמצעי איז מבריה מן הקצה אל הקצה, וואס ס'ניט דער פירוש אז עס ווערט אויס קצוות, נאר ס'דא במציאות דער קצה העליון און ס'דא במציאות דער קצה התחתון, און צוזאמען דערמיט זאגט מען אז דאס איז מבריה מן הקצה אל הקצה, ד.ה. אז דאס געפינט זיך בכל מקום בשוה, וואס דאס איז דערפאר וואס דער קו האמצעי איז שרשו אין פנימיות הכתר, וואס דערפאר ווערט דאס נמשך בכל מקום אן התחלקות.

און דאס איז אויך דער ענין פון אמת, וואס דער ענין פון אמת איז אז דאס איז אן שינויים - וואו נאר עס קומט בלייבט דאס אלעמאל די זעלבע זאך, ווי ס'איז מבואר (ירושלמי סנה" פ"א ה"א) בנוגע דעם ווארט "אמת" אז אין דעם זיינען פאראן די דריי אוחיות אל"ף מ"ס חי"ו, וואס דער אל"ף איז דער ערשטער אות פון דעם אל"ף-בי"ח, דער חי"ו איז דער לעצטער אות פון דעם אל"ף-בי"ח, און דער מ"ס איז דער מיטלסטער אות פון דעם אל"ף-בי"ח, ד.ה. אז דער ענין פון אמת איז אז דאס געפינט זיך בכל מקום בשוה, סיי בתחלה סיי בסוף און סיי באמצע, וואס דאס איז דער ענין פון "אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלקים" (ישעי' נד, ו), אז ער איז סיי בראשון און סיי באחרון, און אויך אין צווישן איז "ומבלעדי אין אלקים", אז ער איז העכער פאר אלץ און ער איז נידעריקער פאר אלץ ובמילא איז ער פאראן אויך אין צווישן.

(הזכיר כאן שכך הוא בנוגע לכ"ב אוחיות התורה שמהוות את העולם) וואס דאס איז אויך דער ענין פון תורה, אז פון איין זייט איז תורה העכער פאר אלע עולמות, און פון צווייטן זייט איז תורה אראפגעקומען און געפינט זיך למטה אין עולמות, וואס דערפאר קען תורה אויפטאן דעם יחוד צווישן עלמא תחאה און עלמא עילאה, אז עלמא תחאה און עלמא עילאה זאלן ווערן איין זאך.

דערפאר דארף ער זאגן אט די הקדמה אז "ר' יצחק ור' יהודה הוו יתבי ליליא הד ולעאן באורייתא", אז זיי האבן געהארעוועט אין תורה, ווארום דאס איז נוגע אין דעם ענין פון עלמא תחאה כגוונא דעלמא עילאה, ווארום ווי גערעדט פריער איז ווי קען דאס טאקע זיין אז עלמא תחאה און עלמא עילאה זאלן שטייען אין אן אופן פון שלימו חד, איז דאס דוקא ע"י תורה, בלויז תורה קען דאס אויפטאן, מוז ער דאך פריער באווארענען אז ר' יצחק ור' יהודה האבן געהארעוועט אין תורה, ובאופן כזה אז זיי זיינען געווארן איין זאך מיט תורה, ד.ה. אז בא יעדן איינעם איז זיין באנצע מציאות בלויז תורה, ובמילא איז זיין דבור דער דבור פון תורה, איז אז ער רעדט און אז ער פסק'נס אפ אז עלמא תחאה איז כגוונא דעלמא עילאה, ביז שלימו חד, ווערט דאס אזוי לפועל אז עלמא תחאה און עלמא עילאה זיינען איין זאך, ווארום דאס איז דער פירוש אז תורה טוט אויף דעם ענין.

וואס דאס איז בדוגמא ווי מ'זאגט אז "אמר מלכא עקר טורא" (ראה ב"ב ג, א) און "מאן מלכי רבנן" (ראה גיטין סב, א), אז ע"י דבורו בלבד ווערט דערנאך עקר טורא בפועל, ווארום ווי תורה פסק'נט אפ ווערט אזוי די מציאות בפועל, עד"ז איז דאס אין דעם ענין.

וואס דאס איז ע"ד ווי די גמרא זאגט אין ב"מ (פה, סע"ב) בנוגע ר' חייא, אז בשעת ער האט מחפלל געווען און ער האט געזאגט משיב הרוח, איז געווארן משיב הרוח לפועל, און אז ער האט געזאגט מוריד הגשם, איז געווארן הורדח גשם בפועל, ביז אויב מ'וואלט עס געלאזט מסיים זיין די ברכה וואלט געווען דער סוף פון אלע גליוח, וואס דאס איז מצד דעם וואס ער איז איין זאך מיט תורה, איז דאס וואס ער זאגט איז דאס דער דבור פון תורה, במילא טוט זיך אזוי אויף בפועל.

און דאס איז בנוגע דעם ענין וואס מ'רעדט די לעצטע צייט וועגן הלכה, אז ווי די הלכה זאגט איז אזוי וועט דאס זיין בפועל, הלכה וועט אויספירן, ווארום מ'קען ניט פאנאנדערטיילן צווישן הלכה און די מציאות בפועל, ווי מ'זאגט (נדה עג, א) "הליכות עולם לו - א"ת הליכות אלא הלכות", אז עס קען ניט זיין "הליכות עולם", אל תקרי הליכות, "אלא הלכות", סיידן אז עס וועט זיין הלכות, ד.ה. אז עס קען ניט זיין א מציאות אין הליכות עולם וואס זאל ניט זיין ווי הלכה זאגט.

במילא די וועלכע זאגן אז הלכה איז גוט פאר שו"ע, דאס איז גוט בשעת מ'געפינט זיך אין ישיבה, אבער בשעת מ'געפינט זיך אין הליכות עולם, דעמאלט דארף ניט זיין גיור כהלכה, דעמאלט איז שלא כהלכה אויך גוט, במילא קען מען ארויסגעבן א גוי א פאפיר אז ער איז א יהודי, זאגט מען אז עס וועט דיר גארניט העלפן, אין דעם איז ניטא קיין ברירה, עס קען ניט זיין א מציאות אין וועלט וואס זאל ניט זיין ווי תורה וויל, איז אז תורה זאגט אז גיור דארף זיין כהלכה, וועט דאס אזוי זיין בפועל און דו האסט ניט אין דעם קיין ברירה, ווארום מ'קען ניט פאנאנדערטיילן צווישן הלכה און די מציאות בעולם,

(הסר כתן כל הטיחה תודות "מיהו יהודי").

בס"ד. ש"פ ויגש, ז' טבת, ה'תשל"ב

(הנחה בלתי מוגה)

ודוד עבדי נשיא להם לעולם, ומבואר בהספרי¹ המבארים שייכות ההפטרות להסדרות, שייכות הפטרה זו לפרשת ויגש היא כי הקירוב דעץ יוסף ועץ יהודה, וקרב אותם אחד אל אחד גו' ועשיתם לעץ אחד גו'² דההפטרה היא דוגמת הגשת יהודה ליוסף (דהסדרה). וצריך להבין, והרי ויגש אליו יהודה, שיהודה הוצרך לגשת ולהתעלות לבחי' יוסף בכדי לקבל ממנו, מורה שיוסף הוא למעלה מיהודה, ואילו התוכן דסיום ההפטרה, ועבדי דוד מלך עליהם גו' ודוד עבדי נשיא להם לעולם, הוא שיהודה יהי' למעלה מיוסף [דאף שבנוגע לעץ יהודה כתיב ולבני ישראל חבריו ובעץ אפרים כתיב וכל בית ישראל חבריו, כי בעץ יהודה כלול רק שבט בנימין ובעץ אפרים כלולים כל עשרת השבטים, מ"מ לאחרי וקרב אותם גו' יהי' דוד נשיא עליהם, על כל בית ישראל], וא"כ אינו מובן מהי השייכות של ההפטרה להסדרה, דלכאורה הם שני ענינים הפכיים. והנה ידוע³ שהשם של כל סדרה מורה על התוכן של כל הסדרה. וכמו"כ הוא בנוגע לפרשת ויגש, שענין הגשת יהודה ליוסף (ויגש) המורה על מעלת יוסף לגבי יהודה, הוא התוכן של כל הסדרה. שהרי בכל הסדרה (ואפילו בפ' ויחי) מסופר איך שכל השבטים הוזקקו ליוסף ועפ"ז יוקשה ביותר השייכות של ההפטרה להסדרה, שהרי התוכן דסיום ההפטרה הוא שדוד (יהודה) יהי' נשיא על כל ישראל. והגם שהתחלת ההפטרה, הקירוב דעץ יהודה ועץ יוסף, הם דוגמת ענין הגשת יהודה ליוסף, אחד באחד יגשו' — הרי זהו רק תחלת ההפטרה. אבל ממה שאומרים בההפטרה גם הפסוקים ועבדי דוד וגו' מוכח שגם זה שייך לתוכן הסדרה, ואינו מובן, שהרי לכאורה הם ב' ענינים הפכיים, כנ"ל. ועד"ז צריך להבין גם בהמאמר ד"ה ויגש שבתו"א⁴, שמיד בתחלת המאמר מביא הפסוק⁵ קורות בתינו ארזים וגו' ומבאר ההפרש שבין המשכן לבית עולמים, שהמשכן הי' בעיקר מצומח, בחי' יוסף, וביהמ"ק הי' בעיקר מדומם, בחי' יהודה. ומבאר שם⁶ שמה שביהמ"ק הי' מדומם הוא מצד מעלת שרש הדומם כו'. וצריך להבין והרי

1 יחזקאל לו, כה. חלק מהמאמר נדפס — בשניונים — בלקו"ש ויגש תשמ"ט.
 עיי"ש. 2 ראה לקו"ש חכ"ה ע' 258 ואילך. וש"נ. וראה גם ד"ה ועבדי דוד תשמ"ו (סה"מ מלוקט ח"ב ע' רכא ואילך). 3 יחזקאל שם, טז ואילך. 4 ריש פרשתנו. 5 ראה לקו"ש ח"ה ע' 57 ואילך. וש"נ. 6 איוב מא, ח. 7 ריש פרשתנו (מג, ג). 8 שה"ש א, יז. 9 תו"א שם, ב.

בפסוק ויגש אליו יהודה מדובר המעלה דיוסף (וכמבואר בתו"א שם¹⁰), וא"כ מהו השייכות דויגש אליו יהודה להענין דביהמ"ק (שמצד שייכות זו, מביא מיד בתחלת המאמר הפסוק קורות בתינו ארזים ומבאר מעלת ביהמ"ק על המשכן, מעלת יהודה על יוסף).

ויובן כל זה בהקדים תחלה ביאור בההגשה דיהודה ליוסף דכשיהודה רצה לעורר רחמים אצל יוסף ולפעול אצלו שישׁיב לו את בנימין, אמר לו כי עבדך ערב את הנער גוי¹¹. וכיון שבפשטות הענינים, הטענה כי עבדך הוא טעם שישׁיב לו את בנימין, כ"ה גם בפנימיות הענינים. וזהו מה שאמר כי עבדך ערב את הנער, עבדך דייקא, כי אף שיהודה ה' מלך באחיו (גם באותה שעה, שלכן קודם שבא למצרים שלח יהודה אל יוסף להורות לפניו גושנה¹², ואיתא במדרש¹³ שמה ששלח יהודה דוקא הוא לפי שיזודה ה' מלך באחיו ולכן שלח אותו ליוסף שה' מלך במצרים), מ"מ אמר עבדך דייקא, כי זהו הטעם למה שצריך לתת לו את בנימין.

והענין הוא (כמבואר בדרושים ד"ה ויגש¹⁴), דהנה ידוע¹⁵ שכל ישראל ערבים זה בזה. שכפשוטו הוא דכל אחד הוא ערב בשביל השני, ויש עוד פירוש ערבים מלשון מעורבים¹⁶, דכל ישראל מעורבים זה בזה, דזהו פירוש הפנימי דערבים. ולכן הם ערבים זל"ז כפשוטו, וכמשנת"ל בהמאמר הקודם¹⁷, דהמנורה קאי על כנס"י, ואע"פ שיש בהם ז' סוגים, הם מנורת זהב כולה¹⁸. ומבאר בלקו"ת¹⁹ דכמו שהמנורה היא מקשה אחת, שע"י המקשה שמקיישים אותה נעשה מה שלמעלה למטה ומה שלמטה למעלה ונתערב הכל עליון בתחתון ותחתון בעליון כך כל ישראל ערבים זה בזה כלומר מעורבים זה בזה. ונתבאר לעיל¹⁷, שהתכללות זו היא נעלית יותר מענין ההתכללות מה שהראש מקבל מהרגל שהרי בהתכללות זו הראש נמצא למעלה והרגל נמצא למטה, ורק שהרגל משפיע להראש, משא"כ בהתכללות דמקשה, הרי נעשה מה שלמעלה מטה ומה שלמטה מעלה, ומה שמסיים בלקו"ת שם (לאחרי שמבאר ההתכללות דמקשה) כי אתם קרויים אדם. והראש מקבל חיות גם מהרגל כי מוכן שההתכללות דהרגל יעלה בפועל למעלה כו' — ה"ז רק לעתים, משא"כ הנ"ל דמשפיע חיות כו' (וזו הסיבה והטעם שאפ"ל מקשה).

(10) מד, א. (11) פרשתנו מד, לב. (12) שם מו, כח. (13) מדרש אגדה (באבער) עה"פ. (14) ראה אוה"ת פרשתנו (כרך ה) תתקפא, א ואילך. בהבא לקמן — ראה גם לקו"ש ויגש הנ"ל הערה 1. (15) שכריות לט, סע"א. וש"נ. (16) אוה"ת שם, ב. לקו"ת שבהערה 19. (17) ד"ה ראייתו והנה גוי דש"פ מקץ. (18) זכרי' ד. כ. (19) בהעלותך לג. ג.

והנה אף שכל ישראל מעורבים זה בזה, שלכן גם בענין הערכות כפשוטו כל ישראל ערכים זה בזה, מ"מ ישנו בזה חלוקי מדריגות, כמבואר בספר הגלגולים²⁰. וכמו באדם עצמו, הרי הראש דגוף זה ערב יותר עבור גופו מכמו שהוא ערב לגוף אחר, עד"ז הוא בנשיא וראש השבט, שערב הוא יותר עבור שבטו מכמו לשאר ישראל, וכמו שאמר הבעש"ט²¹ שמצות אהבת ישראל היא גם למי שלא ראה ולא שמע ממנו מעולם, מ"מ ישנו מדריגות בזה, וכמו במצות הולכת תוכיח²², הרי מובן דישנו הפרש בהחיוב כמו שהוא בכיתו, וכמו שהוא בעירו, ובמדינתו, ועד כמו שהוא לכל העולם כולו. וזהו מה שאמר יהודה כי עבדך ערב את הנער, דאף שגם שער האחין היו שייכים וערכים לבנימין, ועאכו"כ שבנימין שייך ליעקב שהרי נפשו קשורה בנפשו²³, מ"מ דוקא יהודה נכנס לתגר יותר משאר אחיו, שהוא הי' ערב את הנער יותר משאר האחין. ועד"ז הוא ברוחניות הענינים, דיהודה ובנימין יש להם שייכות גדול זה לזה יותר משאר האחין, דיהודה הוא ספירה הרביעית, ספירת המלכות, ובנימין זוא בחי' רוחא דשביק בגוה, ז"א (היינו רוחא דז"א הנמשך במלכות), ונק' צדיק תחתון²⁴. ולכן, מכיון שהי' שייך וקרוב לבנימין יותר, ע"כ הי' הוא ערב עבורו, וזהו מה שאמר כי עבדך ערב את הנער, כי השייכות דיהודה לבנימין היא להיותו עבדך, הביטול, דבחי' מלכות.

וזהו ויגש אליו יהודה גו', דהנה יהודה הוא בחי' מלכות כנ"ל ויוסף הוא בחי' ז"א. ולכן הוצרך יהודה לגשת ליוסף ולקבל ממנו, כי המלכות מקבלת מבחי' ז"א. וזהו ג"כ מה שאיתא בזהר²⁵ שהגשת יהודה ליוסף הו"ע סמיכת גאולה לתפלה, שתפלה [היינו תפלת העמידה, שהיא עיקר התפלה, והרי מובן גם בפשטות, שהכוונה בתפלה במאמר זה הוא לתפלת העמידה] היא בלחש [דהוה גם מה שאמר יהודה, ידבר נא עבדך דבר באזני אדוני יכנסו דברי באזנך²⁶, שזה מורה שדיבר בלחש (דאל"כ לא הוצרך לומר לו יכנסו דברי באזנך) דוגמת שמו"ע שהיא בלחש], שמורה על תכלית הביטול, כעבדא קמי' מארי²⁷. והוא הביטול דבחי' מלכות לבחי' יסוד ז"א. וביטול זה פעל המשכת בחי' בנימין, כי ע"י הביטול נעשה יחוד זו"ן כו'. (חסר קצת). וכידוע²⁸ בפירוש מגיד מראשית אחרית²⁹, דאף שייסוד (ז"א) הוא סוף עולמות הא"ס, מ"מ נמשך על ידו גם מבחי' ראשית שהיא ספירת החכמה עד לבחי' אחרית בחי' המלכות (וזהו"ע מה שע"י יחוד זו"ן נמשך בחי' שארה כסותה ועונתה — חסר קצת).

(20) פרק ד — הובא באוה"ת שם. (21) ראה "היום יוס" ג' אדר א' ט"ו כסלו. ובכ"מ. (22) קדושים יט, יז. (23) פרשתנו מד, ל. (24) אוה"ת שם תתקפב. א. (25) פרשתנו רה, ב. (26) ריש פרשתנו ובפרש"י. (27) שבת י"ד, א. (28) ראה אוה"ת משפטים ע' א' שיה. ושם לפני"ז ע' א' שיה (וזהו"ע ויגש אליו יהודה). (29) ישע"י מו, י"ד.

אמנם ע"י יחוד זו"ן נעשה אח"כ תוספות בבחי' ז"א. דו"א מצד עצמו נמשך בו רק מבחי' החכמה, וע"י המלכות, נמשך בו גם מבחי' הכתר. וזהו מה שאמר יהודה ליוסף כי כמוך כפרעה³¹, הדנה בחי' פרעה הוא, כדאיתא בזהר³⁰ דבי' אתפריעו כל נהוריך שהוא בחי' גילוי האורות בלי הגבלה, והוא בחי' הכתר למעלה מחכמה, דזהו ג"כ מה שאמר פרעה ליוסף רק הכסא אגדל ממך³¹, דאף שבלעדך לא ירים איש את ידו ואת רגלו³², שכל סדר השתלשלות מסורים ליוסף, מ"מ בחי' הכסא שהו"ע ההתנשאות שהוא למעלה מהשתלשלות, אגדל ממך. וזהו ג"כ מש"כ³³ חמישית לפרעה וארבע הידות יהיה לכם, דארבע הידות הוא בחי' חו"ב וחו"ג, שהם בחי' סדר השתלשלות, כנגד הד' אותיות דשם הוי", אבל החמישית היא לפרעה והוא בחי' הכתר שלמעלה מהשתלשלות, ורק נרמז בקוצו של יו"ד³⁴. אמנם ע"י הגשת יהודה ליוסף, נמשך ביוסף גם מבחי' פרעה, כי שרש המלכות (בחי' יהודה) היא בכתר, ובחי' זו המשיך גם ביוסף.

ועל פי זה יובן השייכות של ההפטרה להסדרה, כי עיקר התוכן דויגש אליו יהודה הוא מה שע"י הגשת יהודה ליוסף נמשך מבחי' פרעה, בחי' הכתר שרש המלכות. וזהו גם התוכן של ההפטרה, שע"י הקירוב דעץ יוסף ועץ יהודה, יהי' אח"כ ורוד עבדי נשיא עליהם לעולם, שיהי' גילוי בחי' ההתנשאות (בחי' ורק הכסא אגדל ממך) שזהו"ע "נשיא". וגילוי בחי' זו יהי' בדוד עבדי דוקא (שמשבט יהודה), כי שרש המלכות דוקא הוא בבחי' ההתנשאות כו' עד לבחי' מלכות דא"ס, ולעת"ל יתגלה בחי' זו. וזהו ורוד עבדי נשיא להם לעולם, שמצד בחי' עבדי שבדוד (דוגמת כי עבדך גו' שביהודה) יהי' נשיא כו'.

והנה בד"ה ועבדי דוד (תרצ"ט) מכ"ק מו"ח אדמור"ר³⁵, מקשה למה מיחסים את מלך המשיח לדוד המלך ע"ה וקוראים אותו בשם דוד, ומבאר שמעלת דוד הוא, דאף שהי' מלך בישראל, ועד שדוד הוא בחי' המלכות, וכידוע ששלמה הוא בחי' חכמה שבמלכות ודוד הוא ספירת המלכות עצמה³⁶, בחי' רוממות והתנשאות, מ"מ הי' בבחי' עבדי בתכלית הביטול, וכמ"ש³⁷ כי עני ואביון אני, שויתי ודוממתי³⁸. וכן הוא מעלת מלך המשיח דכתיב בוי"ו הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד, וילמוד תורה עם האבות ומשה רבינו³⁹, ובכ"ז הי' בתכלית הענוה והביטול ללמוד גם עם אנשים פשוטים, לא ע"י שליח וכו', אלא הוא בעצמו. וכל הגילויים דלעתיד עד גם דאלף השביעי תלויים במעשינו

30) פרשתנו רי, א. 31) מקץ מא, מ. 32) שם, מד. 33) פרשתנו מז, כד. 34) ראה לקו"ת ס"פ פינחס. וש"נ. 25) סה"מ תרצ"ט ע' 191 ואילך. 36) ראה סה"מ"צ להצ"צ מצות מניין מלך פ"ב (דרמ"צ קח, ב). 37) תהלים פו, א. 38) שם קלא, ב. 39) ישע"י נב, יג. 40) ראה לקו"ת צו יז, א. ובכ"מ.

ועבודתינו כל זמן הגלות⁴¹, שצריך ללמוד התורה וגם פנימיות התורה לכ"א גם עם אנשים פשוטים, ולהפיץ המעינות חוצה ובאופן של בטול. ועי"ז באים לודוד עבדי נשיא להם לעולם בכיאת משיח צדקנו בקרוב ממש.



(41) תניא רפ"ז.

בס"ד. ליל ערב חג השבועות, ה'תשמ"ב.

בלתי מוגה

ועבדי דוד מלך עליהם ורועה אחד יהי' לכולם גוי' ודוד עבדי נשיא להם לעולם, ומדייק בזה כ"ק מו"ח אדמו"ר במאמרו על פסוק זה שהוציא על מנת ללמד בחג השבועות [והקשר דפסוק זה לחגה"ש בפשטות, יש לומר, ע"פ המבואר בטעם המנהג שקורין מגילת רות בעצרת (דנוסף על הטעם שבמתן תורה היתה הגירות של כל עם ישראל, וענינה של מגילת רות הוא ע"ד הגירות של רות, הרי נוסף לזה יש עוד טעם דהוא) משום שהמגילה מסיימת וישי הוליד את דוד ובעצרת מת דוד. וזהו גם הקשר לפסוק ועבדי דוד גוי'. ויומתק ע"פ המבואר באגה"ק סי' ז"ך וסי' כח, שביום ההסתלקות עומדת בגלוי כל עבודתו אשר עבד, עד שעולה לשרשה ומקורה ומשם יורדת למטה בגלוי לפעול ישועות בקרב הארץ. ובזה יובן יותר הקשר דפסוק זה עם חג השבועות, שבו נסתלק דוד, כי פסוק זה קאי בדוד מלכא משיחא, שענינו הוא לפעול ישועות בקרב הארץ], מדוע נקרא משיח בפסוק זה בשם דוד, והרי משיח הוא רק מזרע דוד ואינו דוד עצמו, ובפרט ע"פ מה שמאריך הרמב"ם בפרק יא מהל' מלכים, שמשיח ודוד הם שני משיחים, ומביא שם הפסוקים שבהם מפורט ענין ב' הגאולות, הגאולה בימי דוד והגאולה דלעתיד לבוא על ידי משיח צדקנו. והנה לפנ"ז כתיב קח לך עץ אחד וכתוב עליו ליהודה גוי' ולקח עץ אחד וכתוב עליו ליוסף גוי' והיו לאחדים בידך, היינו שלעתיד לבוא יהי' יחד יהודה ויוסף להיות לאחדים ממש, ובהמשך לזה כתיב ועבדי דוד מלך עליהם, היינו שיהודה יהי' הנשיא ואפרים (יוסף) יהי' באופן של טפל, ולכאורה אינו מוכן (כמו שמדייק בהמאמר שם) כי במקום אחר משמע שיוסף הוא גדול במעלה מיהודה, כמ"ש ויגש אליו יהודה, שיהודה ניגש אל יוסף, דהיינו שיוסף גדולה מעלתו לגבי יהודה.

ומבאר בהמאמר, דב' השבטים יהודה ואפרים בעבודת האדם ענינם תלמוד ומעשה, דיוסף ענינו תלמוד ויהודה ענינו מעשה. ובזה מצינו פלוגתא בגמרא אי תלמוד גדול או מעשה גדול, דר"ט ס"ל שמעשה גדול ור"ע ס"ל שלימוד גדול, ולבסוף נמנו וגמרו שתלמוד גדול שמביא לידי מעשה. דגם במסקנא זו (דתלמוד גדול משום שמביא לידי מעשה) אנו רואים ב' ענינים, דמצד אחד רואים כאן את גדלות התלמוד, שהרי המסקנא בפשטות היא שתלמוד גדול, אבל לאיידך גיסא, מודגשת בזה גם מעלת המעשה שהרי הטעם לזה שהתלמוד גדול הוא משום שמביא לידי מעשה.

וזהו ההפרש בין יוסף ליהודה, דיוסף ענינו תורה משא"כ יהודה הוא ענין המעשה. כי יהודה הוא מלשון החדאה וביטול, שזהו קשור עם כפי', והרי מעשה הוא גם מלשון כפי' כמו מעשין על הצדקה. ויש להוסיף בזה, דכללות ירידת הנשמה למטה בגוף, והתלבשותה בכח הכי תחתן שבכחות הנפש הוא כח העשי' הוא ענין של כפי' [ויש לומר, דזהו גם מה שמביאים דוגמא על מעשה לשון כפי' מהלשון מעשין על הצדקה, משום שהכפי' הנ"ל שהנשמה כופה את עצמה לרדת ממדריגתה, הוא ענין של צדקה שעושה הנשמה עם הגוף והנה"ב].

והנה כשהנשמה יורדת למטה ומתלבשת בתוך גוף ונה"ב, הרי הנפש האלקית והנפש הבהמית הם בדוגמת תורה ומצוות, תלמוד ומעשה. כי הרי גם הנה"א וגם הנה"ב שניהם נבראו לשמש את קוני, אלא שההפרש ביניהם הוא הנה"א עיקרה הוא בלימוד התורה ועיקר ענין הגוף והנה"ב הוא בקיום המצוות. וכמובן בפשטות, דלימוד התורה הוא ע"י השכל שבראש, ולכוש המחשבה, השייכים בעיקר לנשמה. משא"כ המצוות עיקרן הוא המעשה, כמבואר בארוכה בתניא דגם אם כיוון כל הכוונות ולא עשה את המצוה במעשה לא קיים את המצוה, משא"כ אם לא כיוון ורק עשה את מעשה המצוה קיים המצוה בשלימותה (לבד מצות ק"ש וכו' הצריכות כוונה, כמובא בתניא שם). וזהו מה שבכללות ההפרש בין יהודה ליוסף הוא בין לימוד התורה לקיום המצוות, ובפרטיות יותר הוא בין העבדה עם הנה"א והעבודה עם הנה"ב. וזהו גם כללות החילוק בין יששכר וזבולון, בין מארי תורה למארי עובדין טבין, ויש בזה מה שאין בזה, ולפיכך יש פלוגתא מי מהם גדול.

אמנם המסקנא היא שתלמוד גדול משום שמביא לידי מעשה, היינו שהמעשה פועל גדלות בהלימוד משום שממנו הוא בא. וכפשטות הענין, שגם בתחלת העבודה, הרי כדי לידע את המעשה אשר יעשך צריך להיות בתחלה לימוד התורה. וזהו הטעם על מה שבתחלת העבודה צ"ל ויגש אליו יהודה, גישת יהודה אל יוסף, משום שיוסף שהוא תלמוד הוא גדול במעלה. אמנם כשבאים לתכלית שלימות העבודה, הרי אז ניכר ששלימות הלימוד הוא מחמת המעשה, משום שבעצם מעשה גדול.

וזהו מה שאומרים דמה שנמנו וגמרו תלמוד גדול הוא דוקא בזמן הזה, אבל לע"ל יהי' מעשה גדול, משום שאז תהי' תכלית השלימות כעבודת האדם, ולפיכך יהי' ניכר שמעשה גדול. וזהו מה שלע"ל יהי' משיח צדקנו משבט יהודה דוקא, שהוא ענין ההדאה והמעשה, משום שאז יהי' מעשה גדול. דאף שבתחלה צ"ל משיח בן יוסף, הרי שלימות הגאולה באופן שאין אחר' גלות תהי' דוקא ע"י משיח בן דוד.

ובזה יובן גם מה שנקרא משיח כאן בשם דוד דוקא, כי מעלת המעשה היא (כנ"ל) משום שאז כופה את עצמו היפך טבעו ורגילותו, היינו שלימות הביטול, וענין זה מצינו אצל דוד המלך, כמו שאמר על עצמו כי עני ואביון אני, אם לא שויתי ודוממתי גו', שהי' בתכלית השפלות והעניות, עד שלא הי' כלל מציאות לעצמו. ובספירות הוא ספירת המלכות דלית לה מגרמה כלום.

וזהו מה שנאמר במשיח (בנבואת הגאולה של נביא הגאולה והישועה, ישעיהו) שיהי' בתכלית הענוה. דאף שיהי' בתכלית הגדולה, כמ"ש שם והריחו ביראת ה' ולא למראה עיניו ישפוט ולא למשמע אזניו גו' עד שנאמר בו הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד, שהן ה' דרגות, וכמבואר שירום

אפילו מאדם הראשון, וזהו מאד אותיות אדם אבל בצירוף אחר משום שיהי' למעלה ממדידה והגבלה דציוור אדם, ואעפ"כ תהי' בו תכלית העניויות כמ"ש ושפט בצדק דלים והוכיח במישור לענוי ארץ גו'.

והנה מטעם זה יהי' משיח נשיא על כולם, גם על יהודה וגם על אפרים, ובאופן שיהי' לאחדים בידך גו', בתכלית השלימות דאחדות, משום שזה בא ע"י עניויות אמיתית, דכאשר האדם הוא עניו אזי הוא רואה את מעלותיו של חברו, ומבין כיצד הוא צריך לחבירו (בגלל מעלותיו) וכו' ולפיכך הוא מתאחד עם כולם, עד לאחדים ממש (כמבואר בלקו"ת ר"פ נצבים ובארוכה בארה"ת שם).

וזהו גם הטעם על מה שלעתיד יהי' קיום המצוות בתכלית השלימות כמ"ש ושם נעשה לפניך כמצות רצונך, כמבואר בארוכה בתר"ח פ' ויחי, שזהו משום שדוקא לע"ל יהי' המקריב, מין האדם, בתכלית השלימות, והמינים שמהם מקריבים את הקרבנות יהיו בתכלית השלימות, וגם ביהמ"ק יהי' בתכלית השלימות, כמ"ש מקדש אד' כוננו ידיך, משא"כ שאר המקדשות שהיו מעשה ידי אדם (כמבואר בזהר).

והנה מכיון שהגילויים דלעתיד יהיו בתכלית השלימות, לפיכך יהי' באופן שלמעלה לגמרי מגדר הזמן אבל יומשך לתוך זמן ומקום, ולכן תהי' הגאולה באופן דמיד הן נגאלין, בזמן, וגם במקום בהר שהוא גבוה מכל ההרים, וכמ"ש במ"א שלע"ל תהי' ירושלים רמה ונישאת לעילא ולעילא, וגם בחי' ירושלים של מעלה תומשך בירושלים של מטה. והענין שלמעלה ממקום וזמן נמשך בתוך מקום גשמי וזמן גשמי ומתאחד עמם, כמו הארון שהי' בו מקום מדוד ומוגבל ויחד עם זה אינו מן המדה, שיומשך בביהמ"ק גשמי ובירושלים עיר הקודש גשמית ובארץ ישראל הגשמית, ויראו שם את כח הפועל בנפעל, דעבדי דוד מלך עליהם, והי' ה' למלך על כל הארץ, ועד שאז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' לעבדו שכם אחד, והיתה לה' המלוכה, בגאולה האמיתית והשלימה, שאז יהי' נשא את ראש גו', נשיאת ראש כ"א מישראל וכל ישראל, ויהי' המשכן דאקרי מקדש, בביהמ"ק הנצחי, בביאת משיח צדקנו, ועבדי דוד נשיא להם לעולם, באופן נצחי, במהרה בימינו ממש.

