

פרשת ויגש

בענין מלכות יהודה ומלכות יוסף*

‘אחד באחד יגשו’, יש להבין מה היה יסוד הויכוח שבין יהודה ליוסף בדרכי המלוכה (א) כתיב (מד, יח) ויגש אליו יהודה ויאמר בי אדוני ידבר נא עבדך דבר באזני אדוני ואל יחר אפך בעבדך וגו’.

ובמדרש בב”ר שם ‘ויגש אליו יהודה’, ‘אחד באחד יגשו’ (איוב מא) זה יהודה ויוסף, ‘ורוח לא יבוא ביניהם’ אלו השבטים, אמרו מלכים מדיינים אלו עם אלו אנו מה איכפת לנו’.

עוד שם במדרש, ‘כי הנה המלכים נועדו עברו יחדיו’ (תהילים מח), ‘כי הנה המלכים’ זה יהודה ויוסף, ‘עברו יחדיו’ זה נתמלא עברה על זה וזה נתמלא עברה על זה וכו’, ‘רעדה אחזתם שם’ אלו השבטים, אמרו מלכים מדיינים אלו עם אלו אנו מה איכפת לנו, ‘אי למלך מדיין עם מלך’. ע”כ.

לבאורה דברי יהודה אל יוסף לא היו אלא בקשת רחמים על בנימין, אולם מדברי המדרש מתבאר לא כן, אלא שהיה כאן ויכוח ביניהם על הדרך הנכונה. וכן משמע מהפסוק עצמו, מהקדמת יהודה שאמר בי אדוני ידבר נא וגו’ ואל יחר אפך בעבדך וגו’, כלומר שבא להתווכח עם יוסף על פסק הדין.

ומתוך דברי המדרש נראה, שהויכוח היה על דרך המלוכה גופא, כיצד צריך להיות המלכות ואופן הנהגתה, ויהודה כמלך טען ע”פ דרכו ומשפטו, ויוסף כמלך דן על פי דרכו. וע”ז אמרו השבטים ‘מלכים מדיינים אלו עם אלו וכו’ ‘אי למלך מדיין עם מלך’, כלומר שיש כאן ויכוח בין מלכים, משמע איפוא שהיה זה ויכוח על דרך ניהוג המלוכה.

ויש ללמוד מכאן, שיהודה ויוסף במלכותם יש להם דרך אחרת ומבט אחר על אופן ניהוג המלכות. והנה מלכות יהודה ויוסף נמשכו מאז עד הלום בכרם בית ישראל, כאשר בשיאה נתפלגו השבטים, כאשר עשרת השבטים הלכו לצד אחד וזהו מלכות בית יוסף,

הדברים כחטיבה אחת. למותר לציין, כי ההערות למטה אינם מדברי רבינו, אלא ממה שדנו ונו”נ בדברים, מלבד אשר צויין בפירוש בשמו.

א. מעובד ע”פ השיעור שמסר בן רבינו הג”ר משה ברנד שליט”א מדברי רבינו. וזאת למודעי, כי בענין זה נשארו לנו רק קטעי דברים הזכורים לנו מרבינו, ולכן רק יסודי הדברים כאן הם מרבינו, אך ביאור הענינים הורחב כפי הבנתינו את דבריו, באופן שיעלו

ואילו יהודה ובנימין וכן שבט לוי נותרו עם מלכות בית דוד מזרע יהודה. והמה נבדלו בצורת המלכות ותכליתה, ולהמבואר הרי שכבר כאן בא לידי ביטוי דרכיהם השונות באופן המלוכה.

ומעתה יש להבין מה הם דרכיהם השונות בצורת המלוכה ותכליתה. וגם מדוע זה בא לידי ביטוי כאן, ומה היה שורש הויכוח ביניהם, הנעוץ במבט השונה על המלוכה.

יוסף וגיל בהזכרת שם שמים בניגוד ליהודה, מאידך יהודה שם ד' בקרבו, ויש להבין הדברים

(ב) ולבאר הענין, יש להקדים מה שמצינו הבדל גדול בין יהודה ליוסף. דהנה גבי יוסף בבית פוטיפר מצינו דכתיב (לט, ג) 'וירא אדוניו כי ד' אתו', ופירש"י ומקורו בב"ר, שהיה 'שם שמים שגור בפיו'. כלומר שהיה יוסף כל העת זוכר ומזכיר את הקב"ה על כל דבר ודבר.

ובאמת שכן מצינו בכתובים לכל אורך הדרך, שיוסף מזכיר את שם ד', וגם שהוא רוא מלפניו. לאשת פוטיפר אמר 'ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת וחטאתי לאלוקים' (לט, ט). לשרים בבית האסורים אמר 'הלא לאלוקים פתרונים ספרו נא לי' (ט, ח). לפרעה בפתרון החלומות אמר 'בלעדי אלוקים יענה את שלום פרעה' (מא, טז). 'את אשר האלוקים עושה הגיד לפרעה'. 'כי נכון הדבר מעם האלוקים וממהר האלוקים לעשותו'. ובקריאת השמות לבניו (מא, נא) אמר 'כי נשני אלוקים את כל עמלי ואת כל בית אבי', 'כי הפרני אלוקים בארץ עניי'.

וכן לאחיו בבואם אליו אמר (מב, יח) 'זאת עשו וחיו את האלוקים אני ירא'. ואף אשר על הבית שזה בנו מנשה כמבואר במדרש, אמר להם (מג, כג) 'אלוכם ואלוקי אביכם נתן לכם מטמון באמתחותיכם'. ויוסף אמר לבנימין בהגיעו (מג, כט) 'אלוכם יחנך בני'. וגם על דבר מכירתו לא בא יוסף בטרוניה לאחיו, אלא תלה הדבר בהקב"ה לבדו כאמרו להם (בפרשת ויגש ובפרשת ויחי) 'אלוכם חשבה לטובה'.

לעומת זאת, אצל יהודה לא מצינו בכתובים כמעט שהזכיר את שם ד', וע"פ רוב דבריו הם בנתינת טעם למעשיו. [מלבד כאשר נמצא הגביע באמתחת בנימין, אז הצדיק עליו יהודה את הדין באמרו, 'האלוקים מצא את עון עבדיך', וזה נעשה כאמירה של צידוק הדין כלפי הקב"ה, אבל במהלכו בדרכי החיים לא מצינו הזכרת שם ד']. אשר לכאורה ייראה מזה שיוסף הוא במעלה גדולה ונכבדה הרבה יותר מאשר יהודה, בעוד כי בפועל יהודה זכה בהבטחת המלכות.

אולם באמת מבואר לא כן, דהנה על מה שאמר יהודה ליוסף 'בי אדוני', איתא בספרים הקדושים שהרמז בזה על שם אדנות, שיהודה אומר שבי עצמי נמצא הקב"ה,

ובאמת שבשם 'יהודה' ישנו שם הוי"ה, כ"כ בספרים^ב. כלומר שיהודה הוא במדרגה נשגבה כזו, אשר שם ד' בקרבו, עד שהוא עצמו מבטא את שם ד'.

אמנם עדיין צ"ב, למה באמת נבדלו דרכיהם בהזכרת שם ד'. וגם מה הוא יסוד ענין זה שיהודה מבטא את שם ד'. וכן יש להבין מדוע אמר זאת יהודה כאן, אשר נראה מזה שזה קשור לויכוח שיש לו עם יוסף כאן, וכל הענין טעון הסבר.

מלכות יוסף ענינה לדאוג לטובת העם, מלכות יהודה הוא להנהיג צדק ומשפט
(ג) ואשר נראה בזה, דהנה יוסף ובנימין חלוקים בעצם תוכן המלכות שלהם. דמלכות יוסף ענינה והנהגתה הוא, לדאוג לטובת העם. כלומר להיטיב עם העם ולספק צרכיהם, לבנות את העם ולטפחם ולייסדם, לדאוג לכלכלתם ולעמוד נגד אויביהם. וזה בא לידי ביטוי במשך הדורות, הן במלכות יהושע שהוא מבני יוסף שהכניס את ישראל לארץ ועסק בחלוקת הארץ ובבנינה, והן במלכים של עשרת השבטים כפי המבואר בכתובים. ולזה הקב"ה מסייעו בגלוי לעין כל, ומצליח דרכיו מאוד שיוכל להיטיב עם עמו.

ויסוד ענין זה היה כבר במלכות יוסף עצמו, שבו נאמר (מב, ו) 'ויסוף הוא השליט על הארץ הוא המשביר לכל עם הארץ', וכן מבואר בכל סדר הפרשיות כיצד יוסף הנהיג את כל מצרים ודאג לכלכל אותם ולפרנסם, וכן דאג לאחיו למקום מגורים ולפרנסם, וכתוב (מז, יא) 'ויושב יוסף את אביו ואת אחיו ויתן להם אחוזה בארץ מצרים במיטב הארץ וגו', ויכלכל יוסף את אביו ואת אחיו ואת כל בית אביו לחם לפי הטף'. ומצינו שהצליח הקב"ה כל דרכיו כמו שנאמר (לט, ב) 'ויהי ד' את יוסף ויהי איש מצליח וגו', וכל אשר הוא עושה ד' מצליח בידו.

לעומת זאת, מלכות יהודה עיקר ענינה הוא הנהגת צדק ומשפט. כלומר לשפוט את העם במאזני צדק ויושר, להציל עשוק מיד עושקו, וכן לשמוע קול שועת עניים, לעזור לדלת העם ואביוניו, ולהנהיג את העם בדעת וחכמה. וזה היה יסוד מלכות בית דוד לאורך הדורות כמבואר בכתובים, ובענין זה מלא כל ספר תהילים מדוד המלך, אשר בהם מתפרש תפקיד המלך. כאשר בין השאר נאמר שם (עב, א) 'לשלמה אלוקים משפטיך למלך תן וצדקתך לבן מלך, ידין עמך בצדק וענייך במשפט'.

ודבר זה כבר מצאנוהו מפורש אצל יהודה במעשה תמר, כאשר דן אותה יהודה למיתה כשאמר (לח, כד) 'הוציאוה ותשרף', והיא שלחה לו 'הכר נא למי החותמת והפתילים והמטה האלה', ואז 'ויכר יהודה ויאמר צדקה ממני'. כלומר שחזר בו מפסק דינו, באמירת 'צדקה ממני'. היינו שלא הסתפק אך בלומר אל תשרפוה, אלא אמר

ב. כן הוא בשם חידושי הרי"ם ועוד ספרים, ועיין שפת אמת (תרמ"ח).

'צדקה ממני' שהצדק עימה, כלומר שליהודה חשוב קביעת הצדק עצמו, ולהעמידו על בוריו ועל מכוננו. לא רק ביטול המשפט גרידא, אלא העמדת הצדק כערך לעצמו, שזה יסוד אופן הנהגת יהודה, דרישת הצדק והעמדת 'צדק ומשפט' בישראל.

ובאמת שכן מצינו במדרש (שמות רבה, ל, יט) וז"ל, 'ולמה נתן הקב"ה כתר ליהודה, והלא לא לבדו הוא גיבור מכל אחיו, והלא שמעון ולוי גיבורים היו והאחרים. אלא שדן דין אמת לתמר, לכן נעשה דיין לעולם. משל לדיין שבא דין של יתומה לפניו וזיכה אותה, כך יהודה בא דין תמר לפניו שתישרף והוא זיכה אותה מפני שמצא לה זכות. כיצד, היו יצחק ויעקב יושבים שם וכל אחיו והיו מחפין אותו, הכיר יהודה למקום ואמר אמיתת הדבר, ואמר "צדקה ממני" ועשאו הקב"ה נשיא'. כלומר שבעבור שדן דין אמת אז, ואמר 'אמיתת הדבר' אז, לכן נעשה 'דיין' לעולם, היינו שזכה למשפט המלוכה, שיסוד ענין מלכותו הוא עשיית הדין והעמדת 'צדק ומשפט' כמש"נ.

ביוסף יש חשש מ'כוחי ועוצם ידי', יהודה מסור להפעיל את דרך ד' והוא בטל להקב"ה

ד) **אשר** על כן נבדלו יוסף ויהודה באופן הנהגתם, שלגבי יוסף והנהגתו, מכיון שיוסף עושה חיל בהעמדת בנין העם כלכלתו וטובתו ומנצח את אויביהם, יש מקום שתיכנס מחשבה אשר עליה הזהיר הקב"ה את ישראל על דבר נתינת הארץ והצלחתם בה, ככתוב (דברים ה, יא) 'השמר לך פן תשכח את ד' אלוך וגו', פן תאכל ושבעת וגו', וכסף וזהב ירבה לך וכל אשר לך ירבה, ורם לבבך ושכחת את ד' אלוך וגו', ואמרת בלבבך כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה, וזכרת את ד' אלוך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל' וגו'.

הרי שכאשר האדם זוכה להצלחה גדולה במעשי ידיו, יש חשש שיתלה הדבר בכוחותיו ויכולותיו, ומוטל עליו הדבר לזכור תמיד כי הכל מאת השי"ת. ובזה חטא ירבעם בן נבט ראשון למלכות עשרת השבטים, ואחריו שאר מלכי ישראל, אשר נתגאו בהצלחתם ועבדו ע"ז ופרקו עול שמים מעליהם. ולכן זה באמת אשר עשה יוסף, שבכל דרכיו ומעשיו, ובכל הצלחותיו ומעשי ידיו, הזכיר תמיד שם שמים, לזכור תמיד כי רק הקב"ה הוא העושה הכל.

ומעם הדבר, כי מלכות יוסף ביסודה היא מלכות בה המלך פועל ועושה ומנהיג, וההרגשה היא בצורה של עצמאות, שהמלך מצד עצמו הוא המצליח בפועל ידיו, כי הכל מתנהל בדרכי העולם ובעניני העולם הזה. ולכן יש חשש שעצמאות זו תשכיח שהכל בעצם מאת הקב"ה, ולכן העבודה של יוסף היא, לזכור ולהזכיר תמיד את שם ד', שהוא העושה ומהווה את כל הצלחתו, וגם לזכור המורא מלפניו ולקיים מצוותיו, וזה אשר עשה יוסף תמיד.

אך מלכות יהודה שעיקר ענינה הוא 'צדק ומשפט', הנה עצמו של דבר זה הוא הוא דרך ד', כדכתיב (יח, יט) 'ושמרו דרך ד' לעשות צדקה ומשפט'. וכל עיקר עשיית צדק ומשפט של יהודה, הוא בהכירו כי זו דרך ד', וכדברי המדרש 'הכיר יהודה למקום ואמר צדקה ממני'. וגם כל עיקר תביעת 'צדק ומשפט' באמת, יסודה היא שיש הקב"ה שהוא התובע צדק ומשפט. ולכן יהודה מתחילת תפקידו מסור הוא להפעיל את דרך ד' ולהנהיגה בישראל.

ואכן יהודה מתחילת ענינו בטל הוא להקב"ה בתכליתו, וכל ענינו הוא דביקות בהקב"ה, וזה שורש עבודתו, שהוא בטל ומבוטל לרצון ד', עד שהוא מרגיש בעצמו את ה'צדק ומשפט'. ואין הוא צריך לזכור ולהזכיר את שם ד', כי זהו כל ענינו שהוא בטל להקב"ה, ומרגיש את רצונו יתברך על כל צעד ושעל. וזהו הענין ששם ד' בקרבנו, שהוא בטל להקב"ה ומתאחד עמו, וגילוי שם ד' בא לידי ביטוי בכל מעשיו והנהגותיו, עד כדי שהוא משליט את רצון ד' על כל ישראל, ובעשיית 'צדק ומשפט' הוא מגלה את שם ד' כאן בארץ.¹

יהודה זכה לתורה שהיא תורת הצדק ומשפט, ועל ידה מחובר לקב"ה, וסברתו סברת התורה וכך שם ד' בקרבנו

(ה) והנראה עוד בזה, דהנה חזינן שיהודה זכה לדבר נוסף, וזה התורה. כמו שאמר יעקב בברכתו (מט, י) 'לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו'. ו'מחוקק' היינו בתורה, כמבואר בגמ' (סנהדרין ה.). 'תניא לא יסור שבט מיהודה אלו ראשי גלויות שבבבל שרודין את ישראל בשבט, ומחוקק מבין רגליו אלו בני בניו של הלל שמלמדין תורה ברבים'. וכן מבואר בגמ' (יומא כו.) שמה שנאמר בתהילים (ט, ט) 'יהודה מחוקק' היינו בתלמוד תורה.

ועל ידו בא שם ד' לגילוי, והוא אינו אלא מנחיל את דך ד', וכמש"נ היטב. ואיתא עוד בכתבי האר"י, שיוסף הוא בחינת יום השישי ודוד שהוא יהודה הוא בחינת שבת. ולהאמור יתבאר, שביום השישי היה השיא של הבריאה ובו נשלם כל הפעולה, וזה יוסף שהוא המשפיע הכל. אולם בשבת נתגלה מלכות ד' וקדושתו על כל הבריאה, וזה ענין יהודה שמגלה את שם ד'. וביותר נעשה כן ע"י התורה (כדיטבאר להלן) שהיא מגלה את שם ד', ולכן בשבת ניתנה תורה, שהיא גילוי המלכות. ולכן ת"ח בבחינת שבת (זוה"ק), כי הוא מחובר לתורה ונעשה לחפצא של תורה (כדלהלן), ומתגלה שם ד' על ידו.

ג. כפי שמצינו שדוד המלך מדבר רבות בתהילים על שפלותו וביטולו, וכן מצינו בכתובים עליו וגם על שלמה שכך היה דרכו, וזה דרך מלכות בית דוד. ד. והנה איתא בזה"ק ונתבאר בכתבי האר"י, שיוסף הוא בחינת מידת 'יסוד', ודוד שהוא יהודה הוא בחינת 'מלכות'. וע"פ האמור יתבאר הדברים היטב, כי יוסף הוא המשפיע טובה לישראל, וזה ענין יסוד שהוא המשפיע, ומרכז את כל המידות שקדמו לו ומציא ומשפיע אותם. לעומת זאת, 'מלכות לית ליה מגרמיה כלום' כדאיתא בזה"ק, כלומר שאין בה עשייה כלל, אלא שבה בא לידי גילוי כל המידות כולם, שהיא מגלה את כל מה שכבר נמצא. וזה ענין יהודה שהוא בטל להקב"ה, ואינו עושה ופועל, אלא שעל ידי ביטולו הוא מגלה את דרך ד',

ובכר מצינו כן ביהודה עצמו שנאמר (מו, כח) 'ואת יהודה שלח לפניו אל יוסף להורות לפניו גושנה' וגו', ופירש"י בשם המדרש 'להורות לפניו, לתקן לו בית תלמוד שמשם תצא הוראה'. הרי שיהודה הופקד על התורה. וכן מצינו בגמ' (סוטה ז): שפירשו את ברכת משה 'שמע ד' קול יהודה ואל עמו תביאנו' וגו', שזה מדבר על תלמוד תורה של יהודה עצמו, ע"ש.

ואף שעיקר ענינו של יהודה לכאורה הוא מלכות, מכל מקום זכה לתורה גם. והביאור בזה, משום שמאחר שענין מלכותו הוא 'צדק ומשפט', הרי שזה אי אפשר בלעדי ידיעת התורה. ואדרבה, כל עיקר המלכות היא העמדת התורה, שהיא היא ה'צדק ומשפט'. ולכן צריך הוא להיות מופלג בחכמת התורה עד מאוד, ונמסרה לו התורה, בכדי שיעשה צדק ומשפט ויעמיד התורה בכלל ישראל.

ונראה עוד, דהנה המלך הרי דן גם בדינים ובדברים שאינם מפורשים בתורה, כמבואר ברמב"ם ובראשונים שיש 'משפט המלך'. אולם נראה שגם זה הוא מכח התורה, כי עם לימוד התורה בטהרתה ולאמיתתה, נעשה האדם אחד עם התורה, כמו שאמרו בגמ' (קידושין לב): 'ובתורתו יהגה יומם ולילה תורה דיליה היא'. וכאשר מתחבר האדם עם התורה, וכל לבו ומחשבותיו הם עם התורה, הרי הוא עצמו נעשה לחפצא של תורה, וזהו ענין תלמיד חכם [כמו שאמרו בגמ' (מכות כב): כמה טפשי אינשי דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברא רבה ע"ש]. ולכן כאשר המלך מחובר ובטל לתורה, הרי סברתו ומשפטו הוא משפט התורה, וכמו שאמר דוד (תהלים לו, לא) 'תורת אלוקיו בלבו לא תמעד אשוריו'.

וזה בעצם יסוד ענינו של יהודה והמלכות שניתנה לו, כי יהודה בחכמת התורה שבקרב באופן מופלג עד מאוד, ודברי התורה 'נבלעין בדמו', נעשה הוא והתורה חד, וסברתו היא סברת התורה. ומלכותו היא גילוי משפט התורה, והעמדת התורה בישראל. ולכן ע"י התורה האצולה מאיתו ית"ש, אשר קוב"ה אורייתא וישראל חד הוא, ומבואר בספ"ק שהחיבור הוא ע"י התורה שהיא חכמתו של הקב"ה, על כן יהודה הוא מחובר להקב"ה ולתורתו, ונעשה חד עמהם. וא"כ לבו של יהודה הוא לב התורה, וגילוי שם ד' ותורתו הוא ע"י יהודה המנהיג את ישראל בלבו לב הארי, ולב המלך הוא עצמו נושא את רצון ד' ועל ידו ובו מתגלה שמו יתברך בארץ.²

ד' ומביאו לידי גילוי. ומצינו ששלמה ביקש 'לב חכם ונבון', וכן דוד המלך מדבר הרבה על ענין הלב הדורש צדק, ונאמר על דוד (שמואל ב, יז, י') 'גבור חיל אשר לבו כלב האריה', והכל הולך אל מקום אחד.

ה. ואיתא בספרים שיוסף הוא בחינת 'עין' ויהודה הוא בחינת 'לב'. ולהמבואר הענין שיוסף נותן עינו לדאוג לטובת העם, וגם רומז על 'עין השכל' שיוסף משיג מורא שמים בשכלו, ואילו יהודה ענינו החכמה שבלב, והרגשת הצדק ומשפט, ונושא בלבו את שם

והרי התורה גופא הוא גילוי שם ד'. וזה נראה ביאור מה דאיתא כי 'כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה', דהכוונה ששם ד' מתגלה ע"י התורה, וכמו שאמרו חז"ל (שבת קג.) שתיבת **אנכי** ד' אלוקיך ר"ת 'אנא נפשי כתבית יהבית'. וכיותר, דהנה שם ד' הוא צדק ומשפט, וזהו עיקר שמו של הקב"ה שהוא תובע ועושה צדקה ומשפט, והתורה שהיא דרך ד' המעמידה את דרכו לעשות צדקה ומשפט, היא עצמה גילוי שם ד', ועל כן יהודה אשר התורה בקרבו נושא את שם ד' בקרבו.¹

ובאמת הרי במשפט נאמר 'כי המשפט לאלוקים הוא', כי באמת רק הקב"ה יכול לשפוט את האדם, אלא שהדיין שופט עם הקב"ה ותורתו, ונחשב כאילו הקב"ה בעצמו שופט, וכנאמר 'אלוקים ניצב וגו' בקרב אלוקים ישפוט'. ולפיכך בשביל שיהודה יעשה צדק ומשפט, זה רק כי הוא בטל להקב"ה, ולבו הוא חכמת התורה, והרי זה כאילו הקב"ה דן את הדין ושופט את האדם. ולכן נמסר ליהודה התורה והמלכות, לעשות צדק ומשפט בישראל.²

יוסף הוא בחינת מוסר ויראת שמים, ויהודה הוא בחינת תורה

(ו) **באופן** שחלוקים ביסודם יוסף ויהודה, שיוסף העוסק בעניני העולם הזה, הרי הצורה היא שהוא הפועל והעושה, ובאמת יש שם הרגשה של **עצמאות**, אלא שהוא מזכיר לעצמו כל העת את שם ד', כדי לזכור שהוא הנותן לו כח לעשות חיל. כלומר שזה מעין דבר שמחוצה לו, שהאדם קיים לעצמו, ובאמת עושה ופועל, אלא שזוכר את הקב"ה שמעליו שהוא הנותן לו את הכח לעשות כן.

מה שאין כן יהודה, העוסק בעשיית צדק ומשפט, שכל ענינו להעמיד את תביעת צדק ומשפט אשר הקב"ה תובע אותה, הרי הוא אינו מרגיש כלל עצמאות בעשייתו, אלא אצלו הקב"ה נמצא בקרבו, שהוא בטל להקב"ה, וחכמת התורה בלבו, וכל עשייתו ורצונו הוא רק לעשות רצון ד'. ולכן על ידו מתגלה שם ד' ורצונו בארץ.

ויש להגדיר שענין יוסף ויהודה, זה כענין תורה ומוסר. שיוסף הוא בגדר 'מוסר' ויראת שמים, שהוא תובע ומזכיר לעצמו כל העת שהכל מאת הקב"ה, ואינו נותן לעולם הגשמי וכל עניני עולם הזה בהם הוא עוסק, להשכיחו את מציאות השי"ת, ומזכיר

וגו', יש כאן שם הוי"ה כסדרו בר"ת, ע"ש בדבריו. ויש להבין באמת מדוע נכתב שם כאן שם ד'. אולם לפי המבואר נראה, שמאחר שהיה כאן מעשה משפט, אשר בזה 'כי המשפט לאלוקים הוא', וגם כי עשה כן על פי התורה, על כן כתוב שנעשה כן בשם ד'. ונרמז כאן עור, שיהודה יש בו עצמו גילוי שם ד', אשר בזה הוא עושה צדק ומשפט, ומבואר היטב.

1. וכבר ביאר בזה רבינו בפרשת וארא, שזהו שאמר הקב"ה למשה אני ד', שלאבות לא נודע במידה זו, אבל כעת יגלה את מידת הצדק ומשפט, ויעשה במצרים שפטים גדולים, וזה גילוי עצם שם ד'. והאריך בזה הרבה בעומק הדברים.

2. ועיין ברבינו בחיי במעשה תמר, שכתב שבדברי הכתוב 'ויאמר יהודה הוציאוה ותשרף, היא מוצאת'

לעצמו שהקב"ה הוא המנהיג את הכל. ולכן יוסף מדבר על 'יראה', באמרו 'את האלוקים אני ירא', שענינו הוא תביעה מוסרית מעצמו וזכירת מורא שמים.

ואילו יהודה אינו צריך לזה, באשר הוא בחינת 'תורה', שהיא עצמה חכמתו וגילוי רצונו ית"ש בעולם, ואשר 'אנא נפשי כתבית יהבית' שהקב"ה עצמו נמצא בתורה, והמחובר בה הוא עצמו דבוק להקב"ה. ועל כן אין הוא צריך להזכיר שם שמים, כי התורה עצמה היא היא הזכרת שם שמים.^ח

יוסף לא אמר לאחיו שמוחל כי הכל מאת ד', אך מצד צדק ומשפט יש כאן תביעה, ובאמת האדם הנפגע הוא התובע

(ז) והנה כאשר ביקשו האחים את סליחת יוסף לאחר פטירת יעקב, כתיב (נ, יט) 'ויאמר להם יוסף אל תיראו כי התחת אלוקים אני, ואתם חשבתם עלי רעה אלוקים חשבה לטובה למען עשה כיום הזה להחיות עם רב'. [ועיקר הדבר כבר אמר להם יוסף ביתר הרחבה כאשר התוודע אל אחיו, דכתיב (מה, ה) 'ועתה אל תעצבו ואל יחר בעיניכם כי מכרתם אותי הנה כי למחיה שלחני אלוקים לפניכם, כי זה שנתיים הרעב וגו', וישלחני אלוקים לפניכם לשום לכם שארית בארץ ולהחיות לכם לפליטה גדולה, ועתה לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלוקים וישימני לאב לפרעה וגו'].

ואיתא ברבינו בחיי שם וז"ל 'והנה אחיו בקשו ממנו מחילה ולא באר הכתוב שמחל להם, וכבר בארו רז"ל שכל מי שחטא לחברו ועשה תשובה אינו נמחל לעולם עד שירצה את חברו. ואע"פ שהזכיר הכתוב וינחם אותם וידבר על לבם שנראה בזה שהיה להם רצוי מיוסף, מכל מקום לא ראינו שיוזכר הכתוב מחילה ביוסף ולא שיוודה להם שישא פשעם וחטאתם, ואם כן מתו בעונשם בלא מחילת יוסף ואי אפשר להתכפר עוונם רק במחילתו, ועל כן הוצרך העונש להיותו כמוס וחתום להיפקד אחר זמן בענין עשרה הרוגי מלכות', עכ"ל.

מבואר בדבריו, דעונש עשרה הרוגי מלכות שהוא כפרה על מעשה מכירת יוסף, הוא לפי שיוסף לא אמר בפירוש שמחל להם. ולכאורה היה נראה שכוונתו שיוסף עדיין הקפיד עליהם קצת, ולכן לא מחל להם. אולם הרי פשטות הכתובים אינה כן, אלא שלא הקפיד עליהם כלל, ככל דבריו שאומר שאין לו טענה עליהם כלל, וצ"ע.

ונראה לבאר, שמה שיוסף אמר להם שאין לו טענה עליהם, היינו משום שאין הוא רואה בזה כלל שהם אלו אשר עשו לו כן, משום שבאמת הכל הוא יד ד', שהוא אשר

ודברו של הקב"ה וחכמתו, וא"כ עוסקים בהקב"ה עצמו, וכל כולה הזכרת שם שמים, וא"צ עוד להזכרה נוספת.

ח. והמשיל לזה רבינו, לאחד שלומד 'שור שנגח את הפרה', וכן כל התלמוד, שאין הוא מזכיר כל הזמן שם שמים, וכך נסדר התלמוד. והטעם בזה, כי כאשר עוסקים בתורה עצמה, הלא היא בעצמה תורת ד' היא

גילגל ועשה כן על ידם, והיה זאת לטובה למען להחיות עם רב, ונמצא שהעושה הכל הוא הקב"ה והם היו רק הכלי שעל ידם התבצע הדבר. וזהו ככל דרכו של יוסף, לראות בכל דבר את יד ד', שהוא העושה והפועל הכל.

אכן מצד ענין 'צדק ומשפט' האמת היא שיש כאן תביעה, שמאחר שסוף סוף האדם בבחירתו עשה כן, הרי הוא נתבע על מעשיו, וזו היא תביעת הצדק. ומאחר שהם חשבו לעשות רעה, הרי שיש כאן תביעת צדק ומשפט על מעשיהם. ולכן אף שיוסף מבחינת מבטו לא הרגיש טענה עליהם כלל, מאחר שזו גזירת שמים והקב"ה יכול לעשותה בכל דרך, ואדרבה היה זה לטובה, אבל מצד הדין ותביעת צדק ומשפט, הרי שהם באמת כן נתבעים על המעשה.

ובבדי להיפטר מתביעה זו, אין עצה 'עד שירצה את חבריו', כלומר שיאמר שמוחל לו, דהיינו שאמנם הוא מכיר בתביעת הצדק, אלא שהוא מוחל לחבירו, כעין מחילת ממון, ועי"ז מתקיים המשפט והצדק על מכוננו. ולכן היה צריך שיוסף יאמר שמחל להם, כלומר שמוחל על תביעתו שמצד הדין ישנה לו עליהם, אלא שהוא לא הרגיש בזה ולא חש שיש כאן תביעה, ולא אמר שמוחל, וא"כ נשארה התביעה ללא כפרה, ועל כן בא העונש של עשרה הרוגי מלכות לכפר על כך.

ויסוד הדברים הוא כפי המבואר, שיוסף הנהגתו הוא עם זכירת שם שמים, וחי עם תביעה של מוסר ויראת שמים, ורואה בהכל את יד ד', ומצד המוסר כך צריך האדם להתייחס אל מה שקורה לו, ככל הנוגע אל מה שבינו לבין בוראו. אולם מצד ענין עשיית 'צדק ומשפט', שזה ענינו של יהודה, הרי שיש לו תביעה על העושים, באשר על כל דבר וכל מעשה האדם יש משפט אם עשה כדין, ועל כך היה לו לומר שמחל כדי למחול על התביעה.

והנה אף שבוודאי האחים עשו תשובה על מעשיהם, מכל מקום לא סגי בזה, ועל זה הביא הרבינו בחיי את דברי חז"ל ביומא אשר 'עבירות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מרצה עד שירצה את חבריו'. ואף כי זה נאמר בכפרת יוה"כ, אולם באמת זה כלל בכל דרכי התשובה, שאינו נמחל עד שירצה את חבריו. ויסוד ענין זה אינו מצד שזה הוא מכלל מעשה התשובה שירצה את חבריו, ומכלל דרך התשובה ועשייתה, כמו חרטה ועזיבת החטא וכיו"ב, שהרי כאן ריצוהו כהוגן, אלא שהוא לא אמר שמחל להם, והם לא הרגישו שהחסיר זאת, וא"כ למה נתבעו.

אלא שהביאור הוא, כי מה שצריך שירצה את חבריו הוא כי המחילה על עבירות שבין אדם לחבירו הוא מסור ביד חבריו, שהקב"ה מסר לו את הצדק על הדבר, שמכיון שחטא לחבירו, הרי חבריו הוא הנפגע והוא התובע את הצדק המגיע לו, ולכן הוא

הבעלים על המחילה, וכל עוד שלא מחל עדיין החטא קיים והתביעה קיימת. ולכן לא סגי במעשה התשובה עד שימחול ממש, ולכך צריך שיגיד בפירוש שמוחל על תביעתו.^ט

ואכן עצם הבנת ענין זה גופא, גם הוא שייך לתחום ענין הצדק ומשפט, דהיינו שאין כאן רק חשבון של האדם כלפי בוראו בכל מעשה, אלא שכל אדם יש לו את צדק האדם, והוא עומד כתובע על עוול הנעשה לו, ותביעת צדק ומשפט הוא של האדם כלפי חבריו, וזהו כל פרשת המשפטים שכתבה התורה, מצד תביעת האדם על חבריו. ועל זה לא שם יוסף לבו, שהיה לו לומר שמוחל להם כמש"נ.

יוסף וראובן באותה שיטה. ראובן הציל את יוסף בדרך של מורא מדין שמים. יהודה בא בטענת אחווה

(ח) **ובכדי** להרחיב ולהעמיק עוד בביאור מהלך הצדק ומשפט של יהודה, יש להקדים את הבדלי הדרכים והגישות של ראובן ויהודה. באשר נראה כי ראובן הוא בדרכו של יוסף, כי באמת המלכות היתה שייכת לראובן, ועקב חטאו ניתנה ליהודה ויוסף, ואמנם יהודה זכה לזה מכח עצמו באשר היה ראוי לה בעצם, ואולם יוסף קיבלה מראובן כבכור תחת בכור, באשר שניהם היו בכורים מאם, ובאמת שיסוד מבטם והנהגתם היה באותו דרך.^י ומתוך דברי ראובן ויהודה במקום שדיברו שניהם, נבין את חילוקי השיטות שבין יהודה ליוסף.

והנה במעשה משפט יוסף, כאשר רצו האחים להמיתו, כתיב (לז, כב) 'ויאמר אלהם ראובן אל תשפכו דם השליכו אותו וגו' ויד אל תשלחו בו למען הציל אותו מידם להשיבו אל אביו. אך בהמשך כתוב (כו) 'ויאמר יהודה אל אחיו מה בצע כי נהרוג

לראובן המלכות זה מצד שהוא בכור, וגם יוסף קיבלו מטעם זה. והענין בזה, שכן הוא טבע העולם, שהבכור הוא המנהיג את כלל הבית, בהיותו הגדול שבכולם, וגם כי בדרך כלל הוא היותר מוצלח מטבעו. ולכן זה היה מלכות יוסף בצורת בכור, שדואג לצרכי הכלל, ועושה זאת בהצלחה יתירה מעצם טבעו. וזהו שנאמר בברכת משה ליוסף 'בכור שורו הדר לך' שמדבר על המלכות ע"ש בפירש"י וברמב"ן ועוד, שמלכותו היתה מענין בכור.

מה שאין כן יהודה זכה למלכות בעצם, כי האחרים הכירו בו ועשוהו למלך כדאיתא בחז"ל, וזה נראה בביאור 'אתה יודוך אחיך', כלומר שמצד עצמו היה מרומם ומנהיג, ובער בו ענין הצדק ומשפט, והכירו כולם בצדקת דרכו (כדיתבאר להלן). וזה יסוד הבדל מלכותם, והבן.

ט. ועיין בשער הציון (הלכות יוהכ"פ) שמצדד שבעבירות שבין אדם לחבירו, אם מחל לו חבריו אין צריך להתוודות עליהם לפני ד', וסגי במחילת חבריו. ולכאורה צ"ע שהרי בכל עבירות שבין אדם לחבירו יש גם חטא כלפי המקום שציווה על דבר זה, וא"כ למה א"צ להתוודות לפחות מצד העבירות שבין אדם למקום שיש בזה.

וביאר רבינו, שהקב"ה מסר ביד האדם את הבעלות על החטא כנגדו, והרי הוא התובע הבלעדי על כך, וכל שמחל שוב נתכפר החטא. וביותר י"ל, שמאחר ותביעת החטא הוא מצד הצדק ומשפט, א"כ כל תורת הצדק ומשפט כאן הוא החטא לחבירו, וגם החטא למקום ביסודו הוא על תביעת הצדק ומשפט של חבריו, וכל שמחל על תביעתו הרי נתקיים הצדק ומשפט גם כלפי המקום, והבן.

י. יש לבאר עוד בזה, כי באמת מה שהיה מגיע

את אחינו וכסינו את דמו, לכו ונמכרנו לישמעאלים וידינו אל תהי בו כי אחינו בשרנו הוא וישמעו אחיו. ויש להבין את חילוק הדברים שביניהם.

ונראה שטענת ראובן היתה מצד דין שמים וחובת 'בין אדם למקום', ראשית מצד איסור שפיכות דמים, שיראת ד' מונעת את האדם מלהרוג, כדכתיב (כ, יא) 'רק אין יראת אלוקים במקום הזה והרגוני'. וביותר כי ביסוד איסור רציחה אשר עליה הזהיר הקב"ה את נח, כתיב (ט, ה) 'ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש וגו' ומיד האדם מיד איש אחיו אדרוש את נפש האדם, שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלוקים עשה את האדם'. כלומר שמאחר שהאדם נברא בצלם אלוקים, על כן אדרוש את שפיכת דם האדם, שהקב"ה תובע את דם האדם. דהיינו ששפיכת דם האדם הוא פגיעה בהקב"ה כביכול, ויש איסור חמור לעשות כן. וזו היתה טענה אחת של ראובן, 'אל תשפכו דם', כלשון הכתוב המזהיר על כך.

ומה שכתוב 'למען הציל אותו מידם להשיבו אל אביו', הוא ענין שני, שיש כאן ציווי של כיבוד אב ואם, וצריך להשיבו אל אביו משום כבוד ומורא האב. והנה גם דבר זה הוא מצד דין שמים, והרי מצינו גם כן ש'הוקש כבודם לכבוד המקום', דהיינו שגם זה הוא חובה מצד הסמכות העליונה, ונחשב כ'בין אדם למקום', כלומר שראובן רצה להצילו מצד מורא שמים. וקוטב טענתו היא, שעל אף שנראים הדברים כי יש לשופטו במשפט מוות, אולם לנוכח חומרת איסור שפיכת דם וחיוב כבוד ומורא האב, אין די בכל טענותיהם ויש להקל שלא להמיתו אלא להשיבו אל אביו.

אולם טענת יהודה היתה מצד ענין ה'אחוה', ולא בא עליהם בטענת רציחה, אלא שאף כי הדברים נכונים ובן מוות הוא, מכל מקום רגש האחוה תובע שלא לעשות כן. וגם זה הוא מצד הצדק ומשפט, שאין לעשות כן לאחיו. ואף שאין זה מצד כללי חוקי המשפט, מכל מקום על ידי הצדק והיושר הפנימי, רואים ומרגישים שזה דבר שאין לעשותו.

וביאור הדבר, כמו שמצינו שאמר אברהם ללוט 'אל נא תהי מריבה ביני ובינך כי אנשים אחים אנחנו', שאסור לריב עם קרובי משפחה הפסולים לעדות (ונתבאר שם הענין בארוכה). וכן מצינו שקרוב פסול לעדות, ונלמד מקרא 'לא יומתו אבות על בנים', ומשום שזה מידת אכזריות שאדם ימית את קרובו בעדותו (ונתבאר הענין בארוכה במקו"א). כך גם הוא ענין זה, שאף שדינו למיתה, מכל מקום ראוי שקרוביו לא ימיתוהו בפועל.

וזהו שאמר להם יהודה, 'מה בצע כי נהרוג את אחינו וגו' וידינו אל תהי בו כי אחינו בשרנו הוא', כלומר שהוא אחינו, והוא בשר מבשרינו, וכיצד יכול אדם לעשות

כן לעצמו. ורגש הצדק והיושר הפנימי, תובע שלא לעשות כן לאחריו, ולכן 'לכו ונמכרנו לישמעאלים'. ועל זה כתיב 'וישמעו אחיו', כלומר שהבינו את צדקת דבריו, וקיבלו טענתו.

ראובן בטענת 'בין אדם למקום', האחים בדרכו של יהודה מצד 'בין אדם לחבירו' (ט) והנה כאשר באו האחים למצרים ואמר להם יוסף מרגלים אתם, וציערם והכריחם להביא את בנימין, כתיב (מב, כא) 'ויאמרו איש אל אחיו אבל אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו ולא שמענו על כן באה אלינו הצרה הזאת, ויען ראובן אותם לאמר הלוא אמרתי אליכם לאמר אל תחטאו בילד ולא שמעתם וגם דמו הנה נדרש'. ויש להבין מה היה הדין ודברים כאן.

ונראה שכל אחד דיבר לשיטתו בזה, שהאחים אמרו שהם נענשים כעת מצד ה'בין אדם לחבירו', שלא נהגו באחיהם כשורה, ואף שבסוף רק מכרוהו לעבד, מכל מקום שמא לאח גם זה אין לעשות. וזהו שאמרו 'אבל אשמים אנחנו על אחינו', כלומר אחינו דייקא. וגם 'אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו ולא שמענו', היינו שלא נהגו כשורה מצד 'בין אדם לחבירו', ויש כאן תביעת צדק ומשפט של אחיהם.

וביאור הדבר, כי הרי על טענת יהודה כתיב 'וישמעו אחיו', כלומר שקיבלו דבריו, והשתכנעו והבינו את צדקת הדבר, שיש ענין של צדק ומשפט, ומהלך של איסור פגיעה באחים. ומתוך כך באו גם כעת בדברים כגון אלו, שחטאו בענין זה.

ועל כן אמר להם ראובן, שהטענה היא אחרת, מצד 'בין אדם למקום', 'הלא אמרתי אליכם לאמר אל תחטאו בילד', כלומר שיש כאן חטא הנעשה באדם^א, היינו חטא לשמים, וכן 'וגם דמו הנה נדרש', שהרי על שפיכות דמים אמר הקב"ה שידרוש את דמו, כלשון הכתובים 'אדרוש את נפש האדם'. וזהו שטען כן ראובן לשיטתו, שהתביעה היא מצד בין אדם למקום.^ב

א. הנה בדברי ראובן שאמר לאחים מתחילה 'אל תשפכו דם', עיין ברבינו בחיי שם שדקדק, למה כתוב דם סתמא, הו"ל לומר דמו, שהרי מדבר על יוסף, ע"ש מש"כ. ולפי המבואר נראה, שבאמת לא רצה ראובן להדגיש את ענין יוסף, מאחר שבא לומר שיש תביעה אלוקית על השופך דם האדם, כל אדם יהיה מי שיהיה, מצד עצם נפש האדם, ולכן אמר בדייקא דם סתמא. ועפ"י יבואר גם מה שכאן אמר ראובן 'אל תחטאו בילד', נקט בילד סתמא, לאפוקי מדברי האחים

שאמרו 'אחינו', כלומר שזה לפי שיטתו וטענתו שהתביעה כאן על עצם הפגיעה באדם, על זאת כי הוא אדם, והחטא לשמים שיש בזה האוסר לעשות כן. יב. ומה שאמר ראובן 'וגם דמו הנה נדרש' לכאורה הוא צריך ביאור, שהרי לא המיתוהו. אולם לפי פשוטו יש לבאר, שבאמת לא ידע ראובן מכך, שהרי לא היה במכירתו, וכתיב 'וישב ראובן אל הבור' וגו'. אולם גם לפי הדרך שכן ידע מזה, מכל מקום י"ל שראה גם בענין העבדות בחינת מה של מיתה, וגם ע"ז שיך דרישת דם, והבן.

ראובן קיבל על בנימין להיות מסור לתביעה חיצונית, יהודה בא מטענת אחווה ורגש
אחריות בעצם

י) והנה כאשר הגיעו אל יעקב לבקש שישלח את בנימין, וסירב לכך, באו לשכנעו שלא יחשוש באשר הם ישמרו עליו מאוד, וגם בזה נכדלו ראובן מיהודה. דכתיב (מב, לד) 'ויאמר ראובן אל אביו לאמר את שני בני תמית אם לא אביאנו אליך' וגו', ולא קיבל יעקב דבריו. לבסוף כתיב (מג, ח) ויאמר יהודה אל ישראל אביו שלחה הנער אתי ונקומה ונלכה ונחיה ולא נמות וגו', אנכי אערבנו מידי תבקשנו אם לא הביאותיו אליך והצגתיו לפניך וחסאתי לך כל הימים', ונתרצה יעקב לכך. ויש להבין הבדלי הדברים. ויש לבאר, שראובן הגיע בצורה של מסחר, כנותן עירבון ומוסר עצמו לדין שמים, שאם לא יחזיר את בנימין יהיה הדין נותן שימיתו את בניו, כלומר שמוסר עצמו לדין שמים ולתביעה חיצונית. ולזאת לא קיבל יעקב דבריו, כי עדיין אין רגש האחריות על הדבר אצלו מצד עצמו, כי אם מצד תביעה חיצונית.

אולם יהודה אמר 'אנכי אערבנו מידי תבקשנו', ויש לפרש שטען מצד האחוה לבנימין, ואמר שהרי אחי הוא, ולכן אהיה אחראי עליו כעל עצמי, והריני ערב ונתבע על כך, כי אחי בשרי הוא וכעצמי הוא, ואם לאו 'וחטאתי לאבי כל הימים'. כלומר שגם כאן הגיע יהודה מצד טענת קשרי המשפחה, החובה לאביו והאחריות על אחיו, שזהו רגש פנימי, ועומק הצדק והיושר שבלב האדם.

ועל כן קיבל יעקב דבריו, שכן אם הוא מרגיש כן הרי שיהיה אחראי באמת. כלומר שגם יעקב קיבל את צדקת דרכו של יהודה, בהבנתו את תורת הצדק ומשפט ועומק דרך ד', כפי שגם האחים השתכנעו וקיבלו את צדקת דבריו בעת מכירת יוסף.

ראובן ויוסף חרדים מתביעה מבחוץ. יהודה מרגיש בעצמו את דרך ד', ועקב ענין האחוה זכה למלכות

יא) העולה מכל זה הוא, שחלוק דרך ראובן מדרך יהודה במבטם על צורת החיים. שראובן בא מצד שיש תביעה מבחוץ, תביעה אלוקית של חוקים ומשפטים, תביעת דין שמים ומורא שמים. ולכן בא עם טענת 'בין אדם למקום', שהקב"ה הוא התובע, בהרגשתו שהוא מסור לידי תביעה חיצונית, כך הוא סדר וצורת חייו.

וזה בעצם דרכו של יוסף, שמזכיר שם שמים תמיד, ואומר 'את האלוקים אני ירא', לזכור תמיד את מציאות הבורא, והחיוב לקיים חוקיו ומשפטיו, ולהיות ירא מדין שמים. כלומר שהקב"ה הוא המנהיג את הכל, וכולנו משועבדים לו, ויראים מדינו ומשפטו.

אולם יהודה בא מצד עצם הצדק ומשפט, שהיא נכונה מצד עצמה, ברה וזכה, וזה דרך ד'. והוא מרגיש בעצמו ובלבו את נכונות הדברים. ויורד לשורשם של הדינים, ולעומק הסברות, עד לדקי דקות של כל פרט, וכל הנימין הדקים שברגשות הצדק

והיושר הפנימי. באשר הוא מחובר לדרך ד', ומרגיש בעצמו את טעם הדברים, וכמה ישרים ונכונים הם.^י

ובל כן גדול כוחו של יהודה, שבכוח הבנתו את הענינים, הוא אף יכול ללמד לאחרים את הדברים, עד שגם הם יחושו וירגישו כמה צודקים ונעימים הדברים, וכמה הסברות נכונות, וישתכנעו שכן הוא הצדק והיושר הפנימי, וכך הוא הצדק ומשפט. כפי שמצינו שהאחים ויעקב קיבלו דבריו, ונוכחו לראות בצדקתם. וזהו באמת כוחו של מלכות יהודה, להנחיל צדק ומשפט וללמדה את בני ישראל, כמבואר בכתובים בארוכה שזה מתפקיד המלך.^י

ובזה יש ליתן טעם נוסף למה זכה יהודה למלכות, שכן במינוי מלך כתוב (דברים יז, יט) 'מקרב אחיך תשים עליך מלך', הרי שהודגש ענין האחוה, וכן כתוב שם 'לבלתי רום לבבו מאחיו'. והביאור בזה נראה, שכן כך צריך המלך לראות עצמו כאחד מבין האחים, ולהרגיש את האחוה שבין ישראל, וכך היא צורת הנהגתו הראויה, באשר עי"ז יוכל להנהיג עם מידת הצדק ומשפט הנדרשת, וזהו שהזהר 'לבלתי רום לבבו מאחיו', שאין הוא בא כדבר מעליהם, אלא שנבחר מבין האחים להנחיל התורה ודרך ד' לעמו.

ויש להוסיף עוד, שתפקיד המלך הוא לאחד את העם, כמו שכתב הרמב"ם בשה"מ 'לקבצנו', וכן לבטא את האחוה שביניהם, ולזה צריך שיתנהל בצורה של אחווה ולאחדם. וטעם הדבר, כי בהיותו אחראי על אורחות חייהם, ולהנחילם חכמת התורה ודרכי צדק ומשפט, צריך שיהיו כולם מכוונים לדעה אחת לעבוד את ד'. ולכן הואיל

בצלם אלוקים, וזה דרך ד', אלא שהאדם מקולקל ונתערבבה דעתו, אבל על ידי התורה המישרת הלב מרגישים את הצדק והיושר האמיתי.
יד. ובאמת מצינו שיהודה מלמד תורה לישראל כאשר ביארו חז"ל על 'מחוקק', וכן מלאים הכתובים על מלכי בית דוד, ועל שלמה שלימד דעת וחכמה לישראל, כדכתיב 'ויותר שהיה קהלת חכם עוד לימד דעת את העם' וגו'. וביאור הענין כי זה כוחו של יהודה ברוב הבנתו ובגודל חכמתו, עד שיכול ללמד. ובעצם זה גם תפקידו כי הוא צריך להעמיד התורה בישראל, וכל זה מכלל ענינו של העמדת צדק ומשפט, שזה ללמד אורחות חיים, וי"ל עוד שתפקיד יהודה הוא למלא את התוכן הרוחני של כלל ישראל, בעוד שיוסף מופקד על הענין הגשמי. וכן נאמר על לעתיד לבוא על מלך המשיח שילמד דעת וחכמה ומלאה הארץ דעה את ד'.

יג. בביאור הענין נראה עוד, כי באמת האדם מתחילת בריאתו צריך להרגיש בעצמו את דרך ד' על כל פרטיו, וזהו שנאמר 'והאלוקים עשה את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים', שהאדם קלקל דרכיו ומכניס הרבה נגיעות בכל ענין, ולכן אין הוא מרגיש את הצדק והיושר האמיתי. אבל אברהם באמת 'עשו שתי כליותיו למענינות חכמה' והבין מעצמו את דרך ד' 'לעשות צדקה ומשפט', אך שאר האנשים אינם כך. ולכן צריך את התורה שהיא המנחילה אורחות חיים, והדבוק בתורה ומתחבר לעומק סברותיה, מרגיש את סברות הצדק החבויים בהרגש האדם ואשר נכונים הם. כי באמת כל סדר נזיקין שאין לך מקצוע המחכים כמותו ענינו סברות שבלב, ולא הלכות קבועות, אלא שהחמים שיוכחו עצמם ודבקים בתורה מרגישים את סברות הצדק.
וזה בעצם ענין יהודה, כי רגשות האדם הם המה

שיהודה ענינו העמדת צדק ומשפט, והבנת צדק האדם ורגש האחוה על בוריו, כאשר נתבאר דרכו ודבריו, הרי שהוא המתאים להיות למלך על ישראל.

יוסף בא עם חוקי המלכות, יהודה העמיד לעומתו מאזני צדק ומשפט

(יב) מעתה נבוא לדין ודברים שהיה בין יהודה ליוסף על אודות בנימין, אשר באמת יסוד הויכוח הכל היה לשיטתם באופן ניהוג המלוכה. שכן מבט יוסף הוא, שיש חוקים ברורים, וכללים הקבועים, ואין לזוז מהם. כמו שיש מצוות ד' המצווה על האדם, כך להבדיל חוקי המלכות, שנועדו מחמת הסדר הנכון בדרכי החיים, עד שהם הופכים לפסק דין המחייב מיתה, הם חוקים ומשפטים קבועים.

וזה ביסודו שורש הנהגת יוסף בדרכי החיים בכלל, כמו שמצינו אצל ראובן, עד לדרכי הנהגת המלוכה בפרט. שכן עיקר עסקו הוא לדאוג לטובת העם, אלא שלצורך כך נקבעו כללים וחוקים כדי לשמור על כך, ולפיקח העובר עליהם דינו קבוע. לכן טען יוסף שמאחר שכך הוא דין המלכות, על כן אין מקום לטענות וסברות בזה, ודינו של בנימין נחרץ.

ועל זה השיבו יהודה, שאין זו ההנהגה הראויה, אלא שצריך להתנהל בדרכי החיים בכלל, ובאופן ניהוג המלוכה בפרט, עם ההנהגה של צדק ומשפט. שבזה יש מאזני צדק, וצריך לשקול כל מקרה לגופו, על כל צדדי רגשות הצדק והסברות והטענות שיש כאן, לא ככללים קבועים ועומדים בלבד, אלא בדרך של עשיית צדק ומשפט, שלפעמים יש להחמיר ולפעמים יש להקל, הכל לפי הענין, וכך הוא משפט המלכות הנכון.

וזהו שטען יהודה, שבמקרה דנן של בנימין, על פי הצדק ומשפט יש להשיבו אל אביו. כפי שנתבאר בארוכה (בפרשת מקץ), שיהודה טען שבמקום צער גדול כזה של אביו, עד כי יתכן שיהיה 'ומת', צריך להתחשב בזה, והדין נותן לבטל את פסק הדין. וכך הוא הצדק והיושר הפנימי, שכן יש לנהוג במקרה זה.

ולבן כאן דווקא הזכיר יהודה את ענין 'בי אדוני', אשר מורה על שם אדנות כי ד' בקרבו, כלומר שאמר שדרך ד' הוא לעשות צדקה ומשפט, ואני מבין ומרגיש את עומק הענין ותחושת הצדק של דרך ד', ואשר לכן צריך לעשות כך לפי עומק הבנתי את הענין. וזה היה הקדמה לדבריו, שבא לבאר מדוע כן הוא הצדק.

ואף כאן השתכנע יוסף בצדקת דבריו, עכ"פ למקרה זה, ולאחר הויכוח הגדול (כמבואר במדרש) כאשר סיים יהודה את דבריו, לא השיבו יוסף דבר באשר הצדק עמו. ולאחר שהשתכנע שיש כאן טעם הגון אשר הוסבר היטב כי בכוחו באמת ע"פ הצדק והמשפט לבטל את פסק הדין, ויהיה זה פסק קבוע וקיים כיתד אשר לא תימוט, וממילא יהיה זה נכון גם לגבי עצמו (כמש"נ שם בארוכה), שוב לא חשש מהם, וגילה להם כי

הוא יוסף, וציום וזירזם לעלות מהרה להודיע גם ליעקב כי יוסף בנו עודנו חי, והוא מושל ומלך בכל ארץ מצרים, ושיעלה אליו לחיות בארץ מלכותו.