

קובץ

הערות וביאורים

בלקו"ש, בנגלה ובחסידות



מקץ — חנוכה
גליון יג (רסז)

יוצא לאור ע"י

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

417 טראַי עוועניו • ברוקלין, ניו יאָרק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים וחמש לבריאה

ת ו כ ן ה ע נ ל נ י ה

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

ג גדר התחיבות פועל לבעה"ב
ה ביאור מאמרז"ל קשה כקריעת ים סוף
נ ג ל ה

ו מנהג בר דולק בשבת בכל חדר (גליון)
ח בשו"ע אדה"ז סי' רס"ו הוצאה בשבת
ח ברמב"ם פ"ט מהלכות אבות הטומאה (גליון)
ט בפרש"י פ' מקץ מא, יב.
י כנ"ל מא, יא.
י כנ"ל מד, ו.
יא כנ"ל נב, ג.
יא ביאור בקיום החלומות של יוסף

ח ס ל ד ו ת

יב בד"ה מחר חודש ש.ז. הביטוי תרעא לדרתא
יב חילוק דרגת החסד באצ"ל ובעתיק

ש ל ח ו ת

יג רא"י שפרעה ה"ל עובד עכו"ם
יג בנין המשכן דוחה שבת
יד יעקב ישב בשלוה עשר שנים
טז מת"י ה"ל המעשה דשמעון הצדיק ואלכסנדרוס מוקדון
יז בפנימיות התורה ליתא קושיות ומחלוקות
יז הדלקת נר חנוכה על הנס דפך השמן או הנצחון (לקו"ש)

ש ו נ ו ת

יט ביאור בהשם אדמו"ר הזקן ואדמו"ר האמצעי

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

א. בלקו"ש פ' ויצא ש.ז. מבואר בארוכה חילוקי שיטות בין הרמב"ם ורמב"ם בגדר התחייבות פועל לבעה"ב השוכרו. דלהרמב"ם, אם לא יעבוד בכח, הרי חסר בהחפצא, וא"כ לא מקרי פועל כלל. "רק החיוב דלעבוד בכל כחו הוא לפי שפועל גופו קנוי. ולרמב"ם - גם העבודה בכח הוא לפי שגופו קנוי" (מהע' 44 שז), ע"ש באורך.

ומן הנחוץ לבאר נימוקם בשיטותיהם אלה. ואולי יש לבאר בהקדים מה שיש לחקור במה שאמרה תורה "כי לי בני"י עבדים, עבדי הם - ולא עבדיהם לעבדיהם" (כפירוש חז"ל). ויש לדון בכוונת הדברים, האם הוא ציווי ואזהרה - שיהיו שלא לעשות עבדים לעבדים. או י"ל שהוא גילוי על המציאות - התורה מגלה שעט בני"י אי אפשר להם להיות עבדים לעבדים.

ונראה שכבר נחלקו בזה אמוראי בירושלמי, בפרק האומנים ה"ב, על מ"ש במשנה שהפועל או הבעה"ב שחזרו בהו. ידו על התחונה, "איתמר רב אמר כי לי בני"י עבדים - אין ישראל קונין זה את זה, א"ר יוחנן, עבד עברי היא מתני". על דעת'י דרב בין פועל בין בעה"ב יכול לחזור בו, על דעת'י דר"י פועל יכול לחזור בו ולא בעה"ב". וע"ש בפ"מ. והנ"ל בפירוש מחלוקתו, דקמפלגי בטעם דינא דמתניתין, שפועל יכול לחזור בו, ומי הרשהו. וע"ז קאמר רב, שבכתוב זה גילתה תורה ש"אין ישראל קונין זה מזה", כלומר שבזה שנתנו להפועל מעות בכדי שיעבוד, לא נעשה עי"ז רכושו של הבעה"ב, אלא הוא נשאר בן חורין גמור, וע"כ רשאי לחזור בו. ומשו"ה מסיק שם דלדעת רב, אף בעה"ב רשאי לחזור בו, והוא מטעם זה גופא, מכיון שגם הבעה"ב לא קנה כלום בזה ששכר אותו. ור"י ס"ל "עבד עברי היא מתניתין", כלומר שכל פועל יש לו גדר של עבד עברי, והיינו שבאמת אף גופו של פועל קנוי לבעה"ב כמו עבד לאדונו. אלא שחידשה תורה - "ולא עבדים לעבדיהם", היינו שהתורה הרשהו לחזור בו. (אלא שבעבד, רשות זה ניתן לו דוקא כשמגרע פדיונו, והיינו שצריך להביא הכסף תיכף, ואילו בפועל, יתכן שיכול לזקוף הכסף ע"ע במלוה - וכפי שהאריך המחנ"א בריש הלכות שכירות (נסמן בלקו"ש ש:)). אלא שחידוש זה - שרשאי לחזור בו, נאמר דוקא בהעבד, וממנו למדים גם לענין פועל. משא"כ הבעה"ב, לא חננו רחמנא ברשות זה של חזרה, והרי רכושו בידו כבר, וע"כ מסיק שם לדעת ר"י, "פועל יכול לחזור בו ולא בעה"ב".

והיוצא מזה, שמחלוקת רב ור"י הוא באם פועל קנוי

להבעה"ב או לא. ומ"מ מה דס"ל להפוסקים (נסמנו בהע' 42 שם) דפועל גופו קנוי, יתכן לדעת רב ג"כ. אלא שנצטרך לחלק בכך, לדעת ר"י הקנין הוא בעצמו של הפועל - למלאכתו - "דקל, לפירותיו". ואילו לרב הקנין הוא רק במעשה ידיו של הפועל - כחו - "פירות דקל" המעותדים לבא. ואילו עצמו של עבד "איך ישראל קונין זה מזה".

ועפ"ז י"ל דברמב"ם ס"ל כרב, שהתורה גילתה שאי אפשר לישראל להקנות גופו, וע"כ צ"ל דעיקר החיוב של פועל, ומקור חיובו הוא, מסוג ערבות ואחריות שתיעשה המלאכה - החפצא, אלא שלצורך זה, וכתוצאה מזה, הרי הוא גם משעבד כחותיו.

משא"כ לאדה"ז ס"ל כר"י, דהתורה ציותה והזהירה שלא נשעבד עצמנו כעבדים - והרי שיטתו הבחירה על זה. וע"כ ס"ל דעיקר ומקור חיוב הפועל הוא מה שגופו קנוי, וע"כ חייב הוא לעבדו, ולא אחריות בעלמא. וה"ולא עבדים לעבדים" מתבטא בזה - כפי שמביא בשוה"ג להע' 44 - "שלא יעבדו שלא ברצונם מהמת שכבר נשכרו", והיינו, לפי שביכולתו למחות וכו', ה"ה הגבלה רצונית, ובגין כך לא מקרי עבד.

וע"ז מביא בשוה"ג שם, שי"א שלא ישכיר א"ע יותר מג' שנים לבעה"ב א' - ואף שמיוסד על דרשות הכתובים, אולי יש להסביר סברא בזה - כי מכיון שגופו קנוי כנ"ל (לדעת אדה"ז), וכל ה"חירות" שלו ה"ה ביכולתו למחות. א"כ בעבור ג' שני חזקה, יש לפתור שתיקתו כביטול רצונו באופן החלטי להבעה"ב, והרי יעשה בזה בבחינת עבד, ולכך הוזהרנו מזה. כנ"ל בד"א.

ויש אולי לנמק הכרעת אדה"ז בזה, ע"פ פנימיות הענינים עכ"פ. והרי דין וענין פועל כפשוטו נשתלשל מפועל ברוחניות, כנ"ל עושי רצונו של מקום. וכידוע בזה ג' אופני התמסרות, עבד פשוט, עבד נאמן, והרגשה של הבעה"ב עצמו. העבד פשוט נוגע לו בעיקר - שכרו, ומטרת בריאת עוה"ז לפי אופן זה, הוא תועלת נשמות ישראל, תועלת הגברא. העבד נאמן כבר מרגיש הנחיצות בהצלחת הפעולה או המפעל - החפצא. ובאופן זה נראה התכלית בהברליאה וכו' - דירה לו ית' בתחתונים, שתה"ל דירה. ואופן הג', והכל נעלה הוא ההתמסרות באופן שאינו רואה את עצמו כמציאות בלעדית, ונוגע לו הענין לפי שזוהי רצונו וחפצו של הקב"ה, והרי הוא חלק בלתי נפרד כלל מהקב"ה, ובמילא זהו גם רצונו. ע' בזה בלקו"ש פ' שמות תשמ"ג בסופו. ובאופן זה התועלת הוא שוב עבדו הגברא, אלא כמו שהגברא הוא חלק ובטל לעצמותו ית'.

וא"כ מתאיח שגם בהמשתלשל מזה - פועל כפשוטו, תהי'

- מצד הבחירה - האפשריות של התמסרות לבעה"ב באופן ש"גופו קנוי" להבעה"ב, וידו כיד בעה"ב - חלק מבעה"ב עצמו.

הרב לוי יצחק ראסקין
- לונדון אנגלי' -

ב. בלקו"ש חלק כ' פ' תולדות שיחה א' (ע' 100) מקשה, מהו החידוש של צר קלסתיר פניו של יצחק דומה לאברהם, הלא זה דבר רגיל שבן דומה לאב וא"כ מהו הנס בזה.

וכותב שח שע"פ ביאור מארז"ל בכ"מ "קשה... כקו"ס" יהי' מובן החידוש דצר קלסתיר פניו. ומבאר - דהקשה של קו"ס הוא לא משום דהים נקרע, אלא משום דקו"ס היו שני הפכיים יחד, רפוא לישראל ונגוף למצרים, ומדת הדין טענה מה נשתנו אלו מאלו, אלו עו"ז ואלו עו"ז. ולכן הרי זה קשה, כיון דע"פ סדר צריכים לחשוב עם מדת הדין, ובקו"ס. לא נחשבו עם מדת הדין.

ובהערה 12 כותב וזלה"ק: "שמטעם זה, מכת בכורות שהיתה נגוף ורפוא לאחד, הוצרכה להיות ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו, אבל לא נאמר בזה קשה (לגבי הקב"ה). וי"ל - כיון שדם הפסח (שחיטת הע"ז דמצרים) הבדילם מאלו עו"ז כו'". עכלה"ק.

ולכאורה אינו מובן, כיון שדם פסח הבדילם מאלו עו"ז כו', בשעת מכת בכורות, הרי כשבא הזמן דקו"ס שהי' לאח"ז איך הי' מקור לטענת אלו ואלו, הא דם הפסח הבדילם מאלו עו"ז כו'.

ואולי הי' אפשר לומר שדם הפסח הבדילם מאלו עו"ז רק לפי שעה וע"פ מה שנתבאר בלקו"ש ח"ג פ' בא ע' 870 דמבאר שזו שהמשכה שהי' בשעת מכת בכורות, היתה ממקום שלמעלה מהשתלשלות. ומבאר שח דאעפ"כ הי' זה צריך להיות קשור עם ענין שלמטה, עבודת ישראל. וזה הי' המס"נ דדם פסח ודם מילה, וממשיך שם וזלה"ק: "מוז מען זאגן אז אויך די עבודה פון אמונה און מס"נ למעלה מטעם ודעת ע"י דם פסח ודם מילה, און דער עבודה פון דם פסח - מה' האט גענומען א ש' כו', דען ש' האבן די מצרייח גימאכט פאר זייער עבודה - זרה, און אויך דאס האבן די אידן גימאכט פאר א כלי צו דער מס"נ למעלה מטעם ודעת", עכלה"ק.

משמע דדז מילה ודם פסח הבדילם רק לפי שעה, היינו רק בהזמן דמכת בכורות, שהמס"נ של ישראל לעשות דברים אלו, הבדילם, אבל לא שכיפר להם על חטא ע"ז. כיון דדם אין בזה מצוה נמשכת כו', אבל באותה שעה שהיו צריכים לקשר ההמשכה שלמעלה מהשתלשלות עם עבודתם של ישראל הי' זה מספיק.

ולפי זה יובן למה כשבא קי"ס הי' מקום לטענת מדת הדין כיון דדין פסח לא כיפרם מחטא ע"ז.

ולפי זה אפשר לומר למה שאינו כותב בהערה שגם דם מילה הבדילם. כיון שמצות מילה הרי זה לכאורה מצוה נמשכת וכו'.

ועיין בלקו"ש חלק א' ע' 46 דכותב שיש חקירה אם מצות מילה היא מצוה נמשכת או לא, וכותב שם דמזה שהגמרא מביא הסיפור של דוד המלך ע"ה שכשנכנס לבית המרחץ וראה שהוא ערום ממצות, ומיד כשנזכר במצות מילה נרגע, מזה מביאים ראק' דמצות מילה היא מצוה נמשכת. ולכן אם מצות מילה הבדילם הרי זה צריך לפעול גם בקי"ס.

ועפ"ז כשבא קי"ס איזה מקום היתה למדת הדין דאלו ואלו עו"ז.

ואו"ל דג"ז מצות מילה הגם שהיא "מצוה נמשכת", אעפ"כ לא כיפר מחטא דע"ז, כיון דרק המס"נ של מצות מילה הבדילם אבל לא המצוה בעצמה. היינו הגם דמצות מילה היא מצוה נמשכת, אעפ"כ זה לא ענין שיוכל לכפרו על ע"ז. ולכן אפשר לומר דמה שכותב דם מילה ולא מצות מילה, כיון דהמצוה עצמה זה שהוא מל ע"ע, זה לא הבדילם, רק דם מילה המס"נ לעשות המילה זה הבדילם. ולכן כשבא קי"ס היתה טענה למדת הדין. אבל לפי זה יהי' קשה מה שאינו מביא דם מילה בהערה. ועוד אינו מובן ע"פ השיחה שם שכותב שדם מילה הבדילם.

יצחק הומינר
- תלמיד בישיבה -

נ ג ל ה

ג. בגליון דפ' וישלח (יא) אות ח* (ב) העיר הרב פ.ק. שי' על מ"ש אדה"ז בשו"ע סרע"א ס"ז בענין אשה שאינה יכולה לקדש לעצמה "ואפילו אם שומעת הקידוש מגדול מ"מ אם אינה מבינה לה"ק תאמר עמו מלה במלה כמ"ש בס"י קצ"ג". ומעתיק הנ"ל מס"י קצ"ג ומס"י קפ"ה שאדה"ז מציין להם.

ואחר כל הנ"ל הקשה הרב הנ"ל וז"ל: ולפי"ז צריכים להבין מה שהובא לעיל מס"י רע"א שאם אינה מבינה לה"ק תאמר עמו מלה במלה ומציין לסקצ"ג ובסקצ"ג מציין לסקפ"ה כנ"ל והרי בסקפ"ה אין סכרא כזו כלל שאם אינו מבין לה"ק יהי' צריך לאמר עמו מלה במלה, אלא דעה א' שאינו יוצא בכלל ודעה א' שיוצא ומשמע אפ"י שאינו אומר עמו עכ"ל.

ולא הבנתי קושיתו, ובהקדמה, דהנה בסי' רע"א ס"ז כתב וז"ל: "שאם אינה מבינה לה"ק תאמר עמו מלה במלה כמ"ש בסי' קצ"ג". ובסי' קצ"ג ס"א כתב וז"ל: שניה שאכלו כאחת אם נקבעו בקביעות המועלת לצורך לזימון בשלשה וכו' מ"מ אז א' יודע לברך והב' אינו יודע מברך היודע ומוציא מי שאינו יודע וצריך לכוין מלה במלה מה שיאמר המברך והמברך צריך לכוין להוציאו י"ח ואם צריך שיהי' הע"ה מבין בלה"ק נת' בסי' קפ"ה עכ"ל.

והנה אע"פ שלא כתב יכאן שצריך לאמר ע"ז המברך מלה במלה מ"מ במג"א כתב בפירוש וז"ל: ונ"ל דמ"מ טוב שיאמרו מלה במלה ע"ז המקדש (בנוגע לקידוש) והמברך דא"א לכוין ולשמוע. (ומה שלא הביא אדה"ז זה אין ראי' כלל לפי שחסר מהסימן הזה כמ"ש בסוף סעיף ב').

ובסימן קפ"ה (שמציין לזה אדה"ז בסי' קצ"ג) בסס"ב פסק ש"לכתחילה צריך ליזהר מאוד בכוננת הברכות וכו'. " - שזה לדעת הב' שהביא בתחילת הסעיף "... וי"א שאינו יוצא י"ח בשאינו מבין הלשון לפי סברא האחרונה בשאר לשונות ולפי סברא הראשונה אפי' בלה"ק". ושני סברות הללו הביא בסעי' א' ושם פסק שהמנהג כסברא אחרונה אע"פ שראוי להחמיר, כס' הראשונה. ויוצא מזה הפסק (משתי הסעיפים) שאינו יוצא י"ח כשאינו מבין הלשון - בשאר לשונות, אבל בלה"ק יצא, ועכשיו אין קושיא (כמו שהקשה הר' הנ"ל) שיש שתי דעות ולא פסק.

ומש"כ הרב הנ"ל שהרי בסי' קפ"ה אין סברא כזו בכלל שאם אינו מבין לה"ק יהי' צריך לאמר איתו מלה במלה עכ"ל. אמנם במחכ"ת, כתב אדה"ז בזה הסימן סעי' ד' * וז"ל: "בעה"ב שאכל עם בניו הקטנים שהגיעו לחינוך בהמ"ז ואינן יודעין לברך או עם אשתו שאינה יודעת לברך צריך לברך בקול רח וכו' וטוב שיאמרו עמו מלה במלה לפי שא"א לכוין ולשמוע כמ"ש בסי' קצ"ג (שזה המג"א שהבאתי לעיל) (וכן בקידוש והבדלה).

* * *

בגליון הנ"ל סעיף ט' בסופו הביא הת' י.ב.צ. שיחיל וז"ל: שהקשה הרב הנ"ל (הרב פ.ק. שי') עוד מהו השיעור

* * *

(* שח לא נאמר שאם אינה מבינה בלה"ק, ולכאורה מדבר שם בכלל אופן, וצ"ע.

דהנרות דלכאורה הוא עד השינה וכו' והתוצן הנ"ל מביא מהבדי השלחן ומהכף החיים ע"ש.

תמהתי על שלא הביא דעת אדה"ז בס"י רס"ג סע"י ל"ג וז"ל: "מצוה לעשות לכתחילה נרות ארוכים שידלקו עד הלילה ומ"מ אם עשה נרות קטנים שאינן דולקים עד הלילה אין כאן ברכה לבטלה שכיון שאכל לאורן ונהנה מהן בסעודת שבת וכו'". עכ"ל לענינינו.

ומוכח שהשיעור הוא שידלקו עד צאה"כ ממ"ש שכיון שאכל לאורן וכו' שזה לכאורה כשקידש מבעוד יו"ז, שמה הוא עד הלילה אם לא זה.

ומה שהביא הנ"ל מבדי השלחן (סע"ד ס"ב) "שמשוו עיקר מצות נר שבת צריך שידלקו כל זמן שבני בית נעורים שלא ישארו בליל שבת בחשך ויבואו לידי מכשול וכו'". לכאורה קשה שצריך לשער כמה זמן יהיו נעורים כל בני הבית, והשנית מה אם יעור אחד בתוך הלילה, שמזה יהי' צריך להיות דולקים (עכ"פ לעיקר מצות נר שבת) כל הלילה.

מאיר צירקין

- תות"ל מאריסטאון -

ד. במה שכתב הרר"ש שלי' מרזב בגליון יב אות ו' (על מה שכתבתי בגליון יא) שבס"י שמ"ט מדבר בעקירה (והנחה). הנה גם אני הרגשתי בטעות שלי אחר יציאת הגליון הנ"ל.

אבל בענין מה שכתב שהטעם מה שבס"י רס"ו בחש"ו כשנושאים ד"א גם בלא עקירה והנחה נק' מלאכה מד"ס הוא מצד שזהו מלאכה הנעשית ע"י שנים היינו הגדול שעוקר ומניח- והקטן שנושא זה ד"א, לכאורה יש לדון בזה.

והוא כי אם הטעם הוא מצד מלאכה שנעשית ע"י שנים הרי גם הגדול עובר ע"ז כי הרי הוא עושה חצ"י השני של המלאכה, ומהלשון "והתירו לו חכמים איסור של דבריהם כדי שלא יבא לעשות בעצמו" משמע שהוא בעצמו אינו עובר גם איסור דרבנן.

ואם הנ"ל נכון צ"ל שמלאכה הנעשית ע"י שנים הוא דוקא כשזה עוקר וזה מניח, משא"כ כשא' עוקר ומניח וא' עושה המלאכה בעצמה שאז העוקר והמניח אינו עובר משא"כ מי עושה המלאכה בעצמה. וצריך לחפש המקורות ע"ז.

* * *

בגליון י"א רוצה א' מאנ"ש לתרץ הקושי' שנשאלה

בהתוועדות דלי כסלו ש.ז. על הרמב"ם פ"ט מה' אבות הטומאה, ושם כותב: "בהל' מקוואות יש דין שאם אין לו מקוה וצריך לטהר עצמו הרי אפשר שישפוך על עצמו תשע קבין מי"ז", ומקשה ע"ז שהרי "ברמב"ם בפרק ט' כותב שאם נפלו על אדם ג' לוגין מים הרי זה מטמאהו וא"כ איך שייך לטהר עצמו ע"י ט' קבין".

ועי"ז הוא בא לחדש מהבנתו שיש חילוק אם יש כוונה או לא. ובזה הוא רוצה לתרץ הקושי' שנשאלה בהתוועדות, עי"ש.

והנה לפי מיעוט ידיעותי, הנה כל ענין ט' קבין זה רק לטבילת בע"ק מצד תקנת עזרא משא"כ בשאר הטומאות, וא"כ איזה קושיא יש מג' לוגין ששה הטומאה היא לטהרות וכדומה, אבל לא לטבילת עזרא,

וא"כ לכאורה לפי"ז כל הביאור שם אין לו שחר.

הרב פנחס קארף

- משפיע בלישיבה -

ה. בפרשתינו, פרשת מקץ, ברש"י ד"ה נער עברי עבד (מא, יב): ארורים הרשעים שאין טובתם שלמה מזכירו בלשון בזיון.

ובד"ה נער: שוטה ואין ראוי לגדולה, ובד"ה עברי: אפילו לשוננו אינו מכיר.

וצריך להבין בפשטות הענינים, מה ה' דעתו וסברתו של שר המשקים: ממה נפשך, אם לא ה' רוצה לעשות טובה ליוסף למה בא אל פרעה לכתחילה, ה' לו לשתוק לגמרי. ואז ה' רוצה לעשות טובה ליוסף ה' לו לדבר לפרעה בשבחו של יוסף ולא בגנותו.

הרי אם פרעה לא ה' מוציא יוסף מן הבור מפני הגנות ששמע משר המשקים עליו, לא יה' הפשט "שאין טובתו שלמה" אלא הרי אין כאן טובה כלל.

וגם צריך להבין, הרי זה שאמר שר המשקים אל פרעה שיוסף שוטה ואפילו לשוננו אינו מכיר, ה' זה שקר גמור. שהרי לא ה' שוטה, ובפשטות ה' מכיר בשפת מצרים, שהרי לא מצינו שיה' מליץ בינו לבין שר האופים ושר המשקים או בינו לבין פרעה כשדיבר להם. ועוד שזה ה' לאחרי שיוסף ה' 13 שנה במצרים שבדאי בזמן כזה למד שפת מצרים, ובפרט שרוב דיבורו ה' עז אנשי מצרים.

וא"כ איך לא פחד שר המשקים לומר שקר גמור שעתיד להתגלות, (ובקרוב ממש, כשיוצא פרעה את יוסף מן הבור ויראה שהוא חכם גדול ומדבר עמו בשפת מצרים).

ועוד, הרני שר המשקים לא הי' איש מהשוק שאחר שדיבר אל פרעה ילך לו, ויסתיר את עצמו, ולא יראה פני פרעה עוד. הרני הי' שר המשקים שלו. ואיך לא פחד שפרעה ישאל אותו למה אמרת שקר גמור.

* * *

בפרשתינו פרשת מקץ (מא, יא) ברש"י ד"ה איש כפתרון חלומו: חלום הראוי לפתרון שפתר לו ודומה לו.

וצריך להבין, שהרי בסוף פרשת וישב יש פירוש רש"י בד"ה כזה ממש, ובענין זה ממש. והוא שם (מ, ה): כל אחד חלם חלום הדומה לפתרון העתיד לבא עליהם. וא"כ למה חזר רש"י כאן על אותו ענין ממש. ועוד שרש"י מוסיף כאן על מה שפירש התם, דהיינו: לא רק שדומה לפתרון אלא, הראוי לפתרון.

ועוד שמשנה ממה שפירש התם: כאן אומר רש"י: לפתרון שפתר לו. ושם: לפתרון העתיד לבא עליהם.

בפסוק שאחר זה (מא, יב) מפרש רש"י בד"ה איש כחלומו: לפי החלום וקרוב לעניינו. וצ"ל למה לא אמר רש"י כאן כמו שאמר בפסוק יא, דהיינו: (לפי החלום) ודומה לו.

ומכללות הענין אנו רואים שרש"י משתמש בשלושה תיבות שונות בנוגע לפתרון החלום: בפרשת וישב אומר: הדומה לפתרון. בפרשת מקץ (פסוק יא) מוסיף: הראוי לפתרון. ובפסוק יב אומר: וקרוב. ואינו אומר לפתרונו שפתר לו (כמו בפסוק יא), או לפתרון העתיד לבא (כמו בפרשת וישב) אלא לעניינו.

* * *

ברש"י ד"ה וישתחוו לו אפים (מב, ו): נשתחוו לו על פניהם וכן כל השתחואה פשוט ידיים ורגליים הוא. וברש"י ד"ה ויקדו וישתחוו (מג, כח): ... קידה כפיפת קדקד. השתחואה משתח לארץ.

וצ"ל, אם כל השתחואה פשוט ידיים ורגליים הוא, למה באמת כתיב (מב, ו) וישתחוו לו אפים ארצה. ולמה לא כתיב כאן וישתחוו סתם כמו בפסוק מג, כח שג"ז שם פירש רש"י משתח לארץ.

וגם צ"ל, תיבת וישתחוו כבר כתיב בפסוק כמה פעמים לפני זה: בפרשת חיי שרה, וישתחו לעם הארץ (כג, ז). וכן כמה פעמים בפרשת וישלח. ולמה אין רש"י מפרש שם שכל השתחואה פשוט ידיים ורגליים הוא. וכן בפרשת חיי שרה (כד,

כו) כתיב: ויקד האיש וישתחו לה'. וכן שם (כד, מח): ואקד
ואשתחוה וגו'. ואין רש"י מפרש שז' מהו הפירוש של השתחואה
ומהו הפירוש של קידה, וההפרש בין השתחואה לקידה.

* * *

ברש"י ד"ה וירדו אחי יוסף (מב, ג): ולא כתב בני
יעקב מלמד שהיו מתחרטים במכירתו ונתנו לבז' להתנהג עמו
באחזה ולפדותו בכל ממון שלפסקו עליהם.

ובד"ה עשרה: ...שלא היתה אהבת כלם ושנאת כלם שזה
לו וכו'.

ולא הבנתי, שלכאורה יש סתירה בין שני ד"ה שברש"י
אלו. שבד"ה הראשון אומר רש"י שהיו מתחרטים... ונתנו לבז'...
ולפדותו, והיינו לכאורה שלא הי' שום שנאה עליו, ואדרבה,
היו מתחרטים. ובד"ה השני אומר רש"י: שלא היתה... ושנאת
כלם וכו'. ולכן היותר הי' לו למימר שלא היתה אהבת כלם
שזה לו. אבל שנאה בכלל לא הי' עליו באותו מעמד ומצב.

* * *

ברש"י ד"ה ואת הארץ תסחרו (מב, לד): תסובכו. וכל
לשון סוחרים וסחורה על שם שמחזרים וסובבים אחר הפרקמטיא.

וצ"ל, שהרי בפרשת וישלח (לד, כא) כתיב: ...וישבו
בארץ ויסחרו אתה וגו'. וכן כתיב בפרשת וישב (לז, כח)
ויעברו אנשים מדינות סחרים וגו'. ולמה לא פירש רש"י שם:
וכל לשון סוחרים וסחורה וכו'.

* * *

בנוגע למה שכ"ק אד"ש הקשה (פרשת וישב תשד"מ) שגם
חלומות יוסף נשנו כמו חלומות פרעה ואי"כ למה לא נתקיימו
עד כ"ב שנה אח"כ, ולא הי' "ממהר אלקים לעשותו" כמו בפרעה.

וע"ז תירץ, וז"ל בהנחת הת' בלתי מוגה ש"פ מקץ, שבת
הנוכה מבה"ח טבת תשד"מ, סימן נב: בקיום החלומות זיינען
די צוויי חלומות מקוים געווארן ווען אחי יוסף האבן זיך
ערשטער חלום איז נתקיים געווארן ווען אחי יוסף האבן זיך
צו אים געבוקט ווען זיי זיינען געקומען בעטן תבואה...
משא"כ דער צווייטער חלום איז נתקיים געווארן ווען מ'האט
זיך געבוקט צו יוסף'ן בביתו. עכ"ל. ועיין שם כל הענין
באריכות יותר.

והנה לכאורה, עכ"פ בהשקפה ראשונה, יש סתירה לזה מרש"י שבפרשתינו.

רש"י ד"ה אשר חלם להם (מב, ט) אומר: ... וידע שנתקיימו שהרי השתחוו לו. הרי כאן מדובר בנוגע לחלומות (לשון רבים) ורש"י אומר שנתקיימו (לשון רבים). וזה ה"ל בפעם הראשונה שבאו אחי יוסף למצרים, וקודם שבאו בפעם שני לבייתו והשתחוו לו שם.

ואולי אפשר לתרץ, שלפי האמת ה"ל הקיום של החלום השני בפעם שני שבאו אחי יוסף למצרים והשתחוו לו בבייתו.

אלא שיוסף באותו מעמד ומצב לא ידע עוד שישתחוו אחיו לו עוד פעם, וחשב ששני החלומות שחלם מרמזים על מה שהשתחוו לו אחיו בפעם ההיא.

הרב וו. ראזענבלום

- ברוקלין נ.י. -

ח ס י ד ו ת

ו. בד"ה מחר חודש דש"פ תולדות ש.ז. (הנחה בלתי מוגה) מבאר שב' אופני עבודה המשכה והעלאה יכולים להיות בב' אופנים. אופן הא' שתחלה (והעיקר) הוא המשכה ואח"כ העלאה ובעבודת האדם הוא מה שהתורה (המשכה מלמעלה למטה) היא המביאה לידי מעשה ומביאה ליראת ה'. ואופן הב' שהעיקר הוא העלאה ואח"כ המשכה. דיש דרגא ביראה שהיא תרעא לדרתא אל התורה. ע"כ מלשון ההנחה (בדילוג קצת).

והנה לכאורה יש להבין איך מתאים בענין זה הביטוי תרעא לדרתא והוא משני טעמים הא' דפ"ל תרעא לדרתא בד"כ הוא דתרעא קאי על התורה ודרתא קאי על היראה וכפרש"י יומא דף עב ע"ב שהתורה אינה אלא שער ליכנס בה ליראת שמים, והב' והוא העיקר דהלשון תרעא לדרתא משמעו שהתרעא הוא טפל לגבי הדרתא ופה בהמאמר הרי מדגיש דבאופן הב' העיקר הוא העלאה ואח"כ המשכה.

הרב מ"מ גארדאן

- לונדון אנגלי' -

ז. בספר המאמרים תרס"ו ד"ה אם בחוקתי (ע' תל"ד) מבאר מה שיעקב הוא מדת האמת כיון שהוא בח"ל הרחמים, שהוא מדת הת"ת שהוא אמת ומקשה "וכי מדת חו"ג אינן אמת ח"ו", ומבאר שהטעם שדוקא, רחמים נק' "אמת" הוא כיון שלו אין מנגד, וחסד וגבו' מנגדיט זל"ז וז"ל: "דהנה מדת החסד הוא שצריך

להשפיע לכולם הן למי שראוי והן למי שאינו ראוי... והמדה הזאת היא אמת לעצמה דכן הוא במדת א"ס דכחשיכה כאורה כתיב, וצריכיה להשפיע לכל וכמ"ש באור פני מלך חיי"ט. עכ"ל.

וק"ל דהלא זה שאמרי' שמדת החסד הוא כחשיכה כאורה הוא דוקא ברב חסד - בעתיק, אבל לא חסד דאצילות, ואדרבה החילוק בין חסד דאצילות לגבו' דאצילות הוא רק בנוגע לדקדוקיה כמבואר בס' המאמרים עת"ר בהמשך לביאור ענין הדעת?

וי"ל בפשטות דזה שבאצי' חסד אינו גוף למי שאינו ראוי הוא רק מצד בחי' הגבורה שנמצא בחסד והוא בא מהתכללות הספלי זמ"ז, אבל באמת מדת החסד הוא לכל, ואולי זהו כוונתו במלת "במדה זאת היא אמת לעצמה", דהיינו בלי התכללות "כי כך הוא במדת א"ס" דהיינו לפני אצי' אבל לאחר שמתכלל מגבו' א"כ.

ג. דובין

- ברוקלין נ.י. -

ש ל ח ו ת

ח. בהתוועדות דש"פ וישב ש.ז. (הנחה בלה"ק סי' ל"ג) וז"ל: פוטיפר ה'י' שר אצל פרעה מלך מצריה, ובודאי ה'י' עובד ע"ז ככל תושבי ארץ מצרים (ואף שהבן חמש למקרא לא למד עדיין מה שאמר פרעה "לא ידעתי את ה'"), מבין הוא בפשטות שפרעה שריו ועבדיו היו עובדי ע"ז ולא ידעו אודות ה'... עכלה"ק.

אפשר לומר שזה שהבן חמש יודע שפרעה שריו ועבדיו היו עובדי ע"ז מפרש"י קודה, בפרש"י (לך טז, א) שפחה מצרית: בת פרעה היתה... ובפרש"י (וירא כא, יד) ותלך ותתע: חזרה לאלילי בית אבלי, וכפלי המפרשים שחזרה ותתעה לעבודת כוכבים, מוכן מזה שפרעה ה'י' עובד ע"ז ובפשטות גוף פרעה שבזמן יוסף ה'י' עובד ע"ז וכמו כן שריו ועבדיו.

שלמה הכהן טוויל

- תות"ל 770 -

ט. בשיחת ש"פ וישב ש.ז. (הנחת התמימים) סעיף כ' נת' שהגל שהמשכן הוא מקור כל המקדשות, וכמ"ש הרמב"ם בריש ה'י' בית הבחירה שהציווי על בנין המקדש הוא מכתוב "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכו" הנאמר במשכו, מ"מ בבנין המשכן ועד"ז בנין ביהמ"ק הא' והב' אינו דוחה שבת. משא"כ ביהמ"ק השלישי "בנוי ומשוכלל למעלה (כמ"ש רש"י ועוד) ויכול

לירד בלילה, בשבת ויו"ט.

והנה מקור הענין דבנין המשכן אינו דוחה שבת הוא במכילתא ר"פ ויקהל והובא בפרש"י ורמב"ן עה"ת ויקהל לה, ב וז"ל (רש"י): "ששת ימים - הקדים להם אזהרת שבת לצווי מלאכת המשכן לומר שאינו דוחה את השבת".

אבל להעיר ממ"ש הרוגצ'ובי בכ"מ (צפע"נ: עה"ת ויקהל ע' קסה. מהדו"ת ג, ב. צפע"נ מלוקט ריש הל' ביהב"ח, וש"נ) דמחלק בין בנין המשכן ומקדש, דבמשכן הוה המצוה הבנין, ובהמקדש הבנין הוא רק כדי שלהי', ואחד הנפק"מ בזה דכיון דבנין המשכן הוא לא מחמת דבר לצורך דבר, רק לעצז, לכן י"ל דמשכן דוחה שבת, משא"כ המקדש. עיל"ש.

שוב ראיתי בלקו"ש חיל"א ע' 121 שמביא צפע"נ הנ"ל וכ': "ובכל אופן צע"ג, שהרי מפורש במכילתא ר"פ ויקהל (הובא בצפע"נ שם) שאין מלאכת המשכן דוחה שבת ושי' מדובר בעשית המשכן. ואולי זוהי כוונתו בהציון למכילתא - ששמע אחרת. או שהדיוק להסיום במכילתא שמדייק "כגון שנטל קרנו של מזבח כו" - ולא קאמר כפשוטו מלאכות דעשית המשכן. ואכ"מ". עכ"ל שז.

הרב י.פ. ראזענפעלד
- ברוקלין נ.י. -

י. בההתוועדות דש"פ וישב (בהנחות הת' סכ"א) נת' דמ"ש רש"י עה"פ "וישב יעקב" - "ביקש יעקב לישב בשלוח קפץ עליו רוגזו של יוסף כו" - אין הכוונה (בפשש"מ) דלפועל לא ישב יעקב בשלוח,

אלא שבקשת יעקב נתקימה בפועל, וישב בשלוח כו"כ שנים, עשר שנים תקופה שלימה.

ואף דע"פ החשבון יוצא לכאורה דהישיבה בשלוח הי' פחות מעשר שנים [6 שנים שהי' בביתו של לבן לאחר לידת יוסף, 2 שנים שהי' בדרך עד שבא לארץ כנען (ארץ מגורי אביו), 6 חדשים בבית א-ל, דהיינו, בסך הכל פחות מעשר שנים תקופה שלימה].

מבאר שם בהשיחה ד"י"ל שאין השנים מדוייקים מיום ליום.

וממשיך שז' שעפ"ז מתורץ גם פרש"י עה"פ (תולדות כה, כז) "ויגדלו הנערים" - "כיון שנעשו בני י"ג שנה", ולא ט"ו. ע"כ ועיל"ש.

ולכאורה מהי הכוונה "שאינן השנים מדוייקים מיום ליום" עד כדי כך שיהיה שינוי בחצי שנה (בנוגע לשיבת יעקב בשלוה), ושינוי דב' שנים (ב"ויגדלו הנערים").

והעיר אחד דאולי הכוונה כאן היא עפ"י הכלל שהובא בלקו"ש ח"כ ע' 28, וז"ל: "אין דרך הפשט, ווען תורה זאגט אז פלוני איז אלט כך וכך יארן (ניט ע"ד הלשון "בן מאה ועשרים שנה אנכי היום"), מיינט עס מספר שנותיו בערך - מעגלעך עלטער אבער ווייניקער ווי מיט א האלב יאר, אדער אינגער מיט אזא זמן, ווייל בפשטות איז אזלינגן בתר רובא (אויך פון א יאר)". עכ"ל שם.

ועפ"ז יובן דהגם שלפי חשבון הנ"ל יוצא די שב בשלוה פחות מעשר שנים, אבל כיון "שאינן השנים מדוייקים מיום ליום", יש להוסיף (ע"פ המבואר בלקו"ש ח"כ שם) עוד חצי שנה (לערך), ולדוגמא במ"ש שיעקב ה' עוד 6 שנים בלבן "שש שנים בצאנך" ל"ל דה' לא שש שנים בדיוק אלא שש וחצי (לערך) כנ"ל.

ועד"ז ל"ל בנוגע פרש"י ב"ויגדלו הנערים", דהג"ז שלפי החשבון ה' צ"ל ט"ו שנה, [כי "יצחק בן שש"ה שנה בלדת אותם", ואברהם ה' אז בן ק"ס שנה, ואברהם נסתלק כשה' בן קע"ה שנה (ונסתלק אז "שלא יראה את עשו בן בנו יוצא לתרבות רעה") נמצא דיעקב ועשו היו אז בני ט"ו שנה]

ולפי הנ"ל מלקו"ש דכשהתורה אומרת דפלוני הוא בן כך וכך שנים יכול להיות או יותר מחצי שנה (לערך) או פחות מזה, והיינו "שאינן השנים מדוייקים מיום ליום" (כמ"ש בש"ח ש"פ וישב) - ל"ל דמ"ש דיצחק ה' בן ששים שנה היינו שה' בשנת הששים ולא בן ששים ממש.

דעפ"ז יובן מ"ש רש"י שהיו בני ל"ג.

ועדיין ל"ע בכ"ז, ועי' בארוכה בלקו"ש ח"כ שם.

קבוצה מלומדי השיחות

לא. בש"ח ש"פ וישב, כ"א כסלו (הנחות הת') סעיף כ"ה ואילך הוא מ"ש במגילת תענית דבכ"א כסלו ה' המעשה דשמעון הצדיק ואלכסנדר מוקדון, ושאינן מספידין ביום זה.

והגם דענין זה הובא בגמרא (יומא סט, ב), אבל ש"ה איתא שה' בכ"ה טבת, - ל"ל דהגירסא במגילת תענית יותר נכון, דאח לא אז צ"ל דיש ב' טעויות במגילת תענית, א) במקום כ"א כסלו צ"ל כ"ה טבת; ב) כל הענין צ"ל בפרק אחר, בהפרק דחודש טבת, ולכן ל"ל דהט"ס הוא בש"ס דאז צ"ל רק ענין אחד, עינ"ש בארוכה.

והנה ידוע מ"ש בלקו"ש חכ"ד (ע' 57 בהערה 12) דכשיש שינויי נוסחאות בין הגמרא להעין יעקב "מסתבר לומר, שבענין של אגדתא יש להעדיף גירסת הע"י. כי נוסף על השייכים ללימוד כל הגמרא - נתוספו גם לומדי האגדה, ומכיון שרוב לומדי האגדה הוא בעין יעקב (כמנהג ישראל), הנוסחאות שבו מבוררות יותר, ע"ד מ"ש הרשב"א (שו"ת המיוחסות להרמב"ן סי' צו) בנוגע לרובי השבוישים בנוסחאות הירושלמי מפני "מעוט השגחת הלומדים בו". עכ"ל שח.

ועפ"ז לכאורה כיון שבגמרא ובעין יעקב הובא שהי' בחודש טבת, והלימוד ולומדי הגמרא וע"י הם לכאורה יותר מבמגילת תענית הנה לפי הנ"ל י"ל דשח הנוסחא מבורר יותר?*

* * *

בשיחת ש"פ וישלח סמ"א הובא מ"ש ברע"מ ובאגה"ק דבפנימיות התורה "לית תמן לא קשיא כו' ולא מחלוקת כו'.

וממשיך שם: "ואע"פ אז מ'געפינט קשיות כו' אויך אין פנימיות התורה (ועד"ז אין ירושלמי - אע"פ וואס ס'איז אור ישר) - זאל מען אליין זוכן א ביאור א געדורקטן ביאור אדער אן אייגענעם ביאור".

ולהעיר מהמבואר בענין זה בלקו"ש ח"א ס"ע 52 ואילך, וז"ל: "אין ארץ ישראל איז די הנהגה דורך יצירה, דערפאר איז דער לימוד אין תלמוד ירושלמי בכלל באופן ישר (אין אן אופן פון גלייכקייט).

פונדעסטוועגן איז אויך אין ירושלמי פאראן קושיות, אבער מען זעט באלד דעם תירוץ אויף זיי, ד.ה. אז זיי האבן ניט קיין התגברות - דוגמת עולין היצירה, וואס אין איז איז דא רע, וואס מסטרא דרע ווערט א מעגלעכקייט פון קושיות כו' כמבואר באגרת הקדש (סימן כו) על פי הזהר, אבער דער רע האט ניט קיין התגברות." עכ"ל. ויש לחפש בעוד מקומות.

א' התלמידים

יב. בלקו"ש חלק י' בשיחה על חנוכה מבאר כ"ק אד"ש.

(* אפ"ל דכ"ז הוא רק בעין יעקב לגבי גמ', אבל הטעה דהסדר שבמגילת תענית מכריע יותר.

דלשיטת הרמב"ם יש שתי דינים בחנוכה א. הלל והודאה ב. משתה ושמחה, והיינו דמה שהקשתה הגמ' "מאי חנוכה" אין הכוונה על איזה נס קבעוה (דזה פשיטא להגמ' שזה על נס הנצחון רבים ביד מעטים וכמשי"כ ב"על הניסיה") אלא השאלה בהנוגע להפרט ד"הלל והודאה" וע"ז מתרצת הגמ' דזה שקבעוה ועשאוהו יו"ט בהלל והודאה הוא מצד הנס שהי' בשמן.

והביאור בזה הוא: דימי שמחה ומשתה (אין שמחה אלא בבשר ויין היינו ענינים השייכים להגוף) זה בגלל "שהושיעו מידם והצילם... וחזרה מלכות לישראל" שזה נוגע להגוף בלבד כמשי"כ "פשטו בהם בממונם", משא"כ ימי הלל באו בעיקר מפני הנס שהי' בשמן שהדליקו נרות המערכה ח' ימים והיינו שהנס הי' באופן רוחני לכן תקנו הלל שזה שייך לנשמה (כל הנשמה תהלל וכו').

ולפי"ז יתורצו גם קושיות האחרונים שהקשו דהא הפר"ח העלה שבפעם ביום הראשון לא הוצרכו כלל לנס שהי' בפך כדי להדליק יום אחד, רק עיקר ההדלקה ביום ראשון דחנוכה היא מפני נצחון המלחמה בלבד, וע"ז הקשו שאי יום הראשון הוא רק מפני הנס דנצחון המלחמה למה מדליקין בכלל נחת והא סגי ביו"ט בהלל והודאה.

וצ"ל דבפשטות מוכח מכל הנ"ל דגם ביו"ט הראשון הנס הי' על הפך השמן ולכן מדליקין נרות דזה גופא הי' בתקנת חז"ל א. שיהיו ימי משתה ושמחה ח' ימים ולא רק יום אחד כמבואר שם בשיחה בהערה 14 מכיון שהתקינו הלל גם על הנצחון במלחמה כפש"כ בעל הנסיה, ולק"מ דנימא ביו"ט הראשון הלל והודאה בלבד ולא נדליק נרות כיון שכל ענינה של הלל והודאה הוא תקנת חז"ל על הנס דפך השמן שזה מתבטא בהדלקת נרות דומיא "דהדליקו ממנו נרות המערכה ח' ימים".

ויתכן דלפי"ז יומתק ביותר מדוע בחנוכה הנשים לא מדליקות כשיש איש בבית ועדיפא לן הדלקת איש מהדלקת אישה, דכיון שכל מה שאשה חייבת בחנוכה הוא כמבואר בשבת כ"ג, א. שאף הם היו באותו הנס והיינו שגזרו נמי עליהו יעויין שם ברש"י, והיינו שחיובן הוא מכוח הניצחון בלבד דרבים ביד מעטים וכו' שהם היו שותפות בכך, אבל מצד קיום ההדלקה ל"ש לנשים שהרי אינם מצווים על הדלקה שבמקדש כפי ששמע בזבחים ע"ה "מה ציבור גברי", וממילא פשוט דבאיש המדליק בחנוכה, הדלקתו נובעת א. מצד נס הניצחון, ב. מצד קיום ההדלקה משא"כ באשה שאינה באופן הב' ולכן עדיפא לאשה לצאת בהדלקת איש דמחוייב בכולה.

ולכא לאקושיי דא"כ שנשים לא מחויבות רק מצד הנס

הנצחון ולא מטעם הנס ד"הדליקו נרות המערכה" א"כ נימא שנשים לא יוציאו את האיש ל"ח לפי שאינן מחויבין כמוהו, דזה אינו, דאעפ"כ כיון דאשה היא "בר חיובא" עכ"פ במצוה זו מצד האופן הא' וזה סיבה מספקת להוציאו ל"ח בהדלקת נ"ח.

ולהעיר: דבעצם הענין שענין "הלל והודאה" מתייחס לנס דפך השמן משא"כ ענין "משתה ושמחה" מתייחס בדוקא לנס הנצחון במלחמה א"כ מדוע תקנו רבנן דוקא את הנאמר ב"על הניסים" אחר מודים וכו' שזהו ע"י ברכות ההודאה וא"כ בפשטות מובן שגם על הניסים ענינו הודאה והלל וא"כ מדוע אינו מוזכר כלל הנס דפך השמן דענינו הלל והודאה ואדרבא מוזכר רק ענין הנצחון שענינו משתה ושמחה, דבר שלכאורה אינו שייך כלל לסדר הברכות וקצ"ע*.

יוסף יצחק כ"ץ

- תות"ל 885 -

ש ו נ ו ת

יג. שמעתי מקשים - כיון שבאים אנו מימי הגאולה דאדהאמ"צ ואדה"ז - הטעם וביאור בקריאת שם "אדמו"ר הזקן" (דער אלטער רבי) לבעל התניא והשו"ע ושם "אדמו"ר האמצעי" (דער מיטעלער רבי) לבנו ממלא מקומו.

הטעם בפשטות הוא (כפי שמקובל אצל חסידים), שבזמן אדמו"ר האמצעי קראו את רבינו הקודש בשם "דער אלטער רבי", שכן נהגו לקרוא אחד שכבר נסתלק למעלה, וכן בזמן אדמו"ר הצ"צ קראו - אדמו"ר הזקן, ולבנו ממלא מקומו קראו "אדמו"ר האמצעי", היינו האדמו"ר שבין אדה"ז ואדמו"ר הצ"צ. וכך נשאר שם בפל חסידים.

אבל: היות ששמות אלו נשמרו בפל חסידים גם אחר הסתלקות אדמו"ר הצ"צ ועד היום הזה - אף שאז הרי "אדמו"ר האמצעי" כבר אינו אמצע. (כפשוטו), וכן "אדמו"ר הזקן" אינו האדמו"ר היחידל שנסתלק - מובן שבהכרח יש בזה ביאור וטעם פנימי.

וא' מהביאורים בזה - נמצא באגרות לקוטי לוי"צ (ע' שלג ואילך) שאדה"ז ואדהאמ"צ והצ"צ הם כנגד וע"ד הג' אבות

(* וראה בלקו"ש חנוכה ש.ז. שנתבאר הענין.

אברהם יצחק ויעקב, בחי' אור חיות וכח, אור מיז רקיע -
 "אדמו"ר הזקן" כמו ואברהם זקן", אדמו"ר האמצעי "ע"ד
 כמו האמצעי באבות שהוא יצחק".

וכיון שאבות החסידות חב"ד הראשונים - אדה"ז,
 אדהאמ"צ והצ"צ - הם גיז עכשיו אבות החסידות, כנגד ג' אבות
 אברהם יצחק ויעקב, ולדוע גם בספירות - כנגד חכמה בינה
 ודעת - לכן גם עתה נקראים בשמות אלו "אדמו"ר הזקן"
 ו"אדמו"ר האמצעי".

ובטח יש בזה עוד בילורים ובעומק יותר כו'. וכדאי
 שקוראי הגליון יעירו ע"ז, באז ידוע אצלם קבלה או מ"ש
 באיזה מקום עוד טעם וביאור בשמות אלו.

הרב יוסף ארמון
 - ברוקלין נ.י. -

**לזכותו ולזכות
בני משפחתו שיחיו**



**נרפס ע"י
א' מאנ"ש שיחי'**