

עזמק הפשט טיונים ברש"י

על פי 'לקוטי שיחות' כרך ו'

מהדורה מיוחדת
שבט תשפ"א

פרשיות:

וארא / בא / בשלה

יתרו / משפטים



פתח דבר

בשבח והודיה להשם יתברך, שמחים אנו להוציא לאור מהדורה מיוחדת של 'עומק הפשט' לפרשיות חודש שבט.

בסדרת 'לקוטי שיחות' - המונה ל"ט כרכים - מוקדשים דפים רבים לעיון והעמקה בדברי רש"י בפירושו על התורה (וכן ב"פשוטו של מקרא" בכלל), אולם האריכות, הסגנון, השפה והסדר מקשים על הלומד למצוא את מבוקשו באופן ממוקד ובהיר.

מטרתו של 'עומק הפשט' היא להגיש בפני הלומד את הביאורים העמוקים בשפה קצרה ותמציתית, בסגנון קל ובאותיות מאירות עיניים.

משתדלים אנו להוציא מדי שבוע קובץ המוקדש לפרשת השבוע, ובו 'עיונים ברש"י' על הפרשה הנוכחית, המיוסדים על הביאורים שב'לקוטי שיחות'.

למען הסדר הטוב, מתמקד כל קובץ בכרך אחד בלבד של ה'לקוטי שיחות'. לדוגמא: ביאורי רש"י בפרשת וישלח מפוזרים הם בכרכי ה'לקוטי שיחות' - יש בכרך ה, ויש גם בכרך י, בכרך כ, בכרך כה, ועוד ועוד;

ולתועלת הלומדים מתחלקים הביאורים בקבצים השונים: קובץ אחד מוקדש לביאורים (על פרשת וישלח) שמקורם בכרך ה, קובץ אחד לביאורים שמקורם בכרך י, וכן הלאה.

הקובץ שלפנינו הוא 'טעימה' מתוך הביאורים שבכרך ו של 'לקוטי שיחות' - על הפרשיות הנלמדות בחודש שבט.

לקבלת הקבצים בשלימותם, וכן להערות, הקדשות וכיוצא בזה

נא לפנות לכתובת הדוא"ל riz@neto.bezeqint.net

אפשר ליצור גם קשר טלפוני בטל' 050-4125205 או בפקס' 08-6882799.

יהי רצון שזכות ר'בן של ישראל תגן על כל הלומדים והמגלים תעלומות חכמה בדבריו, ובמהרה בימינו נזכה לקיום מה שכתב רש"י בתחילת פירושו לשיר השירים:

"...שנתן להם (=הקב"ה) תורתו, ודיבר עמהם פנים אל פנים, ואותם דודים עודם ערבים עליהם מכל שעשועו. ומובטחים מאתו, להופיע עוד עליהם, לבאר להם סוד טעמיה ומסתר צפונותיה".

לזכות
האברך ישראל ארי' ליב שי' הלוי
לרגל היכנסו לגיל מצוות
א"ך שבט ה'תשפ"א

*

ולזכות אחיו הרך הנולד
זאב וואלף שי' הלוי
לרגל היכנסו בבריתו של אברהם אבינו
"ביום השמיני" - זאת חנוכה ה'תשפ"א

וארא

תפילת משה עצרה את המטר שהיה בדרכו והשאירה אותו תלוי באויר; מה קרה אתו לבסוף? | מדוע הכתוב מחלק בין ה"ברד" לבין ה"מטר" באופן עצירתם? | מה יותר קשה - לבטל את הטיפות ברגע אחד, או להשאירם תלויים באויר לזמן רב?

**"וַיֵּצֵא מֹשֶׁה יָמַעַם פְּרִיעָה אֶת הָעִיר וַיִּפְרֹשׂ כַּפָּיו
אֶל ה' וַיַּחְדְּלוּ הַקְּלוֹת וַהֲבָרַד וּמָטָר לֹא נָתַךְ
אֲרֶצָה" (ט, לג)**

רש"י

לא נתך - לא הגיע, ואף אותן שהיו באויר
לא הגיעו לארץ:

במשכיל לדוד - על רש"י כאן - ציין למדרשי חז"ל¹, שבהם מבואר כי טיפות הברד נשארו תלויים ועומדים באויר, וירדו רק לאחר זמן רב ובמקום אחר.

וכך איתא במדרש:

1. הובאו בתורה שלימה כאן אות קטו.

"כיון שנתפלל משה, לא ירדו עוד אבני ברד. ואותן אבנים שכבר ירדו, לא הגיעו לארץ, אלא היו תלויין ועומדין באויר .. ואימתי נפלו? בימי יהושע, שנאמר 'ויהי בנוסם מפני ישראל וגו' וה' השליך עליהם אבנים גדולות', נמצאו תלויין באויר אחת וארבעים שנה".

והיינו, שהקב"ה השאיר את הברד תלוי באויר, עד למלחמת יהושע עם האמוריים בעת כיבוש ארץ ישראל, שאז ירדו אבנים אלו מן השמים על האמוריים².

אמנם ידוע, שרש"י בפירושו על התורה דרכו בדרך הפשט, "פשוטו של מקרא", ולכן יש ריבוי מאמרי חז"ל בדרך המדרש שרש"י אינו מביא בפירושו.

ואף בנידון דידן, הנה רש"י מפרש רק ש"אותן שהיו באויר לא הגיעו לארץ", אבל אינו מזכיר כלל את זה שבסופו של דבר הם ירדו בימי יהושע על האמוריים - כי בלימוד על דרך הפשט לא מסתבר כלל לומר שהברד עמד באויר ארבעים ואחת שנים, אחר כך עבר מאויר ארץ מצרים לאויר ארץ ישראל, ורק אז ירד!

ולכן נראה לבאר, שבאמת לדעת רש"י, בדרך הפשט, בטלה מציאותו של הברד לגמרי (ולא שנשאר תלוי באויר)³.

ודברי רש"י - "אותן שהיו באויר לא הגיעו לארץ" - אמורים רק בטיפות המטר, כי גם בארץ מצרים יורד מטר מפעם לפעם (אלא שהדבר קורה לעתים רחוקות מאוד), והשאיר הקב"ה את טיפות המטר באויר עד שיגיע זמן ירידת גשמים במצרים, ואז ירדו טיפות אלו על ארץ מצרים.

2. ובשמות רבה סוף פרשתנו מוסיף: "והשאר עתידין לירד בימי גוג ומגוג".

3. כי אם לא נאמר כן, הרי אחד מהשנים: או שהברד תלוי ועומד עד היום, או שלאחר זמן ירד במצרים ברד עם "אש מתלקחת" וכו'! - ושני האופנים לא מתקבלים בשכל הפשוט.

הברד - חדל, המטר - נשאר

לפי דרכנו, מדוייק גם השינוי בלשון הכתוב⁴:

לגבי הברד נאמר "ויחדלו הקולות והברד", היינו שבטלה מציאותו של הברד;

ודוקא לגבי המטר נאמר "ומטר לא נתך ארצה" - היינו, שנשאר במציאותו, ורק ש"לא נתך (לא הגיע) ארצה".

ומה שממשיך הכתוב ומספר (בפסוק הבא) "וירא פרעה כי חדל המטר והברד והקולות ויוסף לחטוא" - אינו קשה, כי:

בראיית פרעה נוגע מה שחדל מהארץ, ולכן נאמר "חדל המטר והברד והקולות", כולם בהשוואה (ביחס לפרעה שמקומו בארץ);

אבל כאשר הכתוב מספר על המציאות כשלעצמה, אז מדגיש "ויחדלו הקולות והברד ומטר לא נתך ארצה", כי רק הקולות והברד בטלה מציאותם, ולא המטר שנשאר באויר⁵.

מה שיוצא - לא חוזר

אמנם עדיין חסר טעם והסברה:

4. וראה גם יפה תואר לשמות רבה סוף פרשתנו.

5. ולהעיר, שמה שנתבאר כאן הוא רק לפי הפירוש הראשון ברש"י, ואילו לפי הפירוש השני ברש"י גם המטר התבטלה מציאותו. ואכמ"ל.

מובן בפשטות, ש"קודשא-בריך-הוא לא עביד ניסא למגנא"⁶, והיינו, שהקב"ה אינו עושה נס לחינם אלא רק כאשר יש צורך בדבר. ובנידון דידן, לכאורה "קל" יותר לבטל את מציאות המטר ברגע אחד מאשר להשאיר את הטיפות תלויים ועומדים באויר, ואם כן, למה הוצרך הקב"ה להשאיר את הטיפות תלויים ועומדים (שזהו נס שנמשך זמן רב) כאשר אפשר לעשות נס יותר קטן ולבטל את מציאותם (שזהו נס שמתרחש ברגע אחד - ותו לא)?

ויש לומר שאדרבה - דוקא אם היה מתבטל המטר ממציאותו, היה בכך נס מופלא וגדול ביותר, יותר מאשר השארת המטר תלוי באויר:

הגמרא מספרת⁷ על אשת רבי חנינא בן דוסא, שהיה לה נס ו"יצתה כמין פיסת יד" שנתנה לה רגל מוזהבת של שולחן; ולאחר מכן, כשראתה שרגל מוזהבת זו תחסר לה בעולם הבא, ביקש רבי חנינא בן דוסא רחמים והרגל נלקחה בחזרה. והגמרא מסיימת: "גדול היה נס אחרון יותר מן הראשון, דגמירי - מן שמיא מיהב יהבי, מישקל לא שקלי". והיינו: אם מלמעלה נתנו דבר, הפכו אותו למציאות בעולם, אין לוקחים את הדבר בחזרה ומבטלים את מציאותו. וכדי שיקרה כזה דבר - הרי זה נחשב נס מופלא ביותר.

לפי זה נמצא, שאם היה המטר מתבטל ממציאותו ו"חוזר" להיות אין ואפס - היה זה נס גדול ביותר, המנוגד לכללי ההנהגה העליונה; וזהו הטעם שהשאיר הקב"ה את המטר תלוי באויר, כי זהו נס קטן יותר לפי ערך.

[ואמנם, בנוגע להברד - לא היתה ברירה כביכול אלא לבטל את מציאותו, וכאמור (שאם לא כן - מה נעשה עמו?!); אבל בנוגע להמטר שהיתה אפשרות להשאירו (ויירד לאחר זמן). יש עדיפות באופן זה].

6. ראה דרשות הר"ן דרוש ח הקדמה הא'.

7. תענית כה, א.

מה שהיה - היה!

ועוד יש לבאר - בפנימיות הענינים:

מכת ברד - כמו יתר המכות - הגיעה כעונש על פרעה על חטאו, על מרידתו בקב"ה שצוה עליו להוציא את בני ישראל ממצרים. וכאשר הוא חזר בתשובה (הודה על חטאו - "חטאתי הפעם, ה' הצדיק ואני ועמי הרשעים", וקיבל על עצמו לנהוג כשורה - "ואשלחה אתכם ולא תוסיפון לעמוד"), אז ביטלה תשובתו את העונש.

אמנם כל הכח שלו לשוב בתשובה היה רק בנוגע מכאן ולהבא - שמכאן ולהבא הוא ינהג כשורה, ולכן גם אותן טיפות מטר שעמדו באויר נעצרו, ולא המשיכו להגיע עד פרעה ומצרים; אולם אין באפשרותו לתקן ולבטל לגמרי את החטא שכבר עבר - ולכן אותו עונש שכבר "נוצר" כתוצאה מהחטא, נשאר במציאותו ולא התבטל.

כלומר:

תשובתו של פרעה לא היתה מסוגלת לבטל את החטא בביטול מוחלט, ולכן אף העונש (שהוא תוצאה ומסוכב של החטא) לא התבטל לגמרי, והמטר נשאר במציאותו. אלא שעל ידי התשובה נמנע ממנו העונש בפועל - המטר לא הגיע ארצה.

[ואף שבבני ישראל מצינו שהתשובה מבטלת גם את העבר ומתקנת למפרע, שהעון נעקר מתחילתו ועד זדונות נעשו לו זכיות, ואפילו בתשובה מיראה הרי שהזדונות נעשות כשגגות⁸ - הנה דעת לנבון נקל, שיש הבדל גדול בין בני ישראל לבין גויים, ובהקדים:

ידוע שפירוש לשון תשובה הוא מלשון שיבה, והיינו כי אמיתית ענין התשובה הוא מה שהאדם שב אל מציאותו האמיתית. והכוונה על פי מה שכתב הרמב"ם⁹ שכל אדם באמת רוצה לקיים כל המצוות אלא "שיצרו הוא שתקפו", ולכן כשכופים את האדם לקיים מצוה הרי

8. ראה יומא פו, א-ב.

9. הל' גירושין ספ"ב.

זה נקרא "לרצונו", ונמצא, שיהודי שעשה עבירה עקר את עצמו מרצונו האמיתי - ותשובה היא ששב אל מהותו האמיתית.

והנה איתא בספרים ההבדל בין ישראל לגויים, שגויים הם בעצם רע ואם יש בהם איזה דבר טוב הרי זה דבר נוסף על עצם מהותם, מה שאין כן ישראל הם טוב בעצם ומה שיש בהם איזה רע הוא דבר נוסף על מהותם, אשר מזה מובן שבגויים לא שייך גדר תשובה לפי מובנה האמיתי¹⁰.

ומעתה, זה ששייך שינוי העבר מלמפרע על ידי התשובה הוא רק בתשובה האמיתית של בני ישראל, כי כיון שהם בעצם טוב הרי נמצא שכל ענין התשובה הוא רק לברר ולגלות שמצד מהותו האמיתית הוא טוב וקדושה, ולכן שייך שהתשובה תפעול למפרע להפוך את העבר לטוב;

אבל בגויים שהם רע בעצם אי אפשר שהתשובה שלהם תפעול למפרע לעקור את הרע של החטא כאילו לא היה, ותשובתם מועלת **רק מכאן ולהבא**.

והדברים עמוקים, ואכ"מ].

10. וראה ירושלמי נזיר רפ"ט. תיקוני זוהר תיקון כא. מנחת חינוך מצוה שסד בסופה.

בא

"בא אל פרעה - כי אני הכבדתי את לבו". למה נדרש טעם מיוחד לשליחות זו, מה שלא מצינו בכל השליחויות עד כה? | איך יתכן שבכל ההתראות הקודמות לא התרגשו פרעה ועבדיו כלל, ודוקא ההתראה על מכת הארבה הצליחה לעורר אותם?

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה בֹּא אֶל פַּרְעֹה כִּי אֲנִי הִכְבַּדְתִּי אֶת לְבוֹ וְאֵת לֵב עֲבָדָיו לְמַעַן שְׁתִּי אֶתְנִי אֱלֹה בְּקִרְבוֹ. וְלִמְעַן תִּסְפָּר בְּאָזְנֵי בְנֵי וְבְנֵי בְנֵי אֶת אֲשֶׁר הִתְעַלְלְתִּי בְּמִצְרַיִם וְאֵת אֶתְנִי אֲשֶׁר שְׁמַתִּי בָּם וַיִּדְעֻם כִּי אֲנִי ה' (י, א-ב)

רש"י

ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה - והתרה בו.

התעללתי - שחקתי, כמו 'כי התעללתי בי',
'הלוא כאשר התעלל בהם':

בכתוב לא נתפרש מה יעשה משה אצל פרעה, אלא רק "בא אל פרעה";

אך רש"י מפרש לפי פשוטו, שהקב"ה אמר למשה "בא אל פרעה והתרה בו": משה נצטווה להזהיר את פרעה שאם לא ישלח את ישראל - תבוא עליו מכת הארבה, וכפי

שממשיך הכתוב ומספר על דברי משה לפרעה: "כי אם מאן אתה לשלח את עמי, הנני מביא מחר ארבה בגבולך".

וצריך ביאור¹¹:

במכות הקודמות לא מצינו שהקב"ה נתן טעם למשה למה עליו ללכת אל פרעה ולהתרות בו. ומה התחדש כאן, בהאזהרה על מכת ארבה, שהקב"ה צריך לתת טעם מיוחד בפני משה על הליכתו לפרעה: "בא אל פרעה - כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו?"

מה יום מיומיים?

והנה, מצינו עוד דבר חידוש בההתראה על מכת ארבה:

בכל הפעמים לפני כן שמשה התרה בפרעה והודיע לו על בוא אחת המכות, ההתראה עצמה לא הועילה מאומה (ורק לאחר בוא המכה בפועל, אז אמר פרעה שהוא מוכן לשלח את ישראל);

אמנם במכת ארבה היה דבר יוצא מן הכלל, שעבדי פרעה - ואפילו פרעה עצמו - נבהלו ונתפחדו מהתראת משה (עוד לפני בוא המכה בפועל), ואכן רצו לשלח את ישראל. כמסופר בהמשך הכתוב, לאחר סיום דברי משה¹²:

"ויאמרו עבדי פרעה אליו, עד מתי יהיה זה לנו למוקש, שלח את האנשים ויעבדו את ה' אלקיהם.. ויושב את משה ואת אהרן אל פרעה, ויאמר אליהם לכו עבדו את ה' אלקיכם מי ומי ההולכים, ויאמר משה בנערינו ובזקנינו נלך.. ויאמר אליהם.. לא כן לכו נא הגברים ועבדו את ה' גו".

11. וראה במפרשים על אתר - רשב"ם. אבן עזרא. אור החיים. ועוד.

12. י', ז-יא.

והדבר פלא:

הרי בכל דברי האזהרה של משה לפני המכות האחרות - לא התפעלו פרעה ועבדיו כלל; ואיך יתכן שדוקא עתה, בדברי האזהרה שלפני מכת ארבה, שהיתה לאחר שהקב"ה אמר "הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו" - כן התפעלו עבדי פרעה מדברי משה, ואפילו פרעה עצמו הסכים כבר לשלח את (חלק מ)בני ישראל?!

הברד היה קשה וכואב

ובפשטות יש לבאר:

הטעם שהקב"ה הכביד את לב פרעה ועבדיו, הוא - כדברי הכתוב - "למען שתי אתני אלה בקרבו", כלומר: על ידי שיכבד לב פרעה ולא ישלח את העם - תהיה האפשרות להראות לו את יד ה' ואת המכות של ארבה, חושך ובכורות.

כיון שזו היתה המטרה בהכבדת לב פרעה, מובן שהכבדה זו היתה רק לענין זה, שפרעה אכן לא ישלח את העם לגמרי - כי על ידי זה יימנעו הניסים והאותות של ארבה, חושך ובכורות; אבל לענין אחר, כל עוד אין הדבר מביא למניעתם של הבאת מכות אלו על מצרים, נשאר לב פרעה ועבדיו כמו שהוא מצד טבעו.

ולפי זה מובן, שלענין דבריו של פרעה כאן - "לכו נא הגברים גו" - כיון שדבריו אלו בלאו הכי לא הביאו לכך שבני ישראל יצאו ממצרים (כי הסכימו לצאת רק באופן של "בנערינו ובזקנינו ובבנותינו, בצאננו ובבקרנו נלך" - ולזה לא הסכים פרעה בשום אופן), לא היתה הכבדת הלב;

ומעתה, בדרך הטבע, כיון שמכת ברד הקודמת היתה מכה מאוד קשה¹³ - ולכן דוקא לאחר מכת ברד אמר פרעה "חטאתי הפעם ה' הצדיק ואני ועמי הרשעים"¹⁴ - התעוררו פרעה ועבדיו לנוכח התראת משה (אלא שהכבדת הלב מנעה מהם להגיע לידי שילוח ישראל לגמרי).

אמנם כד דייקת יש בזה טעם עמוק יותר, כדלקמן.

לא 'הודעה' - אלא 'התראה'

ביאור הענין:

בפעמים הקודמות לא אמר הקב"ה למשה טעם על כך שעליו ללכת לפרעה - משום שלא היה אז צורך בביאור מיוחד, כי דברי משה לפרעה היו פשוטים כמשמעם: משה נשלח לפעול על פרעה לשלח את ישראל ממצרים, ולהזהיר אותו שאם לא יעשה זאת - יבוא עליו עונש ומכה.

אולם בעניננו, כאשר משה הולך להזהיר את פרעה מפני מכת ארבה - אי אפשר לפרש את הענין כפשוטו, כי הכתוב מספר כבר לפני כן, מיד לאחר מכת שחין¹⁵: "ויחזק ה' את לב פרעה ולא שמע אליהם", כך שלכאורה אין טעם לדברי משה לפרעה, כאשר הקב"ה חיזק את לבו ובוודאי לא ישמע לדברי משה.

ואמנם, גם לאחר מכן נשלח משה להודיע לפרעה על מכת ברד -

13. ראה פרש"י וארא ט, יד ובמפרשיו - רא"ם, לבוש ושפתי חכמים: ועוד.

14. וארא ט, כז.

15. וארא ט, יב.

אבל שם לא אמר לו זאת משה בסגנון של התראה ("אם לא תשלח - אז תבוא המכה"), אלא בסגנון של הודעת דברים: "עודך מסתולל בעמי לבלתי שלחם, הנני ממטיר כעת מחר ברד כבד מאד אשר לא היה כמוהו"¹⁶;

וכאן, לפני מכת ארבה, היא הפעם הראשונה, לאחר שהקב"ה חיזק את לב פרעה, שהקב"ה שולח את משה להתרות בו: "אם מאן אתה לשלח את עמי - הנני מביא מחר ארבה בגבולך", כאילו אכן יש לו אפשרות לחזור בו. ולכאורה אין תועלת בהתראה זו, מכיון שהקב"ה כבר חיזק את לב פרעה!

ליצנותא דעבודה זרה

וזהו שביאר הקב"ה למשה - "בא אל פרעה כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו, למען שתי אותותי אלה בקרבו, ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים":

"התעללתי" פירושו "שחקתי". הקב"ה שם את מצרים ללעג ולקלס: מצד אחד הוא הכביד את לבם ולקח מהם את בחירתם החופשית, וכיחד עם זה התרה בהם שאם לא יקיימו את דברו ייענשו, כאילו אכן יש אפשרות כזאת.

נמצא, איפוא, שהטעם ל"בא אל פרעה" הוא הכבדת לב פרעה ולב עבדיו, כי בכך בא לידי ביטוי ה"שחוק" שעשה הקב"ה במצרים.

וזה שפרעה ועבדיו אכן התפעלו מההתראה (בפעם הראשונה והיחידה בין כל המכות) והתעוררו לשלוח את ישראל ממצרים, ובפועל לא עשו זאת - מוסיף ומדגיש "התעללות" זאת, עד כמה נעשו פרעה ועבדיו לחוכא ואיטלולא:

16. וארא ט, יז-יח.

הרי הם עצמם טוענים "עד מתי יהיה זה לנו למוקש", ומבינים שאי שילוחם של ישראל מביא לאבדון מצרים. ואם כן, אפילו לשיטתם, מוכרחים לשלוח את ישראל ממצרים, העיקר שלא יהיה מצב של "אבדה מצרים";

ואף על פי כן, בשעת מעשה גופא, פרעה "אינו מצליח" להגיע לידי שילוח ישראל בפועל ממש, והוא מתעקש באופן שאינו מובן כלל!

"סתירה" זו שבדברי פרעה ועבדיו, מדגישה עד כמה לפרעה אין בכלל דיעה משלו, והוא אינו אלא "כלי-משחק" כביכול בידי הקב"ה, אשר "מתעלל" בו כרצונו.

בשלח

"(ויבן משה מזבח) ויקרא שמו ה' ניסי" - מי קרא? | על יעקב מסופר: "ויצב שם מזבח, ויקרא לו א-ל אלקי ישראל"; מדוע ביעקב נאמר "ויקרא לו", ואילו כאן "ויקרא שמו"?

"וַיִּבְנֶן מֹשֶׁה מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא שְׁמוֹ ה' נְסִי. וַיֹּאמֶר כִּי יָד עַל כָּס י-ה מְלַחֶמָה לָהּ בְּעַמְלֶק מְדַר דָּר" (יז), טו-טז)

רש"י

ויקרא שמו - של מזבח.

ה' נסי - הקב"ה עשה לנו כאן נס גדול. לא שהמזבח קרוי ה', אלא המזכיר שמו של מזבח זוכר את הנס שעשה המקום, ה' הוא נס שלנו.

ויאמר - משה:

הכתוב מספר כאן על שלוש פעולות:

(א) "ויבן משה מזבח".

(ב) "ויקרא שמו ה' נסי".

(ג) "ויאמר כי יד על כס י-ה וגו".

והנה, בנוגע להפעולה הראשונה - בניית המזבח - כתוב בפירוש שזה נפעל על ידי משה: "ויבן משה מזבח"; אך בהפעולה השנייה והשלישית - לא נתפרש: מי הוא שקרא ומי הוא שאמר?

ומצד הסברא נראה, שכיון שבהפעולה הראשונה מפורש שמו של משה, הרי גם הפעולות הבאות נעשו (בהמשך לזה) על ידי משה - משה הוא זה ש"קרא שמו ה' נסי", והוא זה שאמר "כי יד על כס י-ה וגו".

אמנם כשנדייק בלשון רש"י נראה שלאו דוקא, וכדלקמן.

"ויאמר: משה" - פשיטא!

לגבי הפעולה השלישית - "ויאמר כי יד על כס י-ה וגו" - כותב רש"י בפירוש: "ויאמר משה"; אך לגבי הפעולה השנייה - "ויקרא שמו ה' נסי" - אין רש"י מזכיר את שמו של משה.

ובמפרשים הבינו, שלגבי האמירה - הוצרך רש"י לחדש שהיה זה משה, אך לגבי הקריאה פשיטא שהיה זה משה (כי "הבונה הוא הקורא"), ולכן לא הוצרך רש"י לפרש דבר זה כי אין בו חידוש¹⁷.

אך לכאורה אין הדברים מחוורים, כי כיון שהפעולות כאן באות בזו אחר זו - הרי כשם שלגבי הפעולה השנייה מובן מעצמו שהיה זה משה, כך לגבי הפעולה השלישית פשיטא שהכוונה למשה; ואם כן, מה בא רש"י להשמיענו באומרו שהיה זה משה!?

17. ראה רא"ם, גור אריה ונחלת יעקב.

ונראה לומר בזה דבר חדש, והוא שלדעת רש"י הפעולה השנייה - "ויקרא שמו ה' נסי" - לא נעשתה על ידי משה (וכפי שיתבאר);

ולכן באמת הוצרך רש"י לפרש בהפעולה השלישית - "ויאמר כי יד על כס י-ה וגו'" - שהכוונה ל"משה", כי לאחר שהפסיק הכתוב מעניינו של משה (בהתיבות "ויקרא שמו ה' נסי" שאינן מדברות על משה), הוצרך רש"י לחדש שב"ויאמר כי יד וגו'" חוזר לדבר על משה.

ויקרא - "לו" / "שמו"

ביאור הענין - על פי פירוש רש"י על התיבות "ויקרא שמו ה' נסי", וזה לשונו:

"ויקרא שמו - של מזבח. ה' נסי - הקב"ה עשה לנו כאן נס גדול. לא שהמזבח קרוי ה', אלא המזכיר שמו של מזבח זוכר את הנס שעשה המקום; ה' הוא נס שלנו".

והיינו, שבשטחיות אפשר להבין שנקרא שמו של המזבח בשם "ה' נסי" ממש, ובא רש"י לשלול הבנה זו - כי "איך אפשר שייקרא שמו של מזבח ה'?"¹⁸

ולכן הוא מדגיש שהמזבח עצמו נקרא בשם אחר, אלא ש"המזכיר שמו של מזבח זוכר את הנס שעשה המקום", וכך נמצא ששם המזבח שייך ומעורר את תוכן הענין ש"ה' נסי"¹⁹.

18. לשון הבאר בשדה.

19. ובדוגמת השם "אליעזר" - שמורה על תוכן הענין של "אלקי אבי בעזרי" (יתרו יח, ד), אבל בשינוי. וראה רשב"ם כאן.

וכבר מצינו כעין זה, בפרשת וישלח²⁰, שם מסופר על יעקב: "ויצב שם מזבח, ויקרא לו א-ל אלקי ישראל". וגם שם בא רש"י ליישב: איך יתכן שהמזבח עצמו ייקרא בשם "א-ל אלקי ישראל"?! ומבהיר רש"י, שהמזבח נקרא בשם (אחר) שמבטא את תוכן הענין:

"לא שהמזבח קרוי אלקי ישראל, אלא על שם שהיה הקב"ה עמו והצילו, קרא שם המזבח על שם הנס, להיות שבחו של מקום נזכר בקריאת השם, כלומר: מי שהוא א-ל, הוא הקב"ה, הוא לאלקים לי, ששמי ישראל".

אך לכאורה אינו מובן:

בהכתוב "ויקרא לו א-ל אלקי ישראל" - מובן שאפשר לפרש שיעקב קרא להמזבח ("לו") בשם כזה שמבטא את תוכן ענין "א-ל אלקי ישראל";

אך בעניננו, הרי נאמר במפורש "ויקרא שמו ה' נסי" - ואיך אפשר לומר שבאמת קרא למזבח שם אחר, כאשר מקרא מלא אומר "ויקרא שמו", היינו, שזהו השם?!

במלים פשוטות:

בשלמא אם היה כתוב "ויקרא לו ה' נסי", אז היה אפשר לבאר שקרא למזבח ("לו") בתיבות אחרות, ורק שהן מבטאות את התוכן ד"ה' נסי"; אך כיון שאמר "ויקרא שמו" - משמע ברור שמדבר על השם עצמו ממש, וכמו בכל מקום במקרא שכתובה לשון זו שפשוט שהכוונה היא שזה עצמו היה השם (וכגון: "על כן קרא שמה בבל"²¹ - בוודאי הכוונה היא לשם "בבל" גופא, בלי שינויים ו"פירושים").

20. לג, כ.

21. נח יא, ט.

לא ה'גברא' קרא, אלא ה'חפצא'

אלא שה"מפתח" להבנת לשון הכתוב נעוץ בתחילת דברי רש"י כאן: "ויקרא שמו - של מזבח"; ולכאורה, מה בא רש"י לחדש בזה?

אלא:

כוונת רש"י היא להשמיענו, ש"ויקרא" לא קאי על אדם (משה רבינו, או כל אחד אחר) שהוא קרא שם למזבח, אלא "ויקרא" מתייחס להשם "של מזבח" - שהוא הקורא!

כלומר: תיבת "ויקרא" אינה מתייחסת למשה, שהוא קרא שם להמזבח, אלא "ויקרא" קאי על "שמו" של המזבח. ושיעור הכתוב הוא - "ויקרא שמו", שמו של המזבח (שלא נתפרש כאן) קרא ו"הכריז": "ה' נסי".

ואכן, מדוייקים הדברים גם בהמשך דברי רש"י:

אם היתה כוונת רש"י אשר משה קרא את המזבח על שם הנס, היה צריך לומר: "לא שהמזבח קרוי ה' נסי, אלא שנקרא על שם הנס";

אולם רש"י כותב: "לא שהמזבח קרוי ה', אלא המזכיר שמו של מזבח זוכר את הנס שעשה המקום, ה' הוא נס שלנו" - היינו, שהוא מדבר רק על "שמו של מזבח" ("חפצא") ואינו מזכיר כלל את מי שנתן את השם ("ה'גברא"). כי, התיבות "ויקרא שמו ה' נסי" אינם מתייחסים למשה, שהוא הקורא - אלא רק לשמו של מזבח, שהוא שקורא ו"מכריז" ש"הקב"ה עשה לנו כאן נס גדול וכו".

וכך איפוא יש להבין את אריכות הלשון ברש"י:

ויקרא שמו, של מזבח, ה' נסי - שמו של המזבח "קרא", כלומר: פעל שיקראו ויאמרו "ה' נסי", והיינו:

הקב"ה עשה לנו נס - שמו של המזבח הזכיר את המאורע של הנס שהיה במלחמת עמלק.

לא שהמזבח קרוי ה' - אין הפשט שבשם המזבח גופא נזכר שמו של ה',

אלא המזכיר שמו של מזבח זוכר את הנס שעשה המקום - המזבח נקרא על שם הנס, וממילא מי שהזכיר את שמו נזכר בהנס שעשה הקב"ה, וזה פעל שיאמר "ה' נסי", וזהו שממשיך רש"י:

ה' הוא נס שלנו - מתוך זכרון הנס הפרטי שהיה במלחמת עמלק, הגיעו להכרה ואמירה כללית שהקב"ה הוא "נס שלנו".

[ומעתה נמצא, שאף רש"י בפירושו לפרשת וישלח שם מדמה את הכתוב כאן: "ויקרא שמו ה' נסי" - להכתוב שם: "ויקרא לו א-ל אלקי ישראל", הרי דמיון זה הוא רק בכללות, ואילו בפרטיות אין הכתובים דומים ממש, וכמודגש בשינוי הלשון, ששם נאמר "ויקרא לו" ואילו כאן "ויקרא שמו", ודו"ק].

יתרו

איך יתכן שמשה מכין סעודה לחותנו יתרו ולזקני ישראל בעיצומו של יום הכפורים? | ומדוע אין לומר שבאמת היתה הסעודה רק במוצאי יום הכפורים?

”וַיִּקַּח יִתְרוֹ חֹתֵן מֹשֶׁה עִלָּה וּזְבָחִים לְאֱלֹקִים
וַיָּבֵא אֶהָרֹן וְכָל זַקְנֵי יִשְׂרָאֵל לֶאֱכֹל לֶחֶם עִם חֹתֵן
מֹשֶׁה לְפָנָיו הָאֱלֹקִים. וַיְהִי מִמַּחֲרַת וַיָּשָׁב מֹשֶׁה
לְשֹׁפֵט אֶת הָעָם וַיַּעֲמֵד הָעָם עַל מֹשֶׁה מִן הַבֶּקֶר
עַד הָעֶרֶב” (יח, יב-יג)

רש"י

ויהי ממחרת - מוצאי יום הכפורים היה, כך שנינו בספרי; ומהו 'ממחרת'? למחרת רדתו מן ההר. ועל כרחק אי אפשר לומר אלא ממחרת יום הכפורים, שהרי קודם מתן תורה אי אפשר לומר 'והודעתני את חוקי וגו'', ומשניתנה תורה עד יום הכפורים לא ישב משה לשפוט את העם, שהרי בשבעה עשר בתמוז ירד ושבר

את הלוחות, ולמחר עלה בהשכמה ושהה
שמונים יום וירד ביום הכפורים:

ידועה הקושיא בזה²²: איך אפשר לומר ש"ממחרת" היינו מוצאי יום הכפורים -
הרי לפי זה נמצא שהסעודה הנזכרת למעלה (שהיתה ביום הקודם, שלפני "ממחרת")
נאכלה ביום הכפורים!

ובנחלת יעקב כתב ליישב: "מאן לימא לן שהסעודה היתה ביום, שמא היתה בלילה
לאחר שיצא היום". וכן כתב בדברי דוד: "ביום הכפורים עצמו ירד משה, ואז בא יתרו
ובאותו יום עצמו למד עם ישראל עד הלילה, ובלילה דהיינו מוצאי יום הכפורים אכלו
עם יתרו, וביום ההוא כשהאיר היום ישב משה לשפוט".

אך כד דייקת, קשה לקבל יישוב זה, שהרי לא רק סעודה היתה אז, אלא גם הקרבת
קרבנות - "ויקח יתרו .. עולה וזבחים", ואיך אפשר לומר שהקריבו בלילה!?

ואף אם ניישב שאז עדיין לא נתחדשה ההלכה שאסור להקריב קרבנות בלילה²³,
הרי עדיין יקשה:

בסדרה הקודמת²⁴ כתב רש"י, אשר זה שהלחם היה יורד מן השמים בבוקר והבשר
בערב - הוא משום ש"הלחם ששאלתם לצורך, בירידתו לבוקר תראו את כבוד אור
פניו, שיורידהו לכם דרך חיבה, בבוקר שיש שהות להכינו .. אבל בשר שאלו שלא
כהוגן .. לפיכך נתן להם בשעת טורח שלא כהוגן".

ונמצאנו למדים, אשר התחלת הכנת סעודה רק בערב - ובמכל שכן כאשר מדובר
גם על הקרבת כמה קרבנות לפני זה (שלפי פירוש זה צריך לומר שגם זה היה בערב,

22. רמב"ן. דעת זקנים מבעלי התוספות. ועוד.

23. ולהעיר מזבחים ככ, א שאפילו לאחרי מתן תורה מצינו הקרבה בלילה - בבמה.

24. בשלח טז, ז-ה.

לאחר שיצא יום הכפורים) - נחשבת כטירחא גדולה היוצאת מגדר הרגיל, ועד שנחשב כמו עונש;

וכיון שכן, לא מסתבר לומר שהתחילו להכין את הסעודה רק בלילה, במוצאי יום הכפורים - אלא כבר בשעות היום (ואולי גם התחלת האכילה היתה כבר ביום הכפורים עצמו), ושוב הדרא קושיא לדוכתא, איך טרחו בהקרבת הקרבנות והכנת הסעודה וכו' בעיצומו של יום!?

"ממחרת" הירידה - והסעודה

לכאורה היה אפשר לומר, שלישב זה אמר רש"י "ומהו 'ממחרת'. למחרת רדתו מן ההר" - שנתכוון בזה לחדש כי באמת "ממחרת" אינו בא בהמשך להסעודה הנזכרת בפסוק הקודם, שהיא היתה בזמן אחר לגמרי; אלא "ממחרת" היינו רק "למחרת רדתו מן ההר" (בלי כל שייכות לסעודה של קבלת פני יתרו).

אבל מהמשך דברי רש"י עולה, שהסברא העיקרית היא שיתרו בא לראשונה רק ביום הכפורים עצמו, כי יתרו בא רק לאחר מתן תורה (וזה שיש הסוברים שבא לפני מתן תורה מזכיר רש"י - בסיום דבריו - בתורת חידוש); והרי ממתן תורה עד יום הכפורים היה משה בהר, כך שלא היה יום אחר שבו היה יכול לקבל את פני חותנו אם לא ביום הכפורים עצמו.

ואם כן, בהכרח לומר שקבלת פני יתרו עם הסעודה שהיתה בהמשך לזה - הכל היה ביום הכפורים גופא.

עדיין לא נתקדש היום!

והביאור בזה²⁵:

הטעם על כל הדינים של יום הכיפורים הוא כמפורש בכתוב²⁶ "כי ביום הזה יכפר עליכם". וכיון שכן, מובן שכל הענין של יום הכפורים נקבע לראשונה באותו רגע שבו אמר הקב"ה "סלחתי כדברך", שמאז ואילך נקבע יום זה "למחילה ולסליחה"²⁷.

ומעתה פשוט, שבאותו יום שבו ירד משה רבינו מהר סיני, שבו נתחדש אשר יום זה ("בחודש השביעי בעשור לחודש") יהיה ליום סליחה - לא חלו באותו יום גופא הדינים של יום הכפורים; כי גם אותו חלק מהיום שהיה לאחר אמירת "סלחתי כדברך" לא שייך להגדירו כיום הכפורים, לאחר שהחלק הקודם של יום זה עצמו לא היה יום הכפורים.

ומעתה מתורץ בפשטות איך באותו יום הקריב יתרו "עולה וזבחים" והכינו סעודה - כי כל הדינים של יום הכפורים לא חלו אז כלל.

ירידה לצורך ישיבה

אמנם עדיין נותר לנו לבאר את דברי רש"י ("מוצאי יום הכפורים היה, כך שנינו בספרי) ומהו 'ממחרת'. למחרת רדתו מן ההר" - דלכאורה, מה נתכוון להוסיף בזה?

25. וראה גם רא"ם, גור אריה ועוד מפרשי רש"י.

26. אחרי טז, כט.

27. רש"י עקב ט, יח.

כלומר: לפי האמור שאכן קבלת פני יתרו והסעודה שנערכה לכבודו היתה ביום הכפורים, לאחר שירד משה מן ההר - הרי די ומספיק לפרש את "ממחרת" בפשטות: "ממחרת" הסעודה הנזכרת בפסוק הקודם; ולמה הוצרך רש"י להוסיף ש"ממחרת" הוא (גם) למחרת רדתו מן ההר?

והביאור בזה:

מלשון הכתוב "ויהי ממחרת וישב משה לשפוט את העם" משמע לכאורה, שתיבת "ממחרת" מתייחסת (לא רק ל"וירא חותן משה את כל אשר הוא עושה לעם" שבפסוק הבא, כי אם) גם להסיפור "וישב משה לשפוט את העם" שנאמרו בסמיכות ל"ויהי ממחרת".

וכיון ששיבת משה לשפוט את העם אינה שייכת כלל לקיומה של הסעודה לכבוד יתרו, כמובן, לכן מפרש רש"י ש"ממחרת" פירושו - (גם) למחרת רדתו מן ההר, שבזכות ירידה זו יכול היה משה לשבת ולשפוט את העם (כי עד אז היה בהר). וק"ל.

לעילוי נשמת

מרת הדרה עטרה ב"ר דוד ומלכה ע"ה

מני

נלב"ע מוצש"ק פ' יתרו

אור לה"י שבט ה'תשע"ד

*

תנצב"ה

משפטים

למה חשוב לרש"י לגלות לנו כבר בפרשת משפטים שהאיסור "לא תבשל גדי בחלב אמו" עתיד לחזור על עצמו עוד פעמיים? | מדוע אומר רש"י "אחד לאיסור אכילה .. ואחד לאיסור בישול" - ולא אמר הפוך: "אחד לאיסור בישול .. ואחד לאיסור אכילה"?

"רֵאשִׁית בְּכוֹרֵי אֲדָמָתְךָ תָּבִיא בֵּית ה' אֶלְקִיךָ לֹא תִבְשֵׁל גְּדֵי בַחֲלֵב אִמּוֹ" (כג, יט)

רש"י

בשלושה מקומות נכתב בתורה, אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה ואחד לאיסור בישול:

יש לדקדק:

כלל הוא בדברי רש"י, שכאשר יש קושי בפסוק אחד מצד פסוק שני, דרכו של רש"י להבהיר את הענין וליישב את הקושי רק כאשר מגיעים לפסוק השני - ולא בפסוק הראשון;

והטעם פשוט: כאשר לומדים את הפסוק הראשון עדיין אין קושי כלל, כיון שעדיין לא למדנו את הפסוק השני, ועדיין לא נראית שום סתירה ביניהם.

על אחת כמה וכמה בענינו, שאין סתירה כלל בין הכתובים, אלא רק שהאיסור "לא תבשל גדי בחלב אמו" חוזר בתורה כמה פעמים - שהמקום הראוי לבאר את פשר הכפילות אינו בפעם הראשונה שבו נאמר ענין זה, שאז אין עדיין לפנינו כפילות והכל אתי שפיר; אלא רק כאשר מגיעים לפעם השניה ולפעם השלישית, אז הוא המקום המתאים להסביר מה באה הכפילות ללמדנו.

ואם כן, למה הוצרך רש"י כאן - בפעם הראשונה שנאמר "לא תבשל גדי בחלב אמו" - להזכיר ולבאר את זה שהכתוב עתיד להזכיר את האיסור עוד פעמיים! וכי מה זה נוגע להבנת פשט הכתוב כאן!?

ובקיצור: כל פסקא זו מיותרת כאן לגמרי, ומקומה צריך להיות בהמשך הפרשיות!²⁸

'אכילה' ראשון, 'בישול' אחרון

אמנם כד דייקת שפיר, אין כוונת רש"י (רק) לבאר את זה שהכתוב עתיד לחזור על איסור זה, אלא שמתוך דבריו עולה חידוש גדול בפירוש הכתוב כאן גופא.

כי הנה, לשון רש"י הוא: "ובשלשה מקומות נכתב בתורה, אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה ואחד לאיסור בישול". ומהסדר בדבריו מובן, שהפעם הראשונה מתייחסת לאיסור אכילה (והשניה לאיסור הנאה, והשלישית לאיסור בישול).

ולפי זה מובן מדוע פירש רש"י ענין זה כבר כאן, כי כוונתו לחדש בפירוש הכתוב כאן, ש"לא תבשל" דידן אין פירושו בישול כפשוטו, אלא מכוון לאיסור אכילה.

אך הא גופא קשיא - מהיכי תיתי לפרש כן?

28. ולהעיר מאבן עזרא כאן, שכתב: "ועוד אדבר למה הזכיר הכתוב זאת המצוה פעם שנית גם שלישית במקום כל אחד מהם".

והרי הסברא נותנת להיפך:

הפעם הראשונה שבה בא האיסור "לא תבשל" יש לפרשה פשוטו כמשמעו - איסור בישול, ורק כאשר רואים שהתורה כופלת ומשלשת ציווי זה, הרי כפילות זו מכריחה להוסיף עוד איסורים;

ולמה איפוא למד רש"י באופן הפוך, שהפעם הראשונה (כאן בפרשתנו) פירושה איסור אכילה, הפעם השניה איסור הנאה, ורק הפעם השלישית מתפרשת כפשוטו על איסור בישול?!

"שמא יבוא לאוכלו"

והביאור בזה:

כשלומדים את דברי הכתוב "לא תבשל גדי בחלב אמו" - מתעוררת מיד תמיהה גדולה: לא מצאנו בשום מקום איסור על בישול! מצאנו איסור אכילה וכן איסור הנאה - אבל שדבר מסויים יהיה אסור בבישול, לא מצאנו!

[ולהעיר, שבספר החינוך²⁹ כאן האריך לבאר מדוע האיסור הוא בעצם הבישול, גם ללא האכילה, וסיים שעדיין הענין קשה: "זה נאמר מתוך הדחק, ועדיין צריכים אנו למודעי המקובל .. וכל זה איננו שווה ל".]

ואכן, מטעם זה מצינו בתרגום אונקלוס, שהוא קרוב לפשוטו של מקרא, שפירש בכל שלושת המקומות את המלים "לא תבשל" על האכילה דוקא ("לא תיכלון"). כי לפי הפשט, לא מסתבר לומר שהתורה תאסור את הבישול כשלעצמו, ובהכרח לפרש על האכילה - אבל שיטת רש"י אינה עד כדי כך, וכדלקמן];

29. מצוה צב.

וזהו שבא רש"י ליישב, והוא מחדש שאכן הכתוב כאן לא בא לאסור בישול, אלא לאסור את האכילה.

אמנם כדי שנוכל ללמוד פירוש זה על פי "פשוטו של מקרא", מוכרח רש"י להקדים ש"בשלושה מקומות נכתב בתורה", והיינו:

אם היה כתוב "לא תבשל" רק פעם אחת, לא היתה ברירה בידינו והיינו לומדים אותו כפשוטו לאסור הבישול, אף שזהו חידוש גדול ביותר;

אך כיון שהאיסור נכתב שלוש פעמים בתורה, ואם כן, בשני המקומות האחרים בלאו הכי עלינו להוציא את "לא תבשל" כפשוטו ולפרשו על אכילה והנאה - הרי מסתבר לומר שאין הבישול איסור בפני עצמו (שאז באמת זהו חידוש גדול שלא מצאנו דוגמתו!), כי אם שבשר בחלב אסור בעיקרו באכילה ובהנאה, ובזה הוא דומה לאיסורים נוספים שמצינו בתורה.

אלא, שכיון שאיסור זה חמור במיוחד, הוסיף הכתוב סייג לאיסור אכילה והנאה, ואסר אפילו את הבישול - כדי שהאדם לא ייגרר ויבוא מן הבישול אל האכילה וההנאה. והיינו, שאיסור הבישול אינו איסור בפני עצמו, אלא הוא המשך והסתעפות של איסור האכילה וההנאה.

ולכן גם בסדר הכתובים, הפעם הראשונה של "לא תבשל" מלמדת אותנו שאסור לאכול בשר בחלב (שזהו עיקר האיסור), הפעם השניה מלמדת על איסור הנאה, ורק בפעם השלישית - לאחר שלמדנו את איסורי האכילה וההנאה - אז יכולים אנו לפרש על איסור הבישול, שהוא המשך של איסורי האכילה וההנאה וסייג אליהם. וק"ל.



לזכות

החתן הת' אברהם שי'
בן דבורה לאה

והכלה חנה תחי'
בת לאה שיינא

*

לקראת נישואיהם בעז"ה,
בשעה טובה ומוצלחת

ביום כ' שבט ה'תשפ"א
הבא עלינו לטובה

*

הוקדש
על ידי הורי הכלה שיחיו

לזכות

החתן הת' מנחם מענדל שי' פינסקי
והכלה פריידא רבקה תחי'

*

לקראת נישואיהם בעז"ה,
בשעה טובה ומוצלחת

ביום ג' אדר ה'תשפ"א
הבא עלינו לטובה

*

הוקדש על ידי הורי הכלה שיחיו
הרה"ח ר' לוי יצחק
זוגתו מרת בתיה
הבלין

לקבלת הקבצים בשלימותם
וכן להערות, הקדשות וכיוצא בזה
נא לפנות לכתובת הדוא"ל
rizs@neto.bezeqint.net

אפשר ליצור גם קשר טלפוני
בטל' 050-4125205 או בפקס' 08-6882799



נדפס בסיוע ולזכות

יצחק בן לאה

וזוגתו רבקה ויקה בת רחל

ומשפחתם שיחיו



עימוד ועיצוב גרפי: 053.311.4874