

קובץ
הערות וביאורים

בלקו"ש, בנגלה ובחסידות



י"ג - י"ד כסלו

גליון יא (שי"ג)

יוצא לאור ע"י

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

417 טראַי עוועניו • ברוקלין, ניו יאָרק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים ושש לכריאה

ת ו כ ן ה ע נ ל נ י ם

ל י ק ו ט ל ש י ח ו ת

ג בירור הלכות מקליפות בלימוד התורה
 ד הדיוק בהמ"מ בלקו"ש דשבוע זה
 ה הבטחת הקב"ה האם יכולה להשתנות
 ז מקור על כניסת נפש הק' בשעת המילה
 ז ההפרש בבחי' יחידה שבנפש בין אברהם ויעקב
 ח ותכהין עניו מראות הסיבה לזה מע"ז או מעשן

ש י ח ו ת

למה לא פירש רש"י (בפ' האזינו - עה"פ ילכיבהו וגו') -
 ל כהתרגום
 "ירכיבהו וגו'" האם זה דבר טבעי או דבר שנתוסף לאחר -
 א הכניסה להארץ
 ב "כתרגומו" הכוונה תרגום אונקלוס
 יב בענין תשובת יעקב על טענת לבן "נכסוף נכספת וגו'", יז
 יח הערה בשיחת יום ב' דחגה"ש תשמ"ה
 ט התורה על הרוב תדבר
 כ השינויים ברמב"ם בכסא מטה ספסל מנורה ושולחן

ח ס ל ד ו ת

כ השייכות דהסתלקות אדמוה"א נהסתלקות הרשב"י

נ ג ל ה

כא עבודת א"א ע"ה אם היתה לשם קבלת שכר (גליון)
 כג איסור הנאה אי הוי של בעלים (גליון)

ש ו נ ו ת

הנחת תפילין לפני טעימה (קודם התפילה) וקריאת ק"ש -
 כה קטנה בתפילין
 כו הקשר של "דידן נצח" לז"ד כסלו
 כז מ"ת ור"ה לדא"ח (התמים)

ל ק ו ט ל ש י ח ו ת

א. בלקו"ש יו"ד כסלו ש.ז. יש הערה (47) ובה מוסבר שהקושיות וצ"ע, שבפנימל' התורה הוא מצד האדם, (והרבה שואלים ע"ז הלא מדובר בתנאים ואמוראים (בזוהר וכו') וצ"ע).

ועם הערה זו, לפיענ"ז, יתיישב ויתבאר יותר, פ"ל בתניא (אגה"ק סי' כ"ו) שמבאר שם שעיקר ענין הלימוד (בזמן הגלות) הוא לברר המותר כו' מהאסור כו' כי עי"ז מעלה הלכה כו' מהקליפות שהיו מעלימים ומכסים אותה וכו' ולכן באים העליונים לשמוע חידושי תורה מהתחוננים, עי"ש באריכות, שעפ"י הביאור שמה מובן שכשמחדשים חידוש בתורה מוציאים התורה מהקליפות שהיתה מכוסה בהם אך צריך עיון, אם כבר נתבררה ההלכה ע"י אחד, מה מוסיף או מוסיפים אחר (ים) כשמסירים אותה קושיא (ובאותו תירוץ), אך יותר צריך עיון, בעת שא' שאינו תלמיד חכם לומד ונתהוו אצלו קושיות שאצל מי שיודע ללמוד אין זה קושיות כלל האם גם אז מוציא ההלכה מהקליפות, (ובאמת לכאו' משמע כן מהלשון "כל קושיא מסטרא דקליפה" המורגל בפ"ל) אך לפי הערה הנ"ל שבליקוט זה, יובן לכאורה, שקושיות כאלו הם מחמת אדם הלומד, ולא מחמת שההלכה היא בהקליפות, ויש לומר שאז הקליפה היא אצלו (ר"ל) ומסיר הקליפה כשמברר ההלכה בשבילו, שבזה תוכן גם שאלה הראשונה, שההלכה יצאה מהקליפה כבר ע"י זה שהקדימו והוא רק מסיר ההעלם שאצלו.

ובזה יובן עוד לשון שמוצאים אצל גדולים, שיבואו לשמוע חידושים בתורה שלא היו בעולם עדיין, וכו' לשונות כאלו, ואז (דוקא) באים העליונים לשמוע והיינו כפעם הראשונה.

ומדי דברי, בהשיעורים דימים אלו (קודם ל"ט כסלו) בקו"א ד"ה ולהבין פרטי ההלכות כו' (וצ"ע, שלפי דברי בני המחבר בהסכמתם, כתבם "על איזה פרקים" לאיזה פרק שיין סימן הזה, ואפשר שזהו המשך מסימנים הקודמים, שהם ביאורים על פרק ל"ט (ומ')) (יש לחקור) האם זהו אותו הענין הנ"ל דסי' כ"ו דאגה"ק.

ולכאורה זהו ענין אחר, והכא, בקו"א מדובר, שע"י לימוד ההלכות בכלל, (בלא הסרת הקושיות) מפריד הקליפות ומסלק יניקתם מהקדושה, וכל אחד יש לו חלקו שצריך לברר, ואף שגם כאן בסי' כ"ו וגם בקו"א, מסיים, שלע"ל יהי' לימו' התורה לא לברר כירורים כ"א ליחד יחודים.

הרב משה לברטוב

- ברוקלין נ.י. -

ב. בלקו"ש י"ט כסלו (דשבע זה) ס"ט הובא שלכמה דיעות ב"נ אינן מוזהרין על השיתוף, ובהערה 56 שם עי': רמ"א או"ח כו' ... וכן מובן מדברי הרמב"ם בסהמ"צ מ"ע ב' - דרמ"צ נט, ב. ד"ה באתי לגני תשי"ג פ"ג.

והנה הכוונה והצורך בכ' הציונים - דרמ"צ ובאתי לגני, (ואינו מסתפק עם הציון לדרמ"צ, אף שלכאורה בכ' המקומות נאמר אותו הענין דמדברי הרמב"ם מובן שב"נ אין מוזהרין על השתף) הוא לכאורה:

בדרמ"צ שם מביא כל לשון הרמב"ם בסהמ"צ "היא הציוי שצונו בהאמנת היחוד והוא שנאמין שפועל המציאות וסבתו הראשונה אחד והוא אמרו יתעלה שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד וברוב המדרשות תמצאם אומרים על מנת ליחד את שמי על מנת לליחדבי ורבים כאלה, רוצים בזה המאמר אנחנו אמנם הוציאנו מעבדות ועשה עמנו מה שעשה מן החסדים והטובות על תנאי האמנת היחוד כי אנחנו מחוייבים בזה, והרבה מה שיאמרו מצות יחוד ויקראו ג"כ זאת המצוה מלכות שמים כי הם אומרים כדי לקבל עליו מלכות שמים ר"ל ההודאה ביחוד והאמנתו" עכ"ל וממשיך ובפשטות נראה בדרמ"צ, שהמשמעות הוא מכללות תוכן ולשון הרמב"ם שם שמדגיש "אמנם הוציאנו מעבדות ועשה עמנו מה שעשה מן החסדים והטובות על תנאי האמנת היחוד כי אנחנו מחוייבים בזה כו' מלכות שמים כו'" שמה מבואר שמצוה זו מליחדת עלינו דוקא - לישראל.

אמנם בד"ה באתי לגני אומר כ"ק אדמו"ר שליט"א: "וכן משמע מהרמב"ם (בסהמ"צ) שכתב דאזהרה על היחוד הוא מהכתוב שמע ישראל גו' הו"י אחד דמזה משמע שב"נ אין מוזהרים על זה שהרי בכתוב נאמר ישראל דוקא" והיינו שהמשמעות הוא (גם) מהפסוק שמע ישראל, ולכאורה כוונת כ"ק אדמו"ר שליט"א, להוסיף, מקורו דהרמב"ם בזה שס"ל שהוא רק לישראל כי כן מפורש בכתוב, [ולהעיר שבמנין המצות בראש ספר היד מ"ע ב' כתב הרמב"ם "ליחדו שנאמר ה' אלקינו ה' אחד", ולא הביא התחלת הכתוב שמע ישראל (וכ"ה בהוצאת ליברמאן וקאפאח), וכן בפנים ההלכות ה' יסוה"ת פ"א סה"ז לא הביא שמע ישראל, רק ה' אלקינו ה' אחד ואולי מובן הוא גם מלשון אלקינו שה' אחד קאי רק ע"ז אבל ראה פרש"י ואתחנן שם: "ה' אלקינו ה' אחד, ה' שהוא אלוקינו עתה ולא אלהי האומות ע"א הוא עתיד להיות ה' אחד שנא' (צפניה ג) כי אז אהפוך אל עמיס שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ונאמר (זכריה יד) ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד עכ"ל]

- ובכל אופן עפ"ז יש להעיר ולתקן בספר הערכים תב"ד

ח"ב ע' תרנה, שהובא שם שמדברי הרמב"ם שכתב דאזהרה על היחוד הוא מהכתוב שמע ישראל גו' הוי' אחד משמע שאין כ"נ מוזהרין על השתוף, וציין ע"ד (גם) דרמ"צ נט, ב. -

מ. יצחקמאן

- ברקלין נ.י. -

ג. בלקו"ש חי"א פ' בשלח (א) מביא כ"ק אדמו"ר שליט"א פ"י רש"י על הפסוק "ופרעה הקריב וישאו כנ"י את עיניהם נתלכלכתי מצרים נוסע אחריהם ויראו מאד ויצעקו בנ"י אל ה'" (שמות יד, י) ורש"י מעתיק תיבת "ויצעקו" ומפרש: "תפשו אומנות אבותם...".

ושואל על פירש"י זה וז"ל: "א) מה קשה בתוכן הכתוב שבגלל זה הוצרך רש"י לפרש את פירושו הנ"ל? - הלא פ"י הכתוב מובן כפשטות: כאשר ראו בנ"י שהנם בצרה, כי "מצרים נוסע אחריהם", צעקו והתפללו אל הקב"ה שיציל אותם.

ומבאר בזה וז"ל: "הקושי שבכתוב שרש"י בא לתרץ, הוא: מה מקום ה"ל להתפלל ובצעה להקב"ה - הרי כבר הבטיח להם הקב"ה שבנ"י יבואו לארץ ישראל ועד כ"כ שבנ"י יוצאים ביד רמה... ועפ"ז אינו מובן, ממ"נ: אם האמינו בהבטחת הקב"ה - איך צורך להתפלל, ואם לא האמינו (כי עי"ז שראו ש"מצרים נוסע אחריהם" והים לפניהם וכו' נפלו בהם ספיקות כו'), הנה מה מקום להתפלל להקב"ה?

ולכן מפרש רש"י: "תפשו אומנות אבותם", היינו שזה שמצינו תפלות אצל האבות הוא לא רק שהתפללו בעת צרה, או במצב כיו"ב המביא לידי תפלה להקב"ה, כ"א זו היתה אומנות שלהם... שכן התנהגו תמיד בכל עת להתפלל להקב"ה... ועד"ז ה"ל אצל בנ"י (בנים ל"אבותם"), שגם הם התפללו להקב"ה אף שכבר היתה להם הכטחה מאת הקב"ה שיבואו לארץ, עכלה"ק.

וצלה"ב הלא הכן חמש למקרא למד כבר קודם לגבי יעקב (בפרשת וישלח לב, יא) שאמר "קטנתי מכל החסדים" ופירש"י וז"ל: "נתמעטו זכיותי ע"י החסדים והאמת שעשית עמי לכך אני ירא שמא משהבטחתי נתלכלכתי כחטא ויגרום לי להמסר ביד עשו" עכ"ל, וא"כ מבין כבר למה הוצרכו בנ"י להתפלל אל ה', אף שה"ל להם הבטחה שיבואו לארץ כי (לא רק שמא) חטאו (שהרי ידוע שבמצרים היו בנ"י במ"ט שערי טומאה) וא"כ קשה מה הקושי שרש"י בא לבאר?

ושמעתי מבארים: שבאמת הבטחת הקב"ה אינה מתבטלת לעולם

ולכן קשה לרש"י למה התפללו הרי ישנה הבטחה? ומה שקשה לזכורה מהנ"ל, אפ"ל שיעקב לא פחד מהחטא שהרי יש לו הבטחה הקב"ה, אלא פחד שמא כבר שילם לו ה' זאת ע"י "החסדים והאמת שעשית עמ"י ולזה מדייק רש"י לכך אני ירא ז"א שאינו ירא מהחטא אלא מרבוני חסדים שה' עשה עמו, משא"כ בני"י לא ה' להם חסדים. - לכד מהניסים שנעשו להם בשיכוח להיציאה ממצרים - שיכלו לתלות בזה את ההבטחה ולכן קשה לרש"י למה הוצרכו להתפלל.

אבל אי אפשר לומר כן מכמה סיבות:

(א). אם זו הייתה הסיבה שיעקב פחד ממנה למה אומר רש"י ג"כ "שמא נתלכלכתי בחטא", הרי שהפחד הוא מצד החטא ולא מצד ששילם לו כבר ע"י חסדים קודמות?

(ב). הבטחת ה' ליעקב הייתה (ויצא כח, טו) "והנה אנכי עמך ושמרת"ך בכל אשר תלך" ורש"י מפרש על התיבות "אנכי עמך" וז"ל: "לפי שה' ירא מעשו ומלבן" עכ"ל, וכאן שירא - "קטנת"י מכל החסדים" מדובר בפחד מעשו וה' ירא שמא ההבטחה הנ"ל ש"אנכי עמך" לא תתקיים והרי ההבטחה זו כבר התחילה להתקיים בנוגע לזכר ואם נאמר שיעקב פחד שמא לא תתקיים ההבטחה מצד החסדים, הרי החסדים קשורים באותה הבטחה, אלא צ"ל שיעקב פחדו ה' "שמא נתלכלכתי בחטא", וא"כ שוב קשה הנ"ל.

(ג). לפי הנ"ל שהבטחת ה' יכולה לא להתקיים מצד שיש חסדים קודמות, בנוגע לבנ"י במצרים (נוסף שקשה ע"ד הנ"ל ביעקב, הרי ההבטחה הייתה שיבואו לארץ וההבטחה כבר התחילה להתקיים, הנה) ה' להם ניסים שאינם קשורים לההבטחה דביאת הארץ, שהיו יולדות בשדה ששה בכרם אחד וחוזרות לביתן וה' ה' מפרנסם בתוך האדמה בחלב ודבש עד שהיו גודלים ובאים עדרים עדרים לביתם ומכירין את הוריהן (כידוע שה' בזה כמה ניסים) וא"כ ה' להם (לפי ביאור הנ"ל) ממה לפחד?

ולכאורה י"ל בזה דהנה הרמב"ם כתב בהקדמתו לפי המשניות (סדר זרעים, החלק השני שבחלק השני) וז"ל " ... אבל ענין פחד יעקב אחר שהבטיחו הקב"ה בכשורות טובות כמו שנאמר (בראשית כח) והנה אנכי עמך ושמרת"ך בכל אשר תלך והיה מפחד פן ימות כמו שנאמר (שם לב) ויירא יעקב מאד ויצר לו אמרו חכמים ז"ל בענין ההוא שה' מפחד מעוון שיהיה גורם לו מיתה והוא מה שאמרו (ברכות דף ד') קספר שמא יגרום החטא, יורה זה שהקב"ה מבטיח בטובה ויגברו העוונות ולא יתקיים הטוב ההוא ויש לדעת שענין זה אינו אלא בין הקב"ה ובין הנביא, אבל שיאמר הקב"ה לנביא להבטיח לבני אדם בכשורה טובה במאמר מוחלט בלא תנאי ואחר כך לא יתקיים הטוב ההוא זה בטל ואי

אפשר להיות" עכ"ל.

היוצא מזה שאצל יעקב יכל להיות חשש "שמא יגרום החטא" משא"כ אצל בני"י אף שהי' חטא לא יוכל להיות שתיבטל ההבטחה. וא"כ מובן שאלת רש"י כמו שמבאר בשיחה למה הוצרכו להתפלל? והמענה ע"ז.

אמנם עדיין צ"ע האם חילוק זה ידוע לכן חמש למקרא?

מלכאל יהודה רייניץ

- תלמיד בישיבה -

ד. בלקו"ש ח"ג ע' 763 אומר שמש"כ אדמוה"ז בשו"ע (מהדו"ב) סו' ד' ס"ב ש"תחילת כניסת נפש הק' באדם הוא מעת מצות מילה" ולקמן שם שיל' שמקורו דאדמוה"ז הוא מס' מנורת המאור ... ולכאורה הי' לו להביא מס' סדר היום (בסופו בפ' משנת כן ה' למקרא) שקודם לט' הנ"ל וכפי שכבר ציין במ"מ וציונים לשו"ע אדמוה"ז.

א' מאנ"ש

- אק פארק מישיגן -

ה. בלקו"ש חט"ו (ויצא א): מבאר החילוק בין אברהם אבינו ליעקב אבינו בעבודתו, שמתבטא במאמר חז"ל: "אברהם שאין כתוב בו שמירת שבת ירש את העולם במדה ... אבל יעקב שכתוב בו שמירת שבת ... ירש את העולם שלא במדה ...".

ומבאר בהשיחה שם החילוק בין מצוות שבת לשאר מצוות התורה (א' מהחילוקים הוא שלגבי מצוות שבת כולם שוים משא"כ בשאר המצוות דתורה) כי כשבת מתגלה בחי' יחידה שבנפש שלמעלה מהתלבשות ולכן מאיר אצל כולם בשוה (עי"ש הביאור באריכות) וזהו החילוק בין אברהם ליעקב שדוקא כיעקב מודגש שמירת השבת משא"כ באברהם זה כלול בשאר מצוות התורה, וז"ל: "כיי אברהם איז תורה כולל דעם פרט פון שמירת שבת אינעם קיום פון כללות התורה, ווייל זיין ענין איז ניט געווען דער באויזן בגילוי די מעלה פון שמירת שבת לגבי אנדערע מצוות - גילוי בחי' יחידה:

דוקא ביי יעקב'ן, ... האט ביי אים מאיר געווען בחי' יחידה, וואס דריקט זיך אויס בגילוי אין שמירת שבת ...".

ועפ"ז מובן מה שאמרו חז"ל "כל המענג את השבת נותנים לו נחלה בלי מצרים שנאמר "אז תמענג על ה' גו' והאכלתיך נחלת יעקב וגו' ... שכתוב בו ופרצת ... " שזהו ע"י גילוי בחי' יחידה שבנפש.

ולכאורה צלה"ב דהלא באברהם אבינו ה'י' בפירוש ענין היחידה שבנפש שבא לידי ביטוי בגילוי בעשרה נסיונות שנתנסה -

ענין המסירות נפש, וכמבואר שענין זה בא ע"י יחידה שבנפש (ועד שממנו ידשו את כח המס"נ - הבא מיחידה שבנפש) וא"כ כמה התבטא מעלתו של יעקב אבינו שלכן דוקא הוא קיבל נחלה בלי מצרים ועד שאמחז"ל כל המענג וכו'".

והנראה לכאר בפשטות, אצל אברהם אבינו כל קיום התומ"צ כולל מצוות שבת לא התגלה בהם בחי' היחידה שבנפש (וכמ"ש בשיחה) אלא רק כשהגיע למצב של מסירות נפש אז התעורר אצלו בחי' יחידה, ודוקא אצל יעקב אבינו (מצד מדריגתו - קו האמצעי שעולה בפנימיות עד הכתר) שאצלו הי' הכיטול בתכלית וכמ"ש בשיחה שם שלכן וכהקדמה לברכת "ופרצת" נאמר "והי' זרעך כעפר הארץ" שעפר מראה על תכלית הכיטול לכן דוקא אצלו האיר בחי' יחידה שהתבטא בגילוי בשמירת שבת.

ובמתיקות יותר, המבואר בשיחה שם זהו לגבי גילוי בחי' יחידה ובזה יש הנפק"מ בין מסירת נפש לבין מצוות שבת, דבמצוות שבת מורגש שהיחידה מתגלה בנפש דהיינו שהאדם מקיים בשלימות את השביתה ממלאכה ואף לא מהרהר בזה וכו' שזה בא לידי כיטוי גילוי בחי' היחידה שבגלל זה מביא את האדם (ואצל כולם בשוה) לידי עונג שבת.

משא"כ מסירות נפשו הרי כשמוטר את נפשו (שזה בא מצד בחי' יחידה שבנפש) לא רואים את הענין של גילוי יחידה בנפש דהרי מוסר את נפשו (וע"ד ההפרש בין רצוא ושוב).

והיינו היא הנותנת דהיות ובחי' יחידה לא יכול להאיר בנפשו (שלכן לא רואים אצלו בכל המצוות כולל מצוות שבת את ענין היחידה) לכן שזה כבר מתעורר זה חייב להביא אותו למצב של מסירת נפש שלכן רק במצב שצ"ל למסירת נפש מתעורר אצלו בחי' יחידה.

הת' מרדכי מישולבין

- תות"ל 885 -

ו. בלקו"ש חלק טו (תולדות ג) ע' 211 ואילך מכאר בפירש"י עה"פ "ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות" ובפירש"י איתא שלש פירושים שהביא ל"ותכהין", א בעשנן של אלו (שהיו מעשנות ומקטירות לע"ז), ד"א כשנעקד ע"ג המזבח והי' אביו רוצה לשחטו באותה שעה נפתחו השמים וראו מלאכי השרת והיו בוכים וירדו דמעותיהם ונפלו על עיניו לפיכך כהו עיניו, ד"א כדי שיטול יעקב את הברכות.

ומקשה שע"פ הידוע שכשרש"י מביא שלש פירושים על ענין אחד, בהכרח לומר שבכל אחד מהפירושים שהביא יש

משהו קשה בפשוטו של מקרא שלכן מביא פירוש אחר, וא"כ מהו קשה בכל אחד מפירושים אלו שצריך רש"י להביא שלש פירושים.

ובסעיף ד, "אין דעם ערשטן פירוש זיינען אכער דא צוויי שוועריקייטן: ... (ב) פארוואס האט "עשנן" געשאדט בלויז יצחק'ן, און ניט'רבקה'ן?" ובהערה 18 וז"ל: "כי לפירוש זה הכיהוי עינים אינו תלוי בזקנה ... התירוצים שבתנחומא שהובאו במפרשי רש"י (שרבקה היתה רגילה בע"ז כו') הם רק אם נאמר שהכיהוי עינים בא בגלל שהעשן הי' של ע"ז, אבל לא לפרש"י ... שבא מהעשן גופא ... בנוגע לנשי עשו עצמן - אין הכרח מהכתובים שלא כהו עיניהן או י"ל שבהקטירן ידעו לזהר מהעשן, (וכן י"ל בנוגע לעשו, ובפשטות יותר - כי הי' "איש שדה" ולא הי' נמצא כ"כ בכיתו) "ע"כ.

יש להעיר מלקו"ש חלק ה (ויצא א) ע' 139 וזכה"ק:

"אויפן פסוק "ותכהין עיניו מראות", זאגט רש"י אין זיין ערשטן פירוש "בעשנן של אלו (שהיו מעשנות ומקטירות לע"ז) - מוז מען דאך אבער זאגן, אז דער עשן וואס די נשי עשו האבן מעשן געווען און מקטיר געווען איז ניט געווען אזוי שטארק ביז ער זאל קענען בלינד מאכן יעדן איינעם, ווארום אויב יע, וואלטן דאך - לכל לראש - די נשי עשו גופא (און עשו אליין) בלינד געווארן היינט פארוואס האט עס יצחק'ן יע געשאדט?

איז דער ביאור אין דעם, אז דאס וואס ביי יצחק'ן איז געווען דער "ותכהין עיניו מראות", איז עס טאקע ניט געווען בלויז מצד דעם עשן גופא נאר דערפאר וואס דער עשן איז געווען "כע"ז": יצחק איז געווען "טהור עינים מראות ברע", האט ער דעריבער ניט געקענט פראליידן אן ענין פון ע"ז, און אויף אזוי פיל ביז "ותכהין - נתייסם בעיניו" ע"כ.

וא"כ מהו הפירוש במ"ש בכקו"ש (חלק טו) שהטעם מה שכותב רש"י כמה פירושים הוא משום שכל פירוש יש קושיא וכו', ובהפירוש הראשון קשה למה לא נתייסמה רבקה כו', הרי כותב בהדיא שלשאלה זו יש תירוץ, וא"כ למה מביא שלש פירושים.

וז"ש בלקו"ש חלק טו שא"א לומר שלא הי' מהעשן גופא, כי לפירוש רש"י מוכרחים לומר שבא מהעשן גופא (לא כשאר מפרשים, שבא מהמורת רוח), אבל כאן מפרש (בחלק ה) שבא מהעשן גופא, אלא שבהעשן גופא הי' מלוש ע"ז ולכן נתייסם (היינו שיש שלש פירושים בהתיבות "בעשנן של אלו").

י, ב, י

- תלמיד בישיבה -

ש ל ח ו ת

ז. בהתוועדות דש"פ האזינו ש.ז. (הנחה בלה"ק סכ"ו) דובר על פירש"י עה"פ (האזינו לב, יג) "ירכיבהו על במתי ארץ" ובהקדמה:

אודות פירוש רש"י דפסוק זה - דובר כבר בשנים שלפנ"ז (שיחת ש"פ האזינו תשל"ח סכ"ג ואילך) אבל אעפ"כ הביאור שנאמר אז אינו מספיק, ולפלא, שעד היום הזה לא העירו על כך!

וכבר הודגש פעמים רבות שגם כאשר אומרים כיאור בענין מסוים, עדיין יש מקום לבאר באופן שונה ממה שנתבאר בפעם קודמת, גם בנוגע לדרך הפשט שכן התורה היא באופן ד"ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים".

(ובסכ"ז הקשה הקושי' שהקשה כבר בשיחת ש"פ האזינו תשל"ח סכ"ג, ובסכ"ח ממשיך:).

גם צריך להבין: מכיון שרש"י כותב (בסיום פירושו לפסוק שלאח"ז "חמאת בקר וגו'"), ש"ועוד יש לפרש שני מקראות הללו אחר תרגום של אונקלוס" - מהו הכרחו לפרש תחלה כפירוש הספרי (שפסוק זה קאי על פירות ארץ ישראל - דלא כתרגום אונקלוס דקאי על עצם הכיבוש דארץ ישראל), אע"פ שכריבוי מקומות מפרש לכתחילה כפירוש התרגום?

והנה, בפעם הקודמת נתבאר הכרחו של רש"י לשנות מפירוש התרגום, כדלקמן:

מפשטות הכתובים משמע שמדובר אודות ענינים שניתוספו לאחרי הכניסה לארץ ישראל, כלומר בתור שכר נוסף על קיום התומ"צ כו', ולכן לא פירש רש"י כהתרגום דקאי על עצם כיבוש ארץ ישראל, כי אם על ענינים שהם באופן של הוספה על הטבע דא"י (כפי שהי' מקודם לכן) - "דבש מסלע", וכיו"ב, ובפרט בפסוק שלאח"ז, "חמאת בקר וגו'", שענינים אלו נתקיימו לאחרי משך זמן - "בימי שלמה ... בימי עשרת השבטים" (לשון רש"י שם).

אמנם, כיאור זה אינו מחוור, כי:

שינוי הלשון בפסוקים אלו שבפסוק "ירכיבהו וגו'" נאמר "ויאכל תנובות שדי ויניקהו דבש מסלע", ואילו בפסוק "חמאת בקר גו'" לא נאמר "ויאכל" או "ויניקהו" - מוכיח, שיש חילוק בשכר שבפסוקים אלו.

כלומר: בפסוק הראשון - השכר הוא "ויאכל ... ויניקהו".

היינו ש"תנובות שדי" ו"דבש מסלע" נמצאים בארץ ישראל עוד לפני כניסת בני"י לארץ, ובכניסתם לארץ (כאשר "ירכיבהו על במתי ארץ") יקבלו בני"י פירות אלו (ולא שיתוסף משהו במעלת הפירות עצמם): ואילו בפסוק השני שלא נזכר "ויאכל ... ויניקהו" - השכר הוא כעצם המציאות ד"חממת בקר וגו'", דבר שנתחדש לאחר הכניסה לארץ, כפי שמפרש רש"י, "זה הי' בימי שלמה ... זה הי' בימי עשרת השבטים".

ועפ"ז - הדרא קושי' לדוכתא! מכיון שבפסוק הראשון ("ירכיבהו וגו'") מדובר אודות הענינים שקיבלו בני"י מיד עם כניסתם לארץ, ענינים שהיו שם קודם כניסתם - א"כ מהו הכרחו של רש"י לשנות מפירושו התרגום דקאי על כיבוש הארץ ולפרש דקאי על פירות הארץ?! ע"כ הנוגע לענינינו.

והנה לכאורה יל"ע:

(א) דהמעייך בהנחה דשיחת ש"פ האזינו תשל"ח (סכ"ג ואילך), יראה שאמנם נתבאר שם (סל"ז) ש"מפשוטות הכתובים משמע שמדובר אודות ענינים שניתוספו לאחר הכניסה לארץ ישראל כלומר בתור שכר נוסף על קיום התומ"צ" אמנם לא נתבאר שם דלכך לא פירש רש"י כהתרגום כו'!

יתירה על זו (לא רק התירוץ לא נתבאר בתשל"ח כ"א) גם השאלה (=למה לא פירש רש"י כהתרגום) אינו מופיע כלל בהנחה דתשל"ח (ושם נזכר רק השאלה שבסכ"ז למה כתב רש"י "כל המקרא כהתרגומו").

ולגופו של דבר: השאלה למה רש"י אינו מפרש את הפסוקים כמו תרגום אונקלוס צ"ע לכאורה דהרי ידוע לכל דרש"י בא לפרש פשוטו של מקרא וא"כ אם נאמר "ויניקהו דבש מסלע ושמן מחלמיש צור חממת בקר וכו'" הנה לכל לראש צריך לפרש דאיירי בשמן כפשוטו ודבש כפשוטו וחממה כפשוטו וכו' ואדרבא אם רש"י הי' מפרש כהתרגום אונקלוס שהוא "משל" על כיבוש הארץ וכיו"ב, אז היינו צריכים למצוא טעם וסיבה למה מפרש שלא כפשוטו, אבל עכשיו שרש"י פירשה כפשוטו הרי לכאורה הכל ברור ומהו הקושיא וצ"ב.

(ב) מ"ש ש"בפסוק הראשון כתוב "ויאכל ... ויניקהו", היינו ש"תנובות שדי" ו"דבש מסלע" נמצאים בארץ ישראל עוד לפני כניסת בני"י לארץ, ובכניסתם לארץ (כאשר "ירכיבהו על במתי ארץ") יקבלו בני"י פירות אלו (ולא שיתוסף משהו במעלת הפירות עצמם) ואילו בפסוק השני שלא נזכר "ויאכל ... ויניקהו" היינו דעצם המציאות ד"חממת בקר וגו'" הוא דבר שנתחדש לאחר הכניסה לארץ כפי שמפרש רש"י: "זה הי' בימי שלמה ... זה הי' בימי עשרת השבטים",

- צ"ע דהנה בפשטות הכתובים משמע ההיפך, שבפסוק הראשון הם דברים שעצם מציאותם נתחדש לאחר הכניסה להארץ משא"כ בפסוק השני, שהרי בפסוק ראשון כתוב ויניקוהו דבש מסלע ושמן מחלמיש צור שהם דברים שלא עפ"י דרך הטבע, ושעל כן הצטרף רש"י לפרש "דבש מסלע מעשה באחד כו" ו"כמו"כ ב"שמן מחלמיש צור" "אלו זיתים של גוש חלב" [כמשנ"ת בשיחת ש"פ האזינו תשל"ח (סכ"ה) ש"גוש חלב" הי' "חלמיש צור" ארץ קשה ואעפ"כ היו שם זיתים שמזה עושים שמן], ואשר ע"כ מסתבר כפשט"מ שזה הי' דוקא לאחר שהיו בני"י בא"י, משא"כ חמאת בקר וחלב צאן וכיו"ב הם דברים טבעיים, והחידוש שבכתוב הוא שיהי' את זה לבנ"י ועפ"ז אין הכרח שלא הי' זה בא"י לפני שנכנסו בני"י לשם וצ"ע.

* * *

בהנחה בלה"ק שם סכ"ט כתוב: "גם צריך להבין בנוגע לסדר בפירוש רש"י:

בפסוקים אלו "ירכיבהו וגו'" "חמאת בקר וגו'"; מפרש רש"י כל פרט ופרט ב' פעמים: תחילה תוכן הענין ואח"כ הפירוש המילולי של התיבה.

אמנם, הסדר בפירוש הפסוקים תמוה, תפירוש המילולי דפסוק "ירכיבהו וגו'" אינו בא מיד לאחר ביאור התוכן דפסוק זה, כי אם לאחר ביאור תוכן הפסוק שלאחריו "חמאת בקר" וגו' עכ"ל בהנחה שם.

והעירני א' התמימים דברוב החומשים נדפס תחילה הפירוש המילולי של פסוק "ירכיבהו וגו'" ורק אח"כ ביאור תוכן הענין דפסוק שלאחריו "חמאת בקר וגו'" וכן נדפס גם ברש"י הוצאת ברלין. משא"כ ברש"י דפוס ראשון סדר פירש"י מופיע כבהנחה הנ"ל וצ"ע שפיר נשאלה שם השאלה.

* * *

בהתוועדות הנ"ל (הנחה בלה"ק סל"ו): "כאשר מוצאים בפירוש רש"י תיבת "כתרגומו" - רגילים ללמוד שהכוונה לפירוש התרגום (בתרגום אונקלוס) אמנם מכיון שיש מקומות שבהם כותב רש"י בפירוש "תרגום אונקלוס", הרי בהכרח לומר שבכתבו "כתרגומו" סתם, אין כוונתו לתרגום אונקלוס (אא"כ מעתיק בפירושו את התיבות שכותב אונקלוס, ולדוגמא - בפרשטחו (לב), ב: "כתרגומו, כרוחי מטרא").

... ולכן יש לומר כלל חדש - שכאשר רש"י כותב "כתרגומו" סתם (ואינו מעתיק את פירושו של אונקלוס), אין כוונתו

לפירוש הנקרא "תרגום" (תרגום אונקלוס, או שאר פירושי התרגום) כי אם לתרגומה של התיבה, כלומר, כפי שמתרגמים תיבה זו לבן חמש למקרא בכל לשון ולשון שמדברים עמו (צרפתית, אנגלית וכיו"ב).

[יתכן אמנם שבפסוקים מסויימים מתאים תרגומה של התיבה (בכל לשון ולשון) לתוכן הפירוש דתרגום אונקלוס, אבל אעפ"כ בכתבו "כתרגומו" אין כוונת רש"י לפירוש הנקרא תרגום, תרגום אונקלוס וכיו"ב אלא לתרגום של התיבה, כפי שמתורגמת בכל לשון].

[ועפ"ז מתורץ שאלתו של הרב י. ג. בגליון ג (שה) אות ד' עיי"ש].

והנה במקומות דלהלן כותב רש"י "כתרגומו" סתם (ואינו מעתיק את פירושו של אונקלוס):

א) לך לך טו.ב: "ובן משק ביתי, כתרגומו, שכל ביתי נתון על פיו".

ב) שם טז.יד: "באר לחי ראי, כתרגומו", [כך הוא ברש"י הוצאת ברלינר אמנם בדפוסים שלפנינו וכן הוא גם ברש"י דפוס ראשון נוסף: "באר דמלאך קימא אתחזי עלה"].

ג) וירא יח.כ: "כי ידעתיו, לשון חבה ... ולמה ידעתיו למען אשר יצוה, לפי שהוא מצוה ... ואם תפרשהו כתרגומו: יודע אני בו שיצוה את בניו וגו', אין "למען" נופל על הלשון".

ד) שם כב. יד: "ה' יראה, פשוטו כתרגומו, ה' יבחר ויראה לו את המקום הזה להשרות בו שכינתו ולהקריב כאן קרבנות, אשר יאמר היום, שיאמרו לימי הדורות עליו: בהר זה יראה הקב"ה לעמו".

ה) תולדות כה. כח: "בפיו כתרגומו, בפיו של יצחק".

ו) תולדות כה, כט: "ויזד, לשון כישול כתרגומו".

ז) ויצא ל, כ: "זבד טוב, כתרגומו".

ח) וישב לז, כו: "מה בצע, מה ממון, כתרגומו".

ט) מקץ מא. מז "ותעש הארץ, כתרגומו ...".

י) ויגש מה. כג: "כר ולחם, כתרגומו".

יא) שם מו. כח: "להורות לפניו, כתרגומו, לפנות לו מקום ולהורות היאך יתישב בה".

יב) שם מו. ל: "אמותה הפעם, פשוטו כתרגומו",

יג) שם מז, יג: "ותלה, כמו: ותלאה, לשון עייפות, כתרגומו".

יד) ויחי מט, יב: "חכלילי לשון אודם, כתרגומו",

טו) שם מט, כא: "הנותן אמרי שפר, כתרגומו".

טז) שם נ, כג: "על ברכי יוסף, כתרגומו, גדלן בין ברכיו" [ועיין לקו"ש ח"כ ע' 243 ואילך].

יז) שמות א, יא: "ערי מסכנות, כתרגומו".

יח) שם ב, כא: "ויואל, כתרגומו".

יט) בא י, י: "ראו כי רעה נגד פניכם, כתרגומו".

כ) בשלח יד, ז: "ושלישים על כולו, שרי צבאות, כתרגומו".

כא) שם טו, א: "כי גאה גאה, כתרגומו".

כב) שם טו, טז: "עד יעבור עמך ה' עד יעבור, כתרגומו".

כג) שם טז, לג: "צנצנת, צלוחית של חרס, כתרגומו".

כד) יתרו יח, י: "מתחת יד מצרים, כתרגומו, לשון ריודי ומרות היד".

כה) שם יח, יא: "כי בדבר אשר זדו עליכם, כתרגומו...".

כו) שם יח, יח: "נבל תבול, כתרגומו... תש ונלאה".

כז) שם יט, ד: "ואבא אתכם אלי, כתרגומו".

כח) שם כ, ה: "לשונאי, כתרגומו, כשאוחזים מעשה אבותיהם בידיהם".

כט) משפטים כא, יט: "ורפא ירפא, כתרגומו, ישלם שכר הרופא".

ל) תרומה כה, יב: "ויצקת, לשון התכה כתרגומו".

לא) שם כה, לג: "משוקדים, כתרגומו, מצויירים היו...".

לב) שם כז, ג: "ויעיו, כתרגומו, מגריפות...".

לג) תצוה ל, ד: "צלעותיו, כאן הוא לשון זווית, כתרגומו...".

לד) תשא ל, יב: "כי תשא, לשון קבלה, כתרגומו...".

לה) שם לב, א: "כי בשש משה, כתרגומו, לשון איחור".

לו) שם לג, יד: "ויאמר פני ילכו, כתרגומו...".

לז) שם לד, כה: "ולא ילין, כתרגומו...".

- (לח) שמיני ט, כד: "וירונו, כתרגומו".
- (לט) נשא ז, יד: "עשרה זהב, כתרגומו, משקל עשר שקלי הקודש היה בה".
- (מ) בהעלותך י, לא: "והיית לנו לעינים, לשון עבר כתרגומו".
- (מא) שלח יד, לב: "ופגריכם אתם, כתרגומו".
- (מב) חקת כא, יט: "וממתנה נחליאל, כתרגומו".
- (מג) בלק כד, כט: "התעללת, כתרגומו".
- (מד) שם כב, ל: "ההסכן הסכנתי, כתרגומו".
- (מה) שם כג, ט: "ובגוים לא יתחשב, כתרגומו, לא יהיו נעשין כלה עם שאר האומות", [כדפוסים שלפנינו נמצא גם לפני"ז בד"ה הן עם לבדד ישכון הוא אשר זכו לו אבותיו לשכון בדד "כתרגומו" אמנם ברש"י הוצאת שעוועל צויין על כך בהערה 76: "כד"ר ליתא וגם אין "כתרגומו" הראשון מתאים לתרגומו של אחנקלוס ויונתן. עכ"ל. אמנם באמת נראה שבדפוס ראשון נשמט ע"י טעות הדומות כתרגומו - כתרגומו, שכן שם אין גם תיבות ובגוים לא יתחשב ודו"ק].
- (מו) שם כג, כא: "לא הביט און ביעקב וגו', כתרגומו".
- (מז) שם כג, כד: "ד"א הן עם כלביא יקום וגו' כתרגומו".
- (מח) שם כד, א: "וישת אל המדבר פניו, כתרגומו".
- (מט) שם כד, ד: "נופל וגלוי עינים, פשוטו כתרגומו. שאין נראה עליו אלא בלילה כשהוא שוכב".
- (נ) שם כד, ה: "משכנותיך, חניותיך, כתרגומו".
- (נא) שם כד, ו: "כאהלים, כתרגומו, לשון מור ואהלות".
- (נב) שם כד, ז: "מדליו, מבארותיו, ופירושו כתרגומו".
- (נג) שם כד, ט: "כרע שכב כארי, כתרגומו, יתישבו בארצם בכח ובגבורה".
- (נד) שם כד, יז: "דרך כוכב, כתרגומו".
- (נה) מטות לא, ג: "החלצו, כתרגומו, לשון חלוצי צבא, מזויינים".
- (נו) מסעי לג, נה: "וצררו אתכם כתרגומו".
- (נז) שם לה, יז: "אשר ימות בה, שיש בה שיעור להמית, כתרגומו".

נח) דברים א, יז: "ד"א כקטן כגדול תשמעון, כתרגומו, שלא תאמר וכו' ע"ל"ש.

נט) שם א, כט: "לא תערצון, לשון שכירה, כתרגומו".

ס) ואתחנן ד, כח: "ועבדתם שם אלקים אחרים" כתרגומו. משאתם עובדים לעובדיהם כאילו אתם עובדים להם".

סא) תבא כז, ט: "הסכת כתרגומו".

סב) שם כח, ד: "ועשתרות צאנך, כתרגומו".

סג) שם כח, סד: "ועבדת שם אלהים אחרים, כתרגומו, לא עבודת אלהות ממש, אלא מעלים מס וגולגולת לכומר ע"ז".

סד) האזינו לב, כ: "לא אמן במ... ד"א אמן לשון אמונה, כתרגומו".

סה) שם לב, לד: "הלא הוא כמוס עמדי, כתרגומו, כסבורים הם ששכחתי מעשיהם כולם גנוזים ושמורים לפני".

סו) שם בסוף השירה (לאחרי פסוק מג) בפנים אחרים: "כי אשא אל שמים ידי, ... תמיד אני משרה מקום שכינתי בשמים, כתרגומו".

סז) ברכה לג, ב; "ד"א אשדת, כתרגומו, שנתנה להם מתוך האש".

סח) שם לג, כב: "יזנק מן הכשן, כתרגומו, שהיה הירדן יוצא מחלקו ממערת פמליאס".

ולכאורה ברובם ככולם משמע שכוונתו על תרגום אונקלוס (ועייג"כ מ"ש תהערות הת' דמונטריאל דר"ח כסלו ש.ז. (גליון מד) אות ו') ואפ' באותם מקומות מועטים שאין הכרח גמור לומר דכוונתו לתרגום אונקלוס הנה אין הכרח לומר להיפך ויותר מסתבר לומר דכוונתו לתרגום אונקלוס [מלבד הא דלעיל אות נ"ח שלכאורה כתרגום אונקלוס מפורש ההיפך וגם מ"ש לעיל אות מ"ה כחצ"ר ודו"ק] וצ"ע.

"ובכל אופן, בנדו"ד, כאשר רש"י מוסיף בסיום פירושו "ועוד יש לפרש... אחר תרגום של אונקלוס" - הרי ברור שת"כ"ת "כתרגומו" כהתחלת פירושו אין כוונתו לפירוש הנקרא תרגום, תרגום אונקלוס וכיו"ב, כי אם, כתרגומו (הפשוט) של המקרא, כנ"ל".

ועדצ"ע למה לא כתב רש"י בדרכו בכמה מקומות בכגון זה (הפשוטו כמשמעו) ולמה כתב במקום זה "כתרגומו" שיכול להתפרש על תרגום אונקלוס וצ"ע.

ח. בהתוועדות דש"פ ויצא לי כסלו ש.ז. (הנחה בלה"ק אוח ל"ו) נתבאר בענין טענת לבן על יעקב: "ועתה הלך הלכת כי נכסף נכספתה לבית אביך" דלכאורה מה הטענה בזה? ונתבאר: שלבן טען כיון שכתחילה היה לך תשוקה ללכת לבית אביך ובאת לבקש ממני רשות, א"כ מדוע גם עכשיו - כששוב נתעוררת בכוסף ותשוקה - לא באת לבקש ממני רשות.

וע"ז שאל כ"ק אדמו"ר שליט"א דצריך ביאור מה היתה תשובתו של יעקב על שאלה זו?

ואפשר לבאר א"ז לכאורה ובהקדים -

דללבן היו כמה טענות ובכללות שלשה טענות:

- א. - מדוע גנב יעקב את בנותיו, (לא, כו).
 - ב. - מדוע לא ביקש ממנו רשות ככפעם הא', - כמ"ש נכסוף נכספת - (לא, ל).
 - ג. - מדוע גנב את אלהיו, (לא, ל).
- המענה של יעקב על שאלות אלו -

על שאלה א. - ענה: "פך תגזול את בנותיך מעמי" (לא, לא).

על שאלה ג. - ענה: "עם אשר תמצא את אלהיך לא יחיה" (לא, לב).

ועל שאלה ב. - אפשר ל' שמענהו היה בפסוק מ"א "זה לי עשרים שנה בביתך עבדתיך ... ותחלף את משכורתי עשרת מונים".

דיעקב אמר ללבן - בתחילה כשרציתי לנסוע לבית אבי, רציתי לנסוע ברשותך, אלא שלבסוף נתפשרת עמי בנוגע למקנה.

ואח"כ ראיתי שגם את הפשרה הפרת יותר מפעם אחת, ובפרט שזה ה' עשרת מונים, א"כ לא רציתי לבקש ממך רשות, כיון שלא שייך להתפשר עמך, ואתה לא תסכים על נסיעתי ע"כ לא שאלתיך.

ויומתק עפ"י מ"ש רש"י בפסוק מ"א ד"ה ותחלף את משכורתי וז"ל: "היית משנה תנאי שבינינו מנקוד לטלוא ומעקודים לברודים" עכ"ל א"כ רואים שעיקר טענתו היתה על הפשרה שהתפשר עמו בנוגע לצאן, שלבן הפר פשרה זו, וע"כ לא רצה להישאר אצלו ולהתפשר עמו.

אך עדיין צריך ביאור דכפסוק ל"א כותב רש"י: "השיבו על ראשון ראשון ... " ולפי הנ"ל יוצא שתשובתו של יעקב על השאלה הב' היתה רק לבסוף, וא"כ זה לא עפ"י הסדר דראשון ראשון.

הת' שאול משה אליטוב

ט. בשיחת יום ב' דחגה"ש ה'תשמ"ה הקשה כ"ק אדמו"ר שליט"א על המבואר בשעהיוה"א בתחלתו עפ"י תורת הבעש"ט ד"לעולם הוי' דברך נצב בשמים", אשר דברך שאמרת יהי' רקיע בתוך המים הנה תיבות ואותיות אלו עומדות בתוך רקיע השמים להוותם ולהחיותם ואילו הי' האותיות מסתלקים לרגע ח"ו הי' הכל חוזר לאין ואפס כמו לפני ששת ימי בראשית והטעם כי הכריאה היא יש מאין וממילא צריך להיות תמיד כחי' כח הפועל בנפעל, והקשה בזה כ"ק אדמו"ר שליט"א מכיון שההכרח לכל זה הוא מצד הענין דיש מאין הווה ככל הנבראים א"כ למה מוצאים בתורת הבעש"ט ובהכתוב - "לעולם הוי' דברך נצב בשמים", שמים דיניקא?

וביאר ע"ז כ"ק אדמו"ר שליט"א (עפ"י המבואר ברשימת הצ"צ) אשר אף שמצד הענין ד"יש מאין" ישנו הענין דדברך נצב בכל הנבראים בשוה, בכ"ז ישנם כמה דרגות באלוקות גופא ובזה חילוק בין שמים שנאמר מפורש "לעולם הוי' דברך נצב בשמים", לגבי כל הברואים שלא נאמר בהם מפורש לעולם הוי' דברך נצב בשמים; וגם יש חילוק בין הנבראים שנזכרו בע"מ שבתורה, לגבי הנבראים שלא הוזכרו בע"מ שבתורה, ורק נשתלשו ע"י חילופים ותמורות כו', עיי"ש בארוכה,

ויש להעיר ממה שמצאתי בהמשך מים רבים תרל"ו פ"כ, וז"ל: "וכן בכל הברואים שבכל העולמות עליונים ותחתונים ולא נאמר בשמים מפני שלא תעלה על דעתך שבשא עינך השמימה ותראה כי הוא נברא משוכת נעלה ומרומם משכלך להבינו מציאותו איכותו ומהותו ואפ"י גשמיותו, שהרי מה שנראה לנו שמים זהו רק זהרורית השמים ולא עצם השמים שמצד הריחוק אין אנו יכולים לראותו כלל שהרי מן הארץ לרקיע מהלך ת"ק שנה והאיך יכולים לראות ממרחק כזה, אלא שזהו רק זהרורית השמים שנראה באויר, ולכן לא יעלה בדעתך שהוא מקדמת דנא או יש יכולת לעשות ולהשפיע איזהו דבר כו', ולכן נאמר לעולם ה' דברך נצב בשמים להחיותו תמיד שהוא נברא כמו כל הברואים השפלים שבארץ,

והגם דכתוב והם יענו את הארץ אבל הלא נאמר קודם אני אענה את השמים והשמים בענייתן את הארץ הנה הם כגרגרן ביד החוצב בו כמ"ש מזה במ"א באורך ע' בד"ה ואהבת את ה' אלקיך ובכ"ד וממנו תבין גם בארץ הלזו הגשמי' הנראה ונגילה לך וכל הברואים שבה אלו הי' מסתלקות מהם האותיות מעשרה מאמרות שנבראו בהן, הי' חוזרות לאין ואפס המוחלט כמו קודם שימ"ב ממש כו' עכ"ל,

ואולי אפשר לומר מה שכ"ק אדמו"ר שליט"א אינו מסתפק עם ביאור זה כי הלשון בשעהיוה"א הוא "וכן בכל הברואים... ואפ"י ארץ הלזו הגשמית": ואילו לפי ביאור הנ"ל הול"ל: וכ"ש

וק"ו ארץ הלזו הגשמית (אף שבתוכן הענין אין סתירה כזה - כפשוט), ולהעיר, שגם במהדו"ק הלשון הוא "ואפי' ארץ הלזו הגשמית".

הרב שלום חאריטאנאו
- ברוקלין נ.י. -

ל' בשיחת ש"פ נצבים (הנחה בלה"ק ס"י) הובאו דברי הרמב"ם כמו"נ (ח"ג פל"ד) ש'התורה על הרוב תדכר', ונתפרש הדבר, "שגם כאשר ישנו מקרה מסויים שבו אין צורך ותועלת בציווי מסויים, מ"מ, נקבע ציווי זה בתורה בגלל הרוב" ועד"ז הובאו דברי המו"נ הללו בכו"כ מקומות בלקו"ש בתור ביאור בכמה ענינים.

ושמעתי רבים מקשים ע"ז, דבשלמא בחוקים של בו"ד אפ"ל שאין שכלו של בו"ד יכול להתאים עצמו לכל הפרטים, ולכן קובע חוקיו ע"פ הרוב, והמיעוט, אף שאין להם תועלת בחוקים אלה, מ"מ מכיון שאי אפשר חייבים הם ללכת אחר הרוב אבל בתורה שהיא חוקתו של הקב"ה הבלתי מוגבל, איך יתכן שיקבע בתורתו חוק עבור אדם פרטי שעבורו אין תועלת וכיו"ב בחוק זה - רק משום שזהו אופן הנהגת הרוב, דבשלמא בחוקי בו"ד אפ"ל שכדי שלא יזלזלו בחוקיו, ה"ה קובע שבכל מקום ילכו כפי הרוב, אבל הקב"ה שהוא כל יכול הי' יכול לקבוע חוקיו באופן כזה שיתאימו לכל,

ואפ"ל כמה תירוצים בדבר:

(א) דבר זה - לקבוע חוק המתאים ככולם תמיד, אין גדר של בלי גבול סתם, אלא נושא הפכים ממש, ואין התורה ענין של גילוי נמנע הנמנעות.

(ב) אם היו חוקי התורה באופן כזה - הי' כזה גילוי אלוקות כ"כ שלא הי' אפ"ל ענין הבחירה חפשית (ע"ד המכואר לגבי כו"כ ענינים).

(ג) העובדה שרוב בני אדם נוהגים או חושבים באופן מסוים מוכיחה שכך הוא הענין לאמיתתו וכמו בהלכה שהולכים אחר רוב הסנהדרין וכו') - והמיעוט הוא כמו "בעל מוס" וכיו"ב היינו שזהו כעין חסרון בו ודוחק גדול לומר כן, ואבקש מקוראי הגליון להוסיף ביאור בדבר.

א' מאנ"ש
- ברוקלין נ.י. -

לא, בהתוועדות דש"פ ויצא שאל כ"ק אד"ש בהרמב"ם הל' כלים פל"ח "כלי חרס אינו מקבל טומאה עד שיהי' מקבל ועשוי לקבלה... לפיכך הכסא והמטה והספסל והמנורה והשלחן של חרס... אינו מקבלים טומאה...

וע"ז שאל כ"ק אד"ש מדוע נקט הרמב"ם כסא מטה ספסל מנורה ושולחן חמשה כלים דווקא ועוד שהרי בריש הל' כלים כתב "פשוטי כלי חרס, כגון מנורה וכסא ושולחן של חרס" ולא הביא את ב' הכלים הנוספים שמביא כאן מטה וספסל...

וביאר כ"ק אד"ש ע"פ פנימיות הענינים אבל עדיין לא תירץ הקושיא מריש הל' כלים ששם לא הזכיר - מטה וספסל.

ואולי י"ל הביאור בזה דהנה בפרק ראשון של הל' כלים מדובר בכללות אודות שינויים עקריים בכלים ומזכיר כלל גדול בכלי חרס שפשוטי כלי חרס אינו מקבל טומאה ולכן מביא הרמב"ם דוגמאות כלליות שולחן ומנורה שהם שני סוגים בכדי להדגיש שאינן מקבלין טומאה אפ"ל טומאת מדרס כתב דוגמא אחת כסא והוא דוגמא כללית וכמו שביאר כ"ק אד"ש שם שבתורה מדבר בכללות ובמשנה וגמרא בפרטות ובג"ך - שהוא ממדצע - נתפרטו ד' כלים ועד"ז בהרמב"ם יש בספרו גופא הלכות כללים ופרטיים,

(ולמעשה אשר הרמב"ם שינה סדרו בריש הל' כלים מפל"ח שהרי בריש הל' כלים מזכיר מנורה כסא ושולחן ואילו בפל"ח הזכיר בתחילה הכסא והמטה והספסל והמנורה והשולחן וכפרטו שפר ה"ד מדויק מאד בלשונו ,

אבל לפי הנ"ל מובן שהרי הרמב"ם רוצה להדגיש שמטה וספסל הוא בכלל כסא כן הזכיר הכסא בראשון שיש בו פרטים נוספים ואח"כ מנורה שולחן ,

ואולי יש להוסיף שלכן הזכיר מטה בין כסא וספסל שכמו ספסל הוא דבר פשוט שהוא בכלל כסא - מקום ישיבה לרבים - (כמו שהזכיר כ"ק אד"ש שם) להדגיש שגם מטה בכלל כסא.

אברהם יהושע העשיל שטרנברג
- תלמיד בישיבה -

ח ס י ד ו ת

יב. במאמר (דש"פ ויצא, יו"ד כסלו) פדה בשלום וגו' ש.ז. מבאר האריכות שכשם שבכל עניני קדושה, ע"ד שבת ויו"ט שיש להם ערב שבת ויו"ט, עד"ז בחג החגים י"ט כסלו יום גאוות אד"ה"ז, וכן ביו"ד כסלו יום גאוות אדמו"ר האמצעי יש להם

ערב, ובנדו"ד הוא ט' כסלו יום ההילולא (הסתלקות הילולא) של בעל הגאולה דיו"ד כסלו (אדמו"ר האמצעי). ומבאר שענין זה הי' עוד לפני הגאולה (היינו כ"ש וק"ו בשנת הגאולה עצמו, ואפי' לפני זה) נהפדה כשלום של יו"ד כסלו והשלימות שלו בא ע"י ההכנה שלו ט' כסלו, וממשיך שענין זה יובן ע"פ מה שמבאר בעל הגאולה במאמרו בענין ההילולא, דאף שענין זה גאמר כנוגע להילולא דרשב"י, מ"מ מובן שענין זה מה שמבאר בנוגע להילולא דרשב"י אינו דוקא אליו, אלא גם בנוגע לכל הצדיקים שהיו מארי דפנימיות התורה, וכן כבעל הגאולה אדמו"ר האמצעי שעבודתו הי' גילוי פנימיות התורה באופן דרחובות הנהר עי"ש.

ויש להעיר שהשייכות בין הרשב"י ואדמו"ר האמצעי הוא מודגש ביותר, והשייכות כיניהם הוא ביתר שאת ויתר עז וכו' מבכל הצדיקים וכו'.

כלקו"ש חלק ה' (שיחת ט' כסלו) ע' 129 מבאר שמאותו פסוק שלומדים ממנו בנוגע לרשב"י בנוגע להילולא שלו (בסידור אדה"ז), יכולים ללמוד גם בנוגע לאדמו"ר האמצעי, וזלה"ק: "און ע"פ הידוע אז די הסתלקות פון מיטעלן רבי'ן איז געווען בדומה צו הסתלקות הרשב"י, איז פארשטאנדיק אז ,, " עי"ש.

ובהערה שם "מאמר הצ"צ (הובא בבית רבי ,,) וראה גם בהקדמה לתו"ח אשר "החל לדרוש דברים עתיקים ונפלאים", "לא סיים בוצינא קדישא למימא חיים כו" - שזהו בדוגמת המסופר באד"ז ע"ד הסתלקות הרשב"י "מלין קדישין דלא גליאן עד השתא בעינא לגלאה" ,, "לא סיים בוצינא קדישא למימא חיים" ע"כ.

היינו שהקישור בין הרשב"י עם אדמו"ר האמצעי הוא מודגש ביותר,

ולא באתי אלא להעיר.

י, ב, י

- תלמיד בישיבה -

נ ג ל ה

יג. בגליון ז' (שט) מקשה א' מהתמימים ע"פ רש"י מהפסוק
בבראשית ט"ו, א, אל תירא אברם וגו' אנכי מגן לך שכרך הרבה
מאד וז"ל: מן העונש שלא תענש על כל אותן נפשות שהרגת ומה
שאתה דואג על שכרך, שכרך הרבה מאד ע"כ. והלא אברהם אבינו
לא עבד את ה' בשביל קבלת שכר אלא כלשון הרמב"ם העובד מאהבה
וכו' היא מעלת אברהם?

ותירץ שאה"נ עבודתו היתה ע"מ לקבל שכר שזה היה קודם
שלימות עבודתו שבא ע"י המילה והביא ראיה מהפסוק "התהלך
לפני והיה תמים" שנאמר על ענין המילה, וגם הביא ראיה ממאמר
הזהר דעד שלא נימול היתה דרגת נבואתו "במחזה" משא"כ אחרי
המילה כתיב וירא אליו ה' שהיא דרגא נעלית יותר.

והמערכת ציינו שכ"ק אד"ש הקשה ותירץ קושיא זו כבר
בלקו"ש ח"כ ע' 45 עיי"ש שתירץ בכיוון הפכי לגמרי.

ולפענ"ד אי אפשר לתרץ כן, ראשית, מסופר בגמ' מגילה
(דף לא) "אברם הוא אברהם הוא בצדקו מתחילתו ועד סופו"
הרי שהגמ' אומרת אברם קודם המילה, הוא בצדקו גם בתחילתו
כמו בסופו ואם עבד ע"מ לקבל שכר, איך אמר שעבודתו בתור
אברם היתה בדומה לעבודתו לאחרי המילה, אברהם?

ועוד מסופר בנדרים (דף לב) "בשעה שאמר לו הקב"ה לא"א
התהלך לפני והיה תמים אחזתו רעה, אמר: שמא יש בי דבר
מגונה? כיון שאמר לו ואתנה בריתי ביני ובינך נתקרה דעתו".

ולמה נתקרה דעתו, הלא אין דבר יותר מגונה מלעבוד
את ה' ע"מ לקבל שכר? אלא שגם קודם "ואתנה בריתי" לא היה
בו דבר מגונה.

ובב"ר מסופר "באברהם כתיב ואברכך ואגדלה שמך כיון
שיצא קפץ עליו רעבון ולא קרא תגר ולא הקפיד" ואמאי לא?
אם כל עבודתו היתה כדי לקבל שכר, הרי כאן כשהבטיח לו, לא
קבל והיה צריך להתלונן?

ובמדרש תנחומא בהתחלת פ' לך על הסיבה למה צווה
הקב"ה לאברהם לך לך וכו' שמזה מוכן שהמדובר הוא קודם המילה
איתא "אברהם שדקדק על המצות לפיכך נקרא אוהבו של הקב"ה"
ואיזה מין דקדוק במצוות הוא כשכל קיומם הוא רק עבור השכר
שמקבלים בקיומם?

ופשוט שכדי שיקרא "אוהבו" של הקב"ה, דרגתו בשמירת
המצוות היה צריך להיות בתכלית העילוי.

ועוד במדרש שוח"ט איתא "כי אם בתורת ה' חפצו, זה אברהם, והיה כעץ שתול שנטלו הקב"ה ושתלו בא"י" שזה מדובר גם אודות הציווי לעלות לא"י (לך לך) שהיתה לפני המילה ובה נקרא אברהם "בתורת ה' חפצו" הלינו שחפץ בתורה ולא בשכר שניתן ע"י לימוד התורה, (ורע"ן לקו"ש פ' ואתחנן תשמ"ה בפרטיות המדריגה ד"חפץ" בתורה).

ובריבוי מקומות נקרא אברהם צדיק גם קודם המילה ואיזה מין צדיק הוא שעובד את ה' ע"מ לקבל שכר?

ולכאורה כל מה שהובא הוא רק אריכות בלתי צורך כלל שמוכן ופשוט שא"א, בשום אופן לומר, שא"א ע"ה עבד את ה', רוב ימיו ע"מ לקבל שכר ח"ו.

ובנוגע ל"ראיותיו" מתחיל ממאמר הזה, הרי אין שום סתירה כלל ממאמר זה בנוגע לעבודתו קודם המילה, רק בנוגע לנבואתו וגם בזה תמוה שמה הקשר עם נבואה באופן של מחזה להעבודה ע"מ לקבל פרס ואדרבה מי שעובד את ה' בשביל קבלת שכר, בוודאי אינו ראוי לענין הנבואה כלל.

ובנוגע לראי' שהביא מהפסוק "והיה תמיט", הנה אין כדאי ליכנס ולומר פירושיט על פסוק זה שיש כמה דעות בזה בנגלה, וכמה ביאורים בפנימיות התורה, אלא שמי יאמר שמפסוק זה יש ראייה שעבודתו לפני המילה לא היתה בשלימות (ועד לאופן של חסרון השלימות בתכלית כמו העבודה ע"מ לקבל פרס)?

והלא צדיקים אין להם מנוחה שנא' "יילכו מחיל אל חיל" בעבודת ה' והיינו שיש ריבוי מדריגות (עד לאופן דבלי גבול) במדריגת עבודתם ואין זה שמדריגתם עכשיו אינו בשלימות אלא שלגבי מדריגה שיותר נעלה, אין זה בשלימות, שמזה מוכן שעבודת אברהם לאחר המילה היתה יותר נעלית, אבל איך הראי' מזה שלפנ"כ היתה עבודתו בקצה הכי תחתון, ע"מ לקבל שכר?

יעקב שמואל בוטח
- תלמיד בישיבה -

יד. בקונטרס אחרון הלכות פסח סימן תל"ה בסופו וז"ל:
"וכדמשמע בהדיא בריש פרק ו' דכריתות דדוקא משום דמיאש מהשור כשנגמר דינו נעשה הפקר אבל מחמת שהוא אסור בהנאה לא נפקע שם בעלים ממנו ודוקא כשהוזמו עדין מועיל יאוש בעלים דנמצא למפרע היה מותר בהנאה ויכול להפקירו, עכ"ל.

וקשיא סיפא לרישא שבסופו אמר דנמצא למפרע היה מותר בהנאה א"כ הרי לא היה יכול להיות נפקע שם בעלים ע"י איסור הנאה שהרי איגלאי מלתא שלא היה כאן איסור הנאה וא"כ איך

אמר ברישא שמשמע בהדיא דדוקא משום דמיאש מהשור נעשה הפקר אבל מחמת איסור הנאה לא נפקע שם בעלים ממנו אפשר אילו היה כאן איסור הנאה היה נפקע שם בעלים ע"י איסור הנאה - לתודי אבל היות שנמצא למפרע שהיה מותר בהנאה היה מוכרח להיות נפקע שם בעלים ע"י יאוש והפקר דוקא.

והנה אגיד האמת שאין לי ע"ז תירוץ נכון ואולי יעיינו בזה תלמידי הישיבות וימצאו תירוץ נכון והנה אם יתרצו הרי טוב ואם לא יתרצו אתרץ בדרך אפשר ובסברות רחוקות מעט.

והוא דהנה בגמרא סוכה פרק לולב הגזול איתא וז"ל: "וחד אמר משום שאינו דין ממון" מביא הרשב"א לשון הראב"ד וז"ל: "דהא לית בהו מידי ומאן דגזל להו לא הוה גזלן". והרשב"א חולק עליו וז"ל: "דכלל שהוא שכו ואין ביה לאחרים רשות וזכות לכס קרינן ביה" עכ"ל.

ובאמת אינו מוכן במה הם חולקים שהרי זהו רק ס"ד שכ הגמרא ולמסקנא הם מדברים במעשר שני אליבא דר' מאיר והרי אז במ"כ יפרש הראב"ד כרשב"א כאתרוג של מעשר שני אם הוא כשר או לא, ולפי הס"ד מוכרח גם הרשב"א לפרש כהראב"ד באיסורי הנאה ועוד שגם להס"ד הוא חד מאן דאמר והשני אומר להיפך והפוסקים סוברים כמאן דאמר השני (לפי המסקנא) א"כ במה הם חולקים ע"כ מוכרחים לומר שהרשב"א תפס מלשון הראב"ד שהוא סובר מ"מ להלכה כן שכיון דלית בהו מידי ומאן דגזל להו לא הוה גזלן הם אינם שלו לזאת חלק עליו ואמר שהן שלו וכן ס"ל גם הריטב"א שם וז"ל: דערלה וכלאי הכרם מיקרי שלו ואין אחר יכול ליטלן.

לזאת פסקו החק יעקב והנודע ביהודה ור' עקיבא איגר כהראב"ד שאיסור הנאה אינו שלו משום שאינו בר ממון אבל אדמוה"ז והקצות סוברים שאיסור הנאה הן שלו אלא שאינו ברשות ואדמוה"ז מפרש שאין לו זכות בגופו והרי אין לו זכות בגופו תלוי בדעת תורה אם הדבר אסור או לא וכיון שנמצא למפרע שהיה מותר בהנאה הרי היה לו זכות בגופו משא"כ אינו בר דמים תלוי בדעת בני אדם שאינם יודעים עתידות שיוזמו עדין ולהם לא היה אז בר דמים נעשו אינם שלו לדעת הראב"ד ולזאת לא שייך לומר ע"ז דנמצא למפרע שהיה מותר בהנאה כי אין נ"מ בדבר לענין שכ מפרע רק כשיטת אדמוה"ז שאינו ברשותו הוא שאין לו זכות בגופו.

ובזה יובן מה שמשמע בכריתות דדוקא משום דמיאש מהשור נעשה הפקר אבל מחמת שהוא אסור בהנאה לא נפקע שם בעלים ממנו כי אילו היה נפקע היה צריך להיות נפקע אפילו כשהוזמו עדין כי אינו נשתנה המפרע ע"ז לשיטת החק יעקב וכו'.

הרב יוסף משה מרזב

- ברוקלין נ.י. -

ש ו נ ו ת

טו. בגליון ט(שי"א) שאל הת' י.ו. אם צריכים להניח תפילין קודם הטעימה והביא מקונטרס עץ החיים שכתב "כשעה שביעית ומחצה יתאספו כולם להזאל הגדול אחר הנחת תפילין וק"ש ואחר שתיית טי... וכן מאגרות קודש ח"י עמוד ב' בדבר הת' שי' ששואלים בנידון טעימה קודם התפילה בוודאי הם נזהרים בק"ש קטנה עם תפילין ואז אפשר לטעום מיני מזונות".

ולכאורה הסברה היחידה אשר צריכים להניח תפילין הוא מפני שהוא מצות עשה ולפני מצות עשה אסור לאכול ע"ד עצם ענין של ק"ש קודם האכילה שהיא לכאורה מצד שק"ש היא מצוות עשה (וראה גם ביאור להלכה במשנה ברורה כסי' פ"ט שכתב דחולה האוכל קודם התפילה צריך להניח תפילין מפני שהוא מצוות עשה ע"ד מצוות ק"ש שצריך לקרוא קודם הטעימה מצד שהוא מצוות עשה).

אבל ראה ש"ע אדמוה"ז הל' ק"ש סימן ע' סעי' ה' באם התחיל לאכול בהיתר אם צריך להפסיק וז"ל "אכל אם התחיל בהיתר אי"צ להפסיק אפילו לקרות ק"ש אם יש שהות לקרות לאחר שיגמור... וי"א שהעוסק באכילה צריך להפסיק לתפילת השחר אפילו התחיל בהיתר הואיל ואיסור אכילה קודם התפילה הסמיכו על ל"ת שבתורה שנאמר לא תאכלו על הדם,, וכיון שצריך להתפלל צריך ג"כ לקרות ק"ש וברכות' כדי לסמוך גאולה לתפילה".

וראה בקונטרס אחרון שם וז"ל "ואפשר דבלאו האי טעמא אסור גם קודם ק"ש שהוא עיקר קבלת עול מ"ש ויש בה משום ואותי השלכת כו"א".

ולכאורה אם לפני מ"ע אין לטעום א"כ הול"ל שקודם מ"ע אסור לאכול, חזינו מהכא לכאורה שאין איסור לאכול קודם מ"ע וא"כ אין טעם הנחת תפילין מפני שהוא מ"ע וקודם מ"ע אסור לאכול.

ולק"ש אין צריכים תפילין כמבואר בפירוש בהשיחה של ש"פ שלח תשי"ב שהביא תלמיד הנ"ל ואין זו בסתירה למ"ש בקונטרס עץ החיים ובאגרות קודש ששמע דלק"ש צריכים להניח תפילין שהרי מביא שם סיפור מכ"ק אדמו"ר נ"ע ששמע שהניח תפילין לק"ש קטנה, ומ"מ כיון דעמא דבר שהחסידיים היו נוהגים לקרות ק"ש בלי תפילין אין משם ראיה.

ולא באתי אלא להעיר

אברהם יהושע העשיל שטרנברג

- תלמיד בישיבה -

טז. בקשר לזה שסיום התחלת הנצחון דחב"ד ה'ל' בכליל ל"ד כסלו, יש להעיר מהתחלת שיעור תהילים דיום ל"ד כסלו "לשלמה אלקים משפטין למלך תן וצדקתך לבן מלך",

ושליכותו להנצחון הוא - ע"ד הצחות - שאלקים ענין הדין, נותן את משפטו למלך - כ"ק אדמו"ר שליט"א, וצדקתך לבן מלך - שהמלך מוציא לאור את צדקתו של בן המלך - אגודת חסידו חב"ד,

א' מאנ"ש

- מאנטריאול קנדה -

קז בקובץ התמים ע' צד, שם בהערה הקשה שמה שאמר אדמו"ר הרש"ב זי"ע שי"ט כסלו הוא מתן תורה של פנימיות התורה הוא לכאורה סתירה ממכתבו משנת רס"ב שי"ט כסלו הוא ר"ה לדא"ח ועוד ידוע כי ל"ג בעומר הוא מ"ת של פנימיות התורה ות"ל שהוא ע"ד לוחות השניות וכו' ע"ש ויפה כיון, וראה בתורת שלום ע' 171 וז"ל: "אט אזוי ווי מ"ת איז גיווען כחגה"ש נאך דעם איז גיווען א קטרוג אויף תורה שבירת תלוחות ובליום הכיפורים ניתנו לוחות שניות שלאחר הדין ומשפט ניתנה התורה, כמו"כ הנה מ"ת דפנימיות התורה היתה בל"ג בעומר כידוע (ראה ד"ה וספרתם רס"ו) אח"כ ה' קטרוג ע"ז ובי"ט כסלו יצא זכאי דידן נצח דערפאר איז ל"ט כסלו דער זמן פון פנימיות התורה, התגלות פנימיות התורה, כמו בלוחות שניות ניתנה התורה (בכפליים לתושי') עם כל הפרטים ופרטי פרקים דוקא, כמו"כ בי"ט כסלו הוא התגלות פנימיות התורה בריבוי והפלגה ביותר מכמו בל"ג בעומר, וכידוע המאמר די וועלט מיינט אז חסידות איז א ביאור אויף קבלה, דאס איז א טעות, קבלה איז א ביאור אויף חסידות",

הרב ניטן דוד דובאוו

- ברוקלין נ, י, -

לזכות

הילדה פרוסא תחי'

לאורך ימים ושנים טובות

גולדה ביום הבחיר ר"ח כסלו ה'תשמ"ו

נדפס ע"י הורי'

הרה"ח ר' שמעון אהרן חוגתו מרת דבורה לאה שיחיד

ראזענפעלד