

אשכולות

הצילון השבועי של תלמידי ישיבת כרם ביננה

פרשת שמות

גליון 406 | כ"ג בטבת תשע"ז
(שנה אחת-עשרה)

16:41 **כניסת שבת**

17:44 **צאת שבת**

08:29 **סוזק"ש מג"א**

כי אנכי שלחתיך

ר' דניאל ידיד-ציון



רגילים אנו לשים דגש מיוחד על אישיותו של משה המתגלה בפרשתנו ואף באופן מינויו למושיעים של ישראל. אך הפעם עלתה במוחי שאלת תם: לשם מה נצרך שליח כדי לצוות על פרעה ולהכותו? הקב"ה כבר מימש את יכולת השכנוע המרשימות שלו עם פרעה ואבימלך כשהם חשבו להרע לאברהם ויצחק, אך עתה משכנע הקב"ה את משה עד שזה מתרצה לבצע את השליחות המיותרת לכאורה?

טענתו הראשונה של משה תמוהה בעיניי "מי אנכי כי אלך אל פרעה?" הרי אם משה לא היה ראוי הקב"ה לא היה מציע לו את השליחות מלכתחילה! האין זו עזות פנים לפקפק על בחירתו של בוחן כליות ולב?

ואילו היה עונה אותו הקב"ה בחרון אף החרשתי אך נראה שהקב"ה מקבל את הטענה ועונה תשובה שלכאורה מובנת מאליה "ויאמר כי אהיה עמך..." ומצדד אות שעינינו לכאן צריך ביאור "וזה לך האות כי אנכי שלחתיך, בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלוקים על ההר הזה?"¹

נ"ל ביאור העניין:

כמו בימינו אנו גם בני ישראל במצרים חיכו וציפו לקיום חזון הגאולה של יעקב² ושל יוסף³ אך לא ידעו בדיוק כיצד יגאלם ה'.

משה ככל עמו מצפה לישועת ה' ולפתע ה' מצווה עליו לגשת אל פרעה ולבקש ממנו שיוציא את ישראל ממצרים ולכן שואל משה "מי אנכי כי אלך אל פרעה?" לא כי הוא חושב שיש אנשים טובים ומתאימים ממנו, אלא כי הוא מצפה מה' שיעשה זאת בעצמו!

ועל זה משיב ה' ומחדש למשה (וכעת גם לנו) שאופן הנהגה של עם ישראל משתנה - לעם ישראל יש מנהיג אנושי שה' עמו, משה הופך מעתה לאיש אלוהים שדברו דבר אלוהים הוא והוא יצווה על פרעה בשם האל להוציא את ישראל ממצרים.

שינוי הנהגתי זה טעון הסבר וטעם, ולכן ממשיך ה' ונותן כאות את מעמד הר סיני ובזה רומז למשה שממנו והלאה התורה תהיה ביד תלמידי החכמים שבכל דור ודור לפרשה ולפסוק ע"פ הבנתם בה.⁴

אך חכמי ישראל לא רק מודיעים לציבור את רצון ה' אלא אף מהווים נציגים שלו בעולם - "כל המשיא בתו לתלמיד חכם והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאילו מידבק בשכינה".⁵

גם בעניין כבוד ומורא ת"ח כתב הרמב"ם (פ"ה מהל' ת"ת ה"א) ואין לך כבוד גדול מכבוד הרב ולא מורא יתר ממורא הרב, אמרו חכמים מורא רבך כמורא שמים (אבות ד, יב) לפיכך אמרו (סנהדרין קי ע"א) כל החולק על רבו כחולק על השכינה שנאמר "בהצוות על ה'" וכל העושה מריבה עם רבו כעושה עם השכינה שנ' אשר רבו בני ישראל את ה' וכל המתרעם על רבו כמתרעם על השכינה שנ' לא עלינו תלונותיכם כי אם על ה' וכל המהרהר אחר רבו כמהרהר על השכינה שנ' וידבר העם בא-להים ובמשה.

אם עד כה חשבנו שכדי שיצאו ישראל ממצרים הקב"ה צריך את עזרת משה התברר שההיפך הוא הנכון - כדי שמשה יוכל למלא את תפקידו כמנהיג ופוסק הדור ולעצב את דמות הת"ח בעם ישראל הוא צריך להוציא את ישראל ממצרים בשליחות ה'.

ניתן לומר שבהזכרת מעמד הר סיני רומז הקב"ה למשה שתהליך ביסוס מעמדו של משה יושלם במתן תורה כמו שאמר לו שם "הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם..." (שמות יט, ט).

הראיה להצלחת השליחות והשגת מטרה זו היא דרישת העם מאהרון כשחשבו שמשה מת בהר סיני "...קום עשה לנו אלוהים אשר ילכו לפנינו כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים לא ידענו מה היה לו" (שם לב, א).

הם ייחסו את יציאת מצרים למשה יותר מאשר לה' וחשבו שעם מות משה בטל ח"ו אלוקיו עמו, על העגל הם אמרו "...אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים" (שם שם, ד).

אפשר לומר שכדי להעמידם על טעותם הראה להם משה שהוא לא אלוהים בעצמו ע"י שדיבר עימו בפניהם "והיה כבא משה האהלה יד עמוד הענן ועמד פתח האוהל ודבר עם משה. וראה כל העם את עמוד הענן עומד פתח האוהל וקם כל העם והשתחוו איש פתח אהלו..." (שם לג, ט-י).

מלא טוב

לאביאל בן אליהו

לרגל ארוסי



קוד באתר: 7403

העלון יוצא לאור ע"י

ישיבת כרם ביננה

www.KBY.org.il

לתגובות ולהארות:

eshckolot@gmail.com

מערכת אשכולות

איתיאל סופר

יעקב אביעד דואני

¹ ידעתי גם ידעתי ש'רבו הפירושים במקרא הזה' (כדברי הרמב"ן), ריבוי הפירושים אינו מכיחש את תוקף השאלה אלא אדרבה מקרא זה טעון ביאור.

² "והיה א-להים עמכם והשיב אתכם אל ארץ אבותיכם" (בראשית מח, כא)

³ "...וא-להים פקד יפקד אתכם והעלה אתכם מן הארץ הזאת אל הארץ אשר נשבע לאברהם ליתן לך" (שם, נ, כד)

⁴ מאי "לא בשמים היא"? א"ר ירמיה שכבר נתנה תורה מהר סיני אין אנו משגיחין בבת קול...

⁵ כתובות קי"א ע"ב, על הפסוקים "ואתם הדבקים בה..." (דברים, ד, ד) "...לאהבה את ה' א-להיך ולדבקה בו" (שם, ל, כ)

מדרכי הראי"ה

הוסיפו "ורוממתנו מכל הלשונות", כי ה"לשון" מורה על השכלה, "ושלמות השכלת כל אומה תעיד ע"ז שלמות לשונה וספריה. אמר, שהשי"ת עשה עמנו שני חסדים טובים - בחר אותנו מכל העמים הפשוטים... שהם... רחוקים מכל שלמות, אפילו שלמות אנושית. ואף גם זאת יתר שאת לנו, שרומם אותנו מכל הלשונות, פירוש - מצד השכלת העמים... רומם אותנו למעלה מזה הענין, ויישר אותנו לשלמות נשגבה, לדבקה בשמו הגדול בה' להשתלם בשלמות אלוקית" (מדבר שור, עמ' ש). וזו המעלה המאפיינת את ישראל - מעלה אלוקית ולא רק שלמות אנושית. וכ"כ הרב במאמר נחמת ישראל: "יסוד מחשבת ישראל האמתית היא ההכרה בערך האלוהי של נשמת ישראל".

ועל זה נאמר בהגדה של פסח: "אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה - דיינו". שהרי כשבא הנחש על חוה, הטיל בה זוהמא (שבת קמו ע"א), וישראל שעמדו רגליהם על הר סיני פסקה זוהמתן (שם). הזוהמא היא החרפה של המין האנושי, ובמעמד הר סיני פסקה זוהמא זו, וחזרנו לשלמות הטבעית של דמות האדם, והיתה בזה מעלה גדולה. אך לא די בכך, אלא היינו צריכים עוד לקבלת התורה, שבוז קיבלנו את המעלה האלוהית.

וזהו שהבטיח הקב"ה לאברהם "ואעשך לגוי גדול", ואמרו חז"ל שזהו אותו עם שנאמר עליו "כי מי גוי גדול אשר לו א-להים קרובים אליו... ומי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת" - אותו עם יצא מאברהם. המעלה האלוהית של קרבת א-להים ותורה, הם המאפיינים את עם ישראל, ועל כן לא די ב"בחרתנו מכל העמים" - סילוק הזוהמא, אלא יש צורך גם ב"רוממתנו מכל הלשונות" - בהתרוממות למעלה האלוהית של תורה. מעלה זו ניתנה רק ל"בני בכורי ישראל".

בספרו 'מדבר שור' מזכיר הרב זצ"ל את דברי הספורנו עה"פ "בני בכורי ישראל" (שמות ד, כב), שאע"פ שלעתיד לבוא נאמר "אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה'" (צפניה ג, ט), וכולם יכירו בדת האמת, מ"מ יחשב ישראל אצלי נכבד מכולם", משום שאפשר שיהיו בני רבים לאב, אך בכור יש רק אחד.

והאריך הרב בביאור דברי הספורנו, וכתב "שמדבריו למדנו דבר גדול, שאח"כ מצינו דבר זה בדברי הנביאים, אבל שורש הדבר כבר נכתב בתורה בשתי תיבות אלו 'בני בכורי', ושתי מעלות עיקריות יש בישראל, ורמזום חז"ל בברכת המועדים 'אתה בחרתנו מכל העמים... ורוממתנו מכל הלשונות', וכן בקידוש היום 'אשר בחר בנו מכל עם ורוממנו מכל לשון"

המעלה האחת היא, "שהישיר אותנו ללכת בדרך ישרה על-פי תורת חיים שנטע בתוכנו, והבדיל אותנו מכל תועבות העמים והבלהים". אנחנו מוסריים יותר, וזו הייתה דרכנו מאז נאמר על אברהם "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמר דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (בראשית יח, ט). וכבר עמד על כך הרב הירש, שבדרך כלל המשפט קודם לצדקה, שהרי משפט הוא שורת הדין, וצדקה לפני משורת הדין. אלא שכאן הצדקה היא במשמעות שונה - שהרי אברהם עומד על סדום, ואף שם שרר משפט, אלא שהמשפט בסדום לא היה מבוסס על צדק ומוסר, ועל כן ציין הקב"ה שאצל אברהם המצב שונה - שהמשפט מבוסס על צדק. וע"ז נאמר "בחרתנו מכל העמים" - מכל העמים השקועים עדיין ברפש הטומאה, בחומריות ובתאוותנות.

אך ישראל עליונים "לא רק על הבורים שבהם, המתעבים אורחותיהם בשפיכות דמים ושאר תועבות גדולות, כי אם הם עליונים מצד קדושתם והכנתם אל השלמות, הנעלה מהשלמות האנושית הטבעית". השי"ת בחר לו את ישראל להיות לו לעם סגולה בעלי קדושה נבדלת אלוקית, ועל כן

לרבות תלמידי חכמים

מרדכי דצקובסקי

הגמרא בבא קמא (מא ע"א) כותבת שלאחר שלמדנו איסור אכילה ואיסור הנאה מהמילים "לא יאכל את בשרו", מדוע צריך את המילים "בעל השור נקי"? ומתרצת שמשם לומדים שאסור גם להנות מעורו של שור הנסקל. ובהמשך כותבת הגמרא על הדעה הזאת: "והאי תנא את לא דריש", ומביאה את הברייתא המפורסמת: "כדתניא: שמעון העמסוני, ואמרי לה נחמיה העמסוני היה דורש כל 'אתין' שבתורה, כיון שהגיע ל'את ה' אלהיך תירא' - פירש; אמרו לו תלמידי: רבי, כל אתין שדרשת מה תהא עליה? אמר להם: כשם שקבלתי שכר על הדרשה, כך קבלתי שכר על הפרישה; עד שבא ר' עקיבא ולימד, את ה' א-להיך תירא - לרבות תלמידי חכמים".

וכמובן, נשאלת השאלה: אחרי שר' עקיבא הביא דרשה לפסוק 'את ה' אלקיך תירא', וברור שאין חולק על כך שצריך לכבד תלמידי חכמים, מדוע העמסוני לא חזר בו, ואנו רואים שעדיין נשאר בדעתו שלא לדרוש את ה'אתים' בתורה, עד שלשיטתם היה צריך להוסיף את המילים 'בעל השור נקי' כדי ללמד להנאת עורו שאסור?!

והנה, כתב הרא"ש בבכורות (פרק א סימן ה):

וכן בכולי השי"ס אמרי אתין וגמין ריבויא, וכל היכא דאמרין האי תנא 'את' לא דריש היינו לדרשא זו. לבר מהיכא דמייתי הך דשמעון העמסוני כי הכא. דהא ר' שמעון דריש הכא 'את' ובפ"ק דמנחות (יא ע"ב) גבי את כל הלבונה קאמר ר"ש 'את' לא דריש. אלא ה"ק 'את' לא דריש להאי דרשא, דמפיק ליה לדרשא אחרייתא".

וכן כתבו התוס' במנחות (יא ע"ב):

רבי שמעון את לא דריש - פי' לא דריש להא דרשא אבל דלא דריש כלל לא קאמר, דשמעון דדריש את בפ"ק דבכורות (ו ע"ב) גבי 'את הגמל' דדריש ליה לאסור את חלבו ולקמן בפרק כל המנחות באות מצה (ס ע"ב) דדריש ר"ש 'את

פתח באסכתא

המנחה לרבות שאר מנחות להגשה, ומשי"ה לא מייתי הכא היא דשמעון העמסוני כדמייתי לה התם בבכורות על רבנו.

והדברים תמוהים - וכי בחלק מהמקרים הם דורשים את המילה 'את' ללמוד הלכות מסוימות ומשם משמע שזה בסדר לדרוש דרשות מ'את', ובחלק מהמקרים הם לא דורשים בגלל העמסוני שפרש מכל הדרשות בגלל הפסוק 'את ה' אלקיך תירא'? לכאורה הם תופסים את החבל משתי קצותיו...

ניתן אמנם לתרץ, שמדובר בכל מקום על תנאים שונים. כלומר, אם לא מובאים דברי שמעון/נחמיה העמסוני - משמע שהתנא הזה ספציפית דורש את המילה 'את', אך לא בהקשר הזה שמובא בגמרא, אבל אם מובאת הברייתא - משמע שהתנא הזה (שהוא תנא אחר) לא דורש בשום מקום את המילה 'את' ולא רק במקום שלנו, ולכן התנא שלומד הנאת עורו מ'ובעל השור נקי' סובר שבכל התורה לא דורשים 'אתים'. אך כמובן נשאלת השאלה הראשונה - מדוע שמעון/נחמיה העמסוני לא קיבל את דרשתו של ר"ע בדבר הנ"ל?

הרשב"א (קידושין נו ע"א) מתרץ: "עד שבא ר' עקיבא ולמד את ה' אלקיך תירא לרבות תלמידי חכמים. ושמעון העמסוני לא משמע ליה לרבווי מאת האמור סמוך לשם, אלא כעין מוראתו דוקא".

את התירוץ שברצוני להביא בפניכם, בדרך הדרוש, למדתי דווקא מדברי הרמב"ם. נמשיך בסוגיא האמורה מבלי קשר לריבוי: מפשט הסוגיא אנו רואים שלכ"ע עורו של שור הנסקל אסור בהנאה! שואל הים של שלמה על הרמב"ם: מדוע כתב שבשר שור הנסקל אסור בהנאה, ופרש של שור הנסקל מותר בהנאה, ולא הזכיר כלל מה דינו של עורו? ומתרץ שם: אם

¹ בספר הלכות גדולות מובא רעיון נוסף לריבוי: אותו ואת תורתו.

הפסוק "את בשרו" - דרש להנאת עורו, אבל אחרי שהוא פרש מכל הדרשות, הוא סבר שכל דבר שאפילו שונה קצת מהדבר האחר לא מספיק את המילה 'את' כדי לרבות וצריך פסוק מיוחד. אמנם תירוץ זה דחוק במקצת.

מצאתי עוד תירוץ בענין²: מהפסוק "ואהבת את ה' אלוךך" שמעון/נחמיה העסמוני היה יכול לרבות תלמידי חכמים כי סבר שתלמיד חכם כן יכול להנהיג את העם ע"י אהבה ונחת, אבל ע"י שבת המושל והטלת מורא סבר שאי אפשר ללמד תורה, ולכן כשהגיע ל"את ה' אלוךך תירא" - פירש. ור"ע חידש שגם ע"י לזרוק מרה בתלמידים יוכל להורות. ואלו ואלו דברי אלקים חיים.

למי שעולה בדעתו תירוצים נוספים, אשמח אם יציגם לפני. ברוך המקום ברוך הוא.³

² פרדס יוסף על פרשתנו פרשת שמות. מוקדש לכל הלומדים והעוסקים בהוראה.

³ [ידוע ביאורו של מרן רה"י הגר"ח גולדוויכט זצ"ל, ובקצרה: בנוהג שבעולם, אדם רגיל בעל מניעים ואינטרסים אישיים, שעבד על מאמר או ספר משך זמן ארוך, ולפתע מוצא סתירה לדבריו - ימצא תירוצים דחוקים כדי להשקית את מצפוננו, ולא יחזור בו מכל דבריו. מפעל חייו של שמעון העמסוני היה למצוא דרשות לכל 'אתין' שבתורה, ולמרות זאת - כשהגיע לפסוק שלא ידע לפרש, פרש וחזר בו מכל עבודתו העצומה. זו הנהגה של ת"ח ירא שמים, בעל ענוה טהורה, שאינו רוצה לומר דבר שאינו בטוח בו במאה אחוז, ומוכן 'למחוק' את כל מפעל חייו. ר"ע התפעל כ"כ מהנהגה זו ועל כן דרש "לרבות תלמידי חכמים" - ת"ח כזה כשמעון העמסוני, שמתבטל לקב"ה ואין לו נטיות פרטיות, ודאי מצוה לירא ממנו ולכבדו. העורך]

הרמב"ם כתב שפרש שלו מותר - משמע שעורו אסור. וצריך להבין מה ההבדל בין זה לזה, הרי את שניהם לא אוכלים, משניהם ניתן לעשות שימוש (בגד, ולזבל את השדות), ושניהם מגוף השור? ומסביר שם היש"ש: "אבל כל מה דמחובר וטפל לבשרה. אפילו לא ניחא ליה. סוף סוף עלייהו חל איסורא דשור. כמו בשרה גופא. לאפוקי דבר הנפרד". אם נדייק: פרש נחשב דבר הנפרד מגוף השור א"כ הוא מותר בהנאה, לעומת זאת העור נחשב מחובר ממש במהותו לבשר השור וא"כ הוא נאסר בהנאה בדיוק כמו בשרו! אמנם לשמעון/נחמיה העמסוני זה לא כ"כ ברור ממילא, ולכן היה צריך להביא את המילים "ובעל השור נקי" כדי ללמד שעורו אסור בהנאה.

אחרי הודיע כל זאת, ניתן להבין אולי קצת יותר את המחלוקת העקרונית בין ר"ע לשמעון/נחמיה העמסוני: ר' עקיבא סובר שתלמיד חכם הוא במהותו מחובר לקב"ה (וידוע שר"ע מצד אחד התחיל ללמוד רק בגיל ארבעים, ומצד שני נכנס לפרד"ס, וכן בסופו של דבר מסר את נפשו על קידוש ה'), והוא ה'דיא אריכתא' שלו כאן בעולם הזה (ואין כאן המקום להאריך את החשיבות לא רק לדעת חומר תורני, אלא שיהיה במעשיו ובמחשבתו ובמידותיו ניכר שהוא תלמיד חכם), ולכן מספיקה המילה 'את' כדי לרבות אותו למורא - כי כביכול אתה לא מרבה שום דבר על הקב"ה. לעומתו, שמעון/נחמיה העמסוני בוודאי ובוודאי מודה שתלמיד חכם מחובר לקב"ה, אך בסופו של דבר הוא שונה ממנו, ולכן מהמילה 'את' לא ניתן לרבות דבר, שהרי לא יכול להיות דבר ששווה לקב"ה. על כן הוא פרש מכל הדרשות שלו. ברור שכאשר הוא למד את

יסודי התורה בן-ציון סופר

אודך ביושר לבב בלמדי משפטי צדקך: נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך: צדיק אתה ה' וישר משפטיך:

צדקתך צדק לעולם ותורתך אמת: ראש דברך אמת ולעולם כל משפט צדקך: תען לשוני אמרתך כי כל מצוותיך צדק!¹

כתב מהרש"ל בספרו ים של שלמה, בהקדמה למסכת חולין:

ונחזור לראשונות, לתלמוד אשר אנו עוסקין בו, ומימינו אנו שותים, לולי חכמי הצרפתים בעלי התוספות שעשאהו ככדור אחד, ועליהן נאמר דברי חכמים כדרבנות², והפכוהו וגלגלוהו ממקום למקום... ונמצא מיושר התלמוד ומקושר...

על משקל דבריו, ניתן לומר על רבותינו האחרונים ראשי הישיבות, ובראשם הגר"ח מבריסק ותלמידיו, שעשו את התורה שבעל פה כולה ככדור. הם ביארו לנו כל דין שבתורה מה גדרו וכל מצוה מה עניינה, ועל פי זה תירצו סתירות למכביר בדברי הש"ס, הרמב"ם ושאר הראשונים. שיטת לימודם, כידוע, מבוססת על הגדרות וחילוקים. ר' חיים איננו עוסק בשאלות של "מדוע" אלא בשאלות של "מה". לא מעסיק אותו מה ההגיון העומד מאחורי דיני התורה ומשפטיה, אלא מהן הגדרותיה³.

אמנם, בבואנו ללמוד את תורת ה' ולהעמיק בה, עלינו לברר מהי הדרך הנכונה בה עלינו ללכת. האם אכן עלינו לעסוק רק בהגדרת דיני התורה ובחילוקים שבין דין לדין, או שמוטל עלינו להבין גם את ההגיון העומד מאחוריהם.

לפי מיעוט הבנת, רבותינו הראשונים (וכן האחרונים עד דורו של הגר"ח וסיעתו), לא הלכו בדרך הנ"ל, אלא עסקו בשאלת הבנת דיני התורה והגיונם יותר מאשר בהגדרות שרירותיות חסרות-הבנה. הם הבינו שהתורה איננה אוסף הגדרות בלתי מוסברות, שכך קבע הקב"ה וכך יהיה, אלא מערכת חוקים הגיונית. ונפרש במקצת את יסוד הענין.

¹ תהלים קיט: ז, קו, קלו, קמב, קס, קעב.

² כוונתו לדרשת חז"ל במדרש רבה עה"פ הנ"ל בקהלת "כדרבנות" - "ככדור של בנות" (לפ"ז בדורנו היה מתאים יותר לומר "כדרבנים"...).

³ יוצא מן הכלל הוא הגר"ש שקופ, שעוסק גם בהסברת הדברים בשכל, ויותר ממנו החזו"א, שדבריו תמיד מושתתים על ההגיון והסבא. הרחיב בכל זה הרב שג"ר בספרו 'בתורתו יגה'. [וע"ע ב'אישים ושיטות' לגרש"י זיין זצ"ל. העורך].

מפסי צדק

אמרו חז"ל⁴ "דרך ארץ קדמה לתורה". יסוד מוסד למדנו מכאן, שדיני התורה ומשפטיה מבוססים בראש ובראשונה על יסוד המוסר האנושי הטבעי, שהוא הוא ההגיון והשכל הבריאי⁵. כשמחפשת הגמ' מקור לדין "המוציא מחברו עליו הראיה" (ב"ק מו ע"ב) או לדין "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" (כתובות כב ע"א) ומביאה מקור לכך, שואלת היא מיד "למה לי קרא? סברא הוא!". כלומר: דבר שהוא סברא פשוטה בשכל האנושי, אין שום סיבה שנחשוב אחרת אלא אם כן התורה כותבת כך בפירוש, כיון שחוקי התורה לא באו לסתור את השכל האנושי⁶, אלא להוסיף קומה נוספת על גביו, של מוסר א-להי, ושל מערכת מצוות ומשפטים המתקנת לא רק את החברה והאדם הגשמי אלא גם את אלו הרוחניים⁷.

מהדברים הללו עולה, שהדרך הנכונה להבין את חוקי התורה היא לשקלם בפלס השכל ולצרפם בכור ההגיון, וממילא להבין מה בדיוק גדרו של כל דין או מצוה. בדרך זו פעמים רבות לא יהיו לנו שני צדדים להבין את הנושא הנידון, אלא צד אחד, שהוא הפשוט והמסתבר, ותו

⁴ ע"פ תנא דבי אליהו רבא, פרשה א.

⁵ אמנם כתב הראי"ה זצ"ל ש"המוסר של חול איננו עמוק ואינו נכנס בפנימיות הנשמה" ו"לא יש עצה אחרת כי אם המוסר האלוקי" (אורות הקודש ח"ג, ראש דבר, עמ' ב), אך מצד שני כתב הרב (שם, עמ' כז) ש"אסור ליראת שמים שתדחק את המוסר הטבעי של האדם, כי אז אינה עוד יראת שמים טהורה". ועיין עוד אורות התורה פרק יב פסקאות ב-ג. הוי אומר: המוסר הטבעי לכשעצמו איננו מספיק לקיום חברה מתוקנת כיון שלא יוכל לעמוד בפני זרועות התאוה (כלשון המלבי"ם בפירושו 'העמק דבר', בראשית כ, יא), ולכן צריך את המוסר האלוקי, אך מאידך המוסר האלוקי מבוסס על המוסר הטבעי כקומה נוספת על הקומה הבסיסית, והוא איננו עומד בפני עצמו. "הא בלא הא לא סגי". התורה לא באה להחליף את רגש היושר והמוסר הטבעיים וללכת נגד טבע האדם ומצפוננו, אלא להוסיף נדבך נוסף לכל אלו, ולכן שומה עלינו להבין את חוקי התורה בראש ובראשונה בשכל האנושי וע"פ המוסר האנושי.

רעיון דומה לביסוס משפטי התורה על המוסר האנושי, כתב הגר"ש שקופ בספרו שערי ישר (שער ה פ"א ועוד) והשתמש במושג "תורת המשפטים" לאותו הענין, ואכמ"ל.

⁶ וכמו שאמר החבר בספר הכוזרי (מאמר א אות פט): "חלילה לאל מן השקר ומה שהשכל מרחיק אותו וישימהו שקר". ומה שכתב הרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק אודות המפרשים אגדות חז"ל כפשוטן: "כי הכת הזו מאבדים הדר התורה ומחשיכים זהרה, ועושים תורת השם בהפך המכוון בה, לפי שה' אמר על הכמת תורתו אשר ישמעון את כל החוקים האלה וכו', והכת הזו דורשין מפשטי דברי חכמים דברים אשר אם ישמעום העמים יאמרו רק עם סכל ונבל הגוי הקטן הזה".

⁷ מהפן זה, של היסוד האלוקי בדיני התורה, נובעים הן מצוות ואיסורים חדשים (למשל איסור ריבית), הן פרטי דינים חדשים בעניינים שייסודם הוא המוסר האנושי (למשל האיסור לגנוב ע"מ למיקט), והן משמעות נוספת לדינים שייסודם מוסרי (למשל שאיסור לרצוח לא רק מצד פגיעה בזולת אלא גם משום פגיעה בצלם אלוקים, ומהו נובעים גם דינים, למשל איסור המתת חסד).

לא. בדרכם של ראשי הישיבות, לעומת זאת, נמצא הרבה פעמים חקירה בין שני צדדים להבנת דין או מצוה כלשהם, שאחד מהם הוא ההבנה הפשוטה והשני מחודש לחלוטין. כאמור, הראשונים ככל הנראה לא הלכו בדרך זו אלא היה פשוט להם כמו הצד הפשוט, ולכן לא טרחו לפרש זאת, שהרי אם היו סוברים כצד המחודש ודאי שהיה להם לומר זאת.

יתירה מכך, אם הצד המחודש הוא הנכון, התורה היתה צריכה לפרש זאת, ולא לסתום דבריה ולתת לנו לטעות ולהבין כצד הפשוט. אמנם, אם נושא החקירה הוא חידוש מיוחד שחידשה תורה, יש מקום לומר שגדר החידוש גם הוא מחודש⁸, אך אם מדובר בדין רגיל ככל דיני התורה, מדוע להניח שהתורה התכוונה לומר כאן גדר מחודש? ואם אכן התכוונה התורה לגדר המחודש – מדוע לא אמרה זאת?

להלן כמה דוגמאות קצרות של חקירות⁹, ובצידן פתרון הפשוט:

איסור גזל – האם האיסור הוא לחסר מחברו או שיהיה אצלו חפץ של חברו; (מהיכא תיתי לומר כצד השני?).

⁸ למשל, בהלכה למשה מסיני של "גוד אסיק מחיצתא", חקר האבני נור (או"ח סי' רסד אות ד) אם פירושו שהמחיצות כאילו מתארכות עד למעלה, או שהן כאילו זוות ונחשב שנמצאות למעלה. כאן יש מקום לשני הצדדים, כי "גוד אסיק" הוא חידוש, לכן יתכן שהחידוש הוא כך ויתכן שהוא כך (אף שלפי אחד הצדדים החידוש גדול יותר).

דוגמא נוספת: במצוות שופר ברה"ח נחלקו הראשונים אם המצוה לשמוע או לתקוע. כאן אפשר להבין כך או כך, שכן שאין זו מצוה שהיינו אומרים מעצמנו מסברא, אלא חידוש של התורה, אי אפשר לדעת אל נכון מה רצתה התורה לחדש (אמנם יש מקום להשערות לפי טעמה של המצוה, וכאן נכנסת השאלה אם דרשין טעמא דקרא, אך דין שכולו מסברא, ודאי שהסברא היא המגדירה את הדין).

⁹ החקירות לקוחות מ"לקט חקירות" שבסוף קובץ יסודות וחקירות.

כשרות עדים – האם צריך שיהיו כשרים לעדות או שאסור שיהיו פסולים; (כנ"ל. מאי שנא מכל דבר בתורה?).

חיוב שומר – האם חייב מדין מזיק על שלא שמר או כי התחייב באחריות; (למה להכניס כאן דין מזיק?).

וכל כיוצא בזה.

לפי הדברים הנ"ל יוצא לכאורה, שלימוד 'עיון' בדרך הישיבתית המקובלת איננו נכון כלל. אך יש לחלק בין לימוד בעיון ללימוד לשם פסיקת הלכה. כאשר באים לפסוק הלכה בוודאי שיש ללמוד בצורה שבה למדו כל רבותינו הראשונים, ע"פ השכל הישר ובלי הגדרות שרירותיות נטולות הבנה¹⁰. אך כאשר לומדים בעיון, לימוד שמטרתו חידוד והעמקה בלי הסקת מסקנות הלכתיות, ודאי שיש מקום להעמיק חקר בש"ס ובראשונים ע"פ שיטת הלימוד שייסד הגר"ח ושפיתחו והרחיבו תלמידי ראשי הישיבות, יחד עם השאיפה התמידית לקרב את הדברים אל השכל וליישבם על הלב.¹¹

במאמרים הבאים אי"ה נעסוק בסוגיות יסודיות בחושן משפט לאורן של שתי דרכי הלימוד הנ"ל.

¹⁰ ואכן למיעוט ידיעתי בספרי פוסקי ההלכה אין כמעט משקל לחידושי ראשי הישיבות בגדריהם וחילוקיהם. ולא לחינם הם היו ראשי ישיבות ולא פוסקי הלכה (בביתסא היה לו לגר"ח מו"צ בשם ר' שמחה זעליג).

¹¹ [לענ"ד גם בלימוד ללא הסקת מסקנות להלכה, תמנהי מה מקומן של חקירות כאלה, לכה"פ לתלמיד המתחיל. ונהירים לנו שבילי העיון האמתי על פי כתבם של רבותינו הראשונים, צא נא ראה להגר"מ מאזוו בספרו דרכי העיון ושאר ספריו שביאר והדגים עיון ישר מהו. העורך]

גזל רב קוונטי עומר זרגורף (ה')

ציבור הבני"שים והחרדים ידועים כחובבי תחבורה ציבורית (להלן: תחב"צ). די לראות בחור עם כיפה ותיק גדול בתחנת אוטובוס כדי לפתוח שיחה ב"איפה אתה לומד". או לקחת בחשבון נסיעה צפופה בגלל שילוט "קו מהדרין".

מעשה שהיה בבני"ש שיצא לפגישה בירושלים. בין דיבור לדיבור, שח לה שנפלה טעות ברב-קו שלו והוא קיבל קרדיט חינוך לעשר שנים והוא מתכוון ללכת לבטל זאת בעת השחרור. היא מצידה השיבה שגם שהיא קיבלה נסיעות חינוך עד תום השנה האזרחית למרות שהשירות לאומי שלה תם חודשיים לפני כן וגם היא ביטלה את הכרטיס בו סיום.

עלה הבחור על האוטובוס בחזרה לביתו, והנהג מ"בני-דודנו" שם לב לטעות שבכרטיס שלו. "וואלה יפה מאד זה. אל תספר לאף אחד", השיב משועשע.

הסיפור הזה העלה בי שתי שאלות:

1. מתי נחשבת טעינה לעודפת כך שיש צורך לבטל אותה.
2. האם לנהג יש סמכות להעלות נוסע כגון אילו אותו בן דוד היה מעלה את הבחור לאחר השחרור מצה"ל, בידועין כי למעשה לא הייתה מגיעה לו נסיעה חינוך.

במקרה של תחב"צ, בסוף כל יום נערכת השוואה בין הקופה לבין הרישום במכונה של הנהג ואת ההפרש הנהג צריך לשלם מכיסו (וכך נהוג גם עם קופאיות בסופרים).

לכן אין כאן גזל מהנהג (אולי גזל דעת), ומסתבר לומר שהטעם להחזיר טעינה עודפת הינו מדין השבת אבידה.

בב"מ (כא ע"ב) בדין אבידה ללא סימן: "יאוש שלא מדעת אביי אמר לא הוי יאוש ורבא אמר הוי יאוש". לפי חלק מהאחרונים, אביי ורבא בעצם נחלקו האם יאוש צריך להיות דווקא בפועל (ולכן לאביי שלא מדעת לא הווי יאוש) או שמספיק שאילו היה יודע - היה מתייאש (ולכן לרבא הווי יאוש).

בנוגע לרב-קו של הבחורה: לפי בירור מצומצם שלי, נראה כי כל בנות השירות מקבלות קרדיט חינוך עד סוף השנה האזרחית של שנת השירות, בהנחה ואין לדעת אם אותה בת שירות תעבור תפקיד למקום שיידרוש ממנה להשאר יותר זמן (הובהר לי ששנת שירות אינה 12 חודשים אלא תפקיד שמתפרס על אזור זמן של כשנה) ולכן ודאי כי חברות התחב"צ אינן מצפות להשבת אבידה שכזו. מה עוד, שחברות התחב"צ מודעות לתקלות שונות ומשונות בכרטיסי הרב-קו.

בעיה אחרת יכולה להיות לה בגלל רמב"ם בפרק י"ד מהלכות גזילה ואבידה הלכה ה': "יאוש שלא מדעת אפילו בדבר שאין בו סימן אינו יאוש, כיצד, נפל ממנו דינר ולא ידע בו שנפל אע"פ שכשידע בו שנפל יתייאש הרי זה אינו יאוש" ולכן יש מקום לומר שהיא תצטרך לגשת לבטל את הקרדיט שברשותה.

לגבי הבני"ש, נראה לומר שגם אם יש מודעות לתקלות, לא מדובר בסדר גודל שכזה. ולכן הבחור יהיה צריך לבטל את הכרטיס שלו בעת השחרור, כשאר השיעור שלו. (במקרה הזה אפילו אין לו הפסד ממון מהנסיעה לתחנת הרב קו שכן יש לו נסיעות חינוך)

לגבי סמכות הנהג, נראה שיש לדון את המקרה כשליחות יד של עובד ברכוש המעסיק. אמנם במקרה שלנו הנוסע לא מחסיר דבר מאת חברת התחב"צ (לצורך העניין השימוש בדלק זניח. מה עוד שהוא מתחלק בין חברת התחב"צ לבין משרד התחבורה. החברה מדווחת למשרד על כמות ק"מ שנסע האוטובוס ומקבלת החזרים בהתאם) אך הרמב"ן בסוגית "שליחות יד אינה צריכה חסרון" (ב"מ מא) סובר שיש שליחות יד אף כאשר לא יהיה שום חסרון עתידי בחפץ. לפי זה, נראה לומר שגם כאן אין סמכות לנהג להשתמש באוטובוס של החברה לצורך הסעת נוסע כזה.

לשם השלמת המלאכה, אין לנו להפיל את הגזל על הנהג שכן סוף סוף מי שעולה הינו הנוסע. לכן יש לראות בנוסע כשליח לדבר עבירה בשליחות יד. הטעם לאיסור יהיה כדין שומר שאומר לאחר לשלוח יד בפקדון, שנחשב פושע בשמירתו ולכן התורה חיובה אותו כשולח יד.

סתם כך, בשאר דיני ממון, היה ניתן לומר ששומר הוא כידו הארוכה של הבעלים, שנתנו בו אמון וכו', ולכן גם השליח יכול לסמוך על השומר כעל דברי הבעלים עצמם. אבל במקרה שלנו מאחר שגם לנוסע וגם לנהג ברור כי החברה לא הייתה מאשרת זאת, לא נראה שיש מקם להתיר.

עד לב השמים

ר' נתנאל גדז'

¹ "וַיְהִי בַיָּמִים הָרַבִּים הָהֵם וַיָּמָת מֶלֶךְ מִצְרַיִם וַיֵּאָנְחוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִן הָעֲבֹדָה וַיִּזְעַקוּ וַתַּעַל שְׁוַעְתָּם אֶל הָאֱלֹהִים מִן הָעֲבֹדָה" (ב, כג). אלה שנהנו כבר מ'טוב התורה' בשבתות האחרונות, וודאי כבר הבינו שיעניו החדה של רבינו האוה"ח הקדוש אינה יכולה שלא להבחין ברעיון האדיר הטמון במילים - הלכאורה מיותרות - "מן העבודה". וכך כותב רבינו בפירושו הראשון: 'פירוש, לא שצעקו לאל שיושיעם, אלא צעקו מן הצער כאדם הצועק מכאבו. ומודיע הכתוב כי אותה צעקה עלתה לפני ה', והוא אומר [ותעל] שועתם וגו' מן העבודה", פירוש, מצער העבודה, "וישמע ה' את נאקתם" פירוש הרמת קול כאבם'. מדבריו הקד' עולה חידוש מדהים - הצלת עמי" לא נבעה מכח תפילתם אלא מצד מידת הרחמים שהתעוררה כלפיהם מחמת צערם. סימוכין לכך מצינו במדרשים (ראה שמו"ר א, מא; מדרש הגדול ב, כג) והירושלמי (תענית פ"א ה"א) שהזכירו הרבה סיבות לגאולת עמי"י³, אך לא תפילה...

אבל מיד לאחר מכן מציע האוה"ח הקד' פירוש הפוך: 'עוד ירצה על דרך אומרנו (תהלים קי"ח) "מן המצר קראתי יה ענני במרחב יה", כי אחת מהתפלות המתקבלות היא תפלה שמתוך צרה... והוא אומר "ותעל שועתם וגו' מן העבודה", פירוש, לצד שהיתה מצרת העבודה, וכפי זה [כלו' לפי פירוש זה] שועה זו - היא תפלה'. ומניין לנו שצעקה זו באה מתוך כאב הצרה? גם על כך עונה רבינו - 'וצעקת כאב הצרה הנה היא רמוזה [בתחילת הפס'] באומרנו "מן העבודה ויזעקו"'. ועכשיו רבינו מיישב נפלא קושי נוסף המורגש בפס': "ובזה ידויק על נכון טעם ששינה הכתוב לשונו, שהתחיל לומר "ויזעקו ותעל שועתם וגו' ", שהיה לו לומר - ותעל זעקתם וגו', אלא נתכוון לומר שהם זעקו מהצרה וגם

¹ למען דעת - המאמר ברובו מבוסס על פירוש הישמש משה' על אוה"ח הקד'. כמו"כ המובא בסוגריים מרובעות הן הוספות שלי.

² זהו הפסוק הבא, שם כתוב "וישמע אלוקים את נאקתם".

³ בירושלמי לדוג' מובא - "מתוך חמשה דברים נגאלו ישראל ממצרים: מתוך הקץ, מתוך צרה, מתוך צווחה, מתוך זכות אבות, מתוך תשובה" וכמובן פסוקים המוכיחים כל אחד.

יש לציין שכל האמור לעיל אינו הלהכה אלא מהרהורי לבי בשילוב של בקשה לכתוב לאשכולות. תודתי נתונה לפרוייקט השו"ת, נהג אוטובוס ששינתה פעולה בתחקיר ולאחר האינטרנט הדל של משרד התחבורה שגבה ממני את רוב זמני.

טוב התורה

מפניני 'אור החיים' הקדוש

שוועו לה' כאומר "ותעל שועתם"... לפי הסבר זה רבינו בהחלט תולה את סיבת ההצלה בתפילת עמי"י ואל דאגה, גם לזה יש סימוכין מהמדרש⁴.

ועכשיו, אני חושב, הגענו לשיא: 'עוד אולי אומר "מן העבודה", ירצה [לומר] שלא הגיעה השועה לפני ה' על ידי אמצעי, אלא ביושר עלתה מן העבודה אל האלהים שלא על ידי בעלי כנפים יגיד דבר' (ע"פ קהלת י, כ). נרחיב מעט העניין ע"פ המובא בזה"ק (דברים רצד ע"א) שכאשר אדם מוציא את המילה מפיו, היא עולה למעלה ונעשית קול ואת הקול הזה לוקחים 'בעלי כנפיים'⁵ ומביאים לפני המלך ומכאן מזהיר הזה"ק בחשיבות הוצאת המילות התפילה מהפה ולא רק במחשבה.

אבל לכאורה, מה זה משנה אם הגיעה תפילת בני"י אל האלוקים שלא ע"י בעלי כנפיים? אלא העניין הוא שתפילה בדרגה כזו, היא ללא מעצורים ומכשולים ושום קטרוג לא יכול למנוע עלייתה אליו יתברך. ואין יותר נפלא מאשר דברי רבינו עצמו בהמשך הפרשה (ג, ט) המבארים זאת וז"ל - 'ואמר [הנה צעקת בני"י] באה אל"י' לצד שיש הדרגות בתפלות המוגשות לפני הנעתר, יש מהם שמביאין אותם משרתי עליון ומגישים אותם לפניו יתברך, ויש מהם שהם מעולים שיש בהם כח שאין צריכין אמצעי להגיעם לפני הבורא אלא הם מעצמם ניגשים לפניו, לזה אמר "באה אל"י פירוש בלא אמצעי'.

לאחר פרק כזה בהלכות תפילה, נראה לי שגם אם השמיים הם הגבול, כעת גם אותו נדע לעבור בעז"ה...

⁴ לא יכולתי להתאפק מלהביא את לשונו הזהב: "לפי שישראל אומרים - רבון העולם הנשיאים חוטאים ומביאים קרבן ומתכפר להם, משיח [הכהן הגדול] חוטא ומביא קרבן ומתכפר לו, אנו אין לנו קרבן, אמר להם "ואם כל עדת ישראל ישגו וגו'", אמרו לו - עניים אנו ואין לנו להביא קרבנות, א"ל דברים אני מבקש, שנאמר "קחו עמכם דברים ושובו אל ה' " ואני מוחל על כל עונותיכם, ואין דברים אלא דברי תורה [שנאמר...], אמרו לו - אין אנו יודעין, אמר להם בכח והתפללו לפני ואני מקבל, אבותיכם כשנשתעבדו במצרים לא בתפלה פדיתו אותם?! שנאמר "ויאנו בני ישראל מן העבודה ויזעקו". עכ"ל שמו"ר (פרשה לח סימן ד).

⁵ לכן גם שינה רבינו מהפס' המקורי בו כתוב - "בעל כנפיים", וכתב כשלוש הוזהר.

הכנת תה וקפה בשבת

ר' איתן גרתי

* **קפה נמס** (אבקה ומגורען), **סוכר** (לבן, חום) - עוברים תהליך בישול מלא. מעיקר הדין מותר לערות אף מכלי ראשון, וכן פסקו אול"צ (ח"ב ל, ד)¹, חזו"ע (שבת ד, עמ' שיט) ואג"מ (או"ח ד, עד). הגרשז"א (שש"כ א, מט) ומנח"י (א, נה) החמירו בדברים טחונים היטב כסוכר וקפה נמס שלא לערות עליהם מכלי ראשון (מיחם). זאת משום שכשמערים עליהם, מיד נימוחים ונעשים לח, הו"ל כדבר מבושל לח שנצטנן שיש בו בישול אחר בישול (שיח, ד). לענ"ד, כן הוא מנהג העולם, להכניס הסוכר והקפה-נמס בכלי שני (ודאי המערים מכלי ראשון יש להם על מה שיסמוכו).

* הנושא המקורי היה צריך להיות - האם מותר לשתות ממיני-בר' בשבת. מכיון שמצאתי ת"ח רבים שהתעוררו לסוגיה זו וכתבו ספרים וקונטרסים שלמים אודותה, אתעדכן ב"ה בדבריהם ולאחר מכן אציע הדברים. עמכם הסליחה.

¹ בניני לא הבנתי סברת אול"צ להתיר לערות על קפה נמס מכלי ראשון. הרי באותה הלכה כתב שעל קפה שחור אין לערות מכלי ראשון, ואחד הטעמים שכתב הוא שאין הקלייה מכשירתו לאכילה. א"כ מאי שנא קפה נמס, והרי גם שם בישולו הראשון אינו מכשירו לאכילה? אשמח לביאור דבריו.

אורח חיים

בהכוונת הרב רובינשטיין

חלב (מפוסטר) - מותר לתיתו בכלי שני (אין בישול אחר בישול בכלי שני - משנ"ב שיח, כג').

א"כ, אופן הכנת נס קפה (נהרא נהרא ופשטיה):

- חזו"ע: עירוי מהמיחם על הסוכר והקפה. לאח"מ להוסיף חלב.
- הגרשז"א: עירוי מהמיחם לכוס. לאח"מ, להניח הכל (סוכר, קפה-נמס, חלב) על המים שבכוס.

קפה נמס בטעמים (וניל, שוקו), **אבקת שוקו, סוכרזית, מטרנה** (צמחית/חלבית, חלק מהמרכיבים) - אינם מבושלים. עוברים ייבוש.

- **בני אשכנז**: יערה עליהם מכלי שני, אך אין להניחם בכלי שני. זאת ממספר סיבות: א. מחזי כמבשל (נותן מאכל שאיננו מבושל לכלי שני אסור דנראה כמבשל - משנ"ב שיח, לד). ב. חיישינן לקלי בישול (לפי המשנ"ב שיח, מב חוששים בכל דבר שאיננו מים, שמן ותבלין. אה"נ חזו"א נב, יט פליג על נקודה זו). ג. כלי שני שהיד

² על אף שהינו מפוסטר ולא מבושל לגמרי, מ"מ לענין זה הקלו (שש"כ א, הערה קנו ועוד)

נכזית בו – על אף שקי"ל דכלי שני אינו מבשל אך נקט המשנ"ב (שיח, מח) שאם אינו יכול להכניס היד לתוכו מבלי שתכווה, הרי כלי זה מבשל.

● **בני עדוה"מ:** לא החמירו חומרות אלו, ומותר ליתן בכלי שני מקורות להתייחסות לחששות הנ"ל: א. מיחזי כמבשל – יחז"ד ו, כב³. ב. חשש לקלי בישול – אול"צ שם, ה. ג. יד נכזית בו – הליכו"ע ד, עמ' מט.

קפה שחור – עובר קלייה.

● **בני אשכנז:** יש לערות עליו מכלי שני (שיח, ה בהג"ה)⁴.

● **בני עדוה"מ:** עדיף לערות עליו מכלי שני⁵ (חזו"ע שבת ד, עמ' שיג).

● **בדיעבד** אף בכלי ראשון אין לאסור (משנ"ב שיח, מו).

תה (חברת ויסוצקי) – העלים שבכל הטעמים אינם עוברים קלייה, חוץ מהתה הירוק (לכל סוגיו). גם את הסוג הקלוי אין להתיר מדין בישול אחר אפיה (למתירין לעיל בקפה שחור) – כל הסברה שאין בישול אחר אפיה היא משום שלאחר האפיה/קלייה המאכל מתוקן לאכילה. לעומת זאת, עלי התה, גם הקלויים, אינם ראויים לאכילה בפני עצמם, א"כ הקלייה הרי לא הכשירתם לאכילה כלל, ולכן יש לנהוג בהם כדבר שאינו קלוי כלל⁶. **לפיכך, אין נפק"מ בין החברות המייצרות שקיות תה.**

כמו כן, עלי תה נשתנו משאר המאכלים, כיון שענינו רואות שקלים הם להתבשל (משנ"ב שיח, לט). א"כ אין לתתם בכלי שני כיון שחיישינן בהם לקלי הבישול. נחלקו האם חיישינן בהם לקלי-קלי הבישול, היינו, שלא רק שאסור לתתם בכלי שני אלא אף להחמיר שלא לערות עליהם מכלי שני וכדו'.

³ אמנם בכה"ח ס"ק ע"ק נקט להחמיר, וכ"מ מאול"צ שם, ה, מ"מ נראה שנהגו הספרדים להקל. המכיר נוהג אחר, אשמח לשמוע.

⁴ אמנם ארחות שבת ח"א, עמ' מח החמיר שלא לעשות כלל קפה שחור בשבת כעלי תה, ע"ש.

⁵ שו"ע שיח, ה דן בסוגיית בישול אחר אפיה, ז"ל בקצה **יש מי שאומר** דדבר שנאפה אם בשול אחר"כ במשקה יש בו משום בישול, **ויש מתיירין**, זהו אחד הענינים המורכבים בכללי פסיקת שו"ע (סתם ויש הלכה כסתם. י"א ו"א הלכה כ"א בתרא) – האם יש לחשוש לדעה השניה? כה"ח או"ח (ז, ו) אול"צ (ח"ב בהקדמה, א, יג, יט) נוקטים שחושש לסברה שניה לכתחילה, א"כ גם הכא חושש לסברה הראשונה ויש להחמיר שלא ליתן על קפה שחור אף בכלי שני אלא רק לערות עליו מכלי שני. עוד הוסיף אול"צ (ח"ב ל, ד) שגם א"ת כדעה השניה לגמרי שאין בישול אחר אפיה, מ"מ הקפה השחור אינו ראוי לאכילה אחר קלייתו, ומדי לעלי תה דלעיל. מאידך הגר"ע יוסף נוקט במקומות רבים כפירושו ברמ"ע מפאנו ס' צו שאין לחוש לסברה השניה כלל והביאה השו"ע ע"מ לחלוק לה כבוד. לשיטתו מותר לערות אף מכלי ראשון על קפה שחור. על הטענה שהקפה השחור אינו ראוי לאכילה, כתב שראוי גם ראוי **המענין**, שכאן כתב הגרע"י (שם, עמ' שיט) שאם אפשר עדיף לערות מכלי שני (ושמא כאן החמיר משום שכיום אין רגילות לאכול הקפה השחור כלל, א"כ מה חשיבות קלייתו. א"נ דבדאו' החמיר לסוברים דיש בישול אחר אפיה).

● **בני אשכנז:** נראה ממשנ"ב (שיח, לט) שאין להכין בשבת תה משקיות תה כלל, אף בכלי רביעי וחמישי (מכך שלא הציע אפשרות פשוטה זאת). א"כ, דמו לקוליים האספנין דקל מאוד להתבשל⁷.

● **בני עדוה"מ:** מותר לערות מכלי שני (אול"צ שם, ג. חזו"ע שם, עמ' שעח – לא דמי לקוליים, כיון שאין אנו חוששים מדעתנו).

העצה: להכין תמצית מלפני השבת, ואותה יהא מותר למוזג לכלי שני (משנ"ב שיח, כג). **העצה המובחרת:** להכין תמצית מלפני השבת, ולערות עליה מכלי שני⁸. כך מרוויחים שני ענינים:

א. צביעה במשקין – אמנם קי"ל לדינא שאין בעיה בצביעת משקה, כ"ש אם אינו מתכוון לצבע (משנ"ב שכ, נו. שעה"צ שיח, סד. יחז"ד ו, כג), אך מהיות טוב אל תקרי רע, וכדאי לתת קודם את הצבע (התמצית) ולאח"מ את המים, כך איננו עובר על צביעה במשקין (שעה"צ שיח, סה), כ"ש שבא"ח (שנה ב' פקודי ג-ד. רב פעלים ג, יא) מחמיר בצביעת מים.

ב. חזו"א (הובא בספר טעמא דקרא) ופמ"ג (א"א שיח, לג) סוברים שאם עירו מכלי שעומד ע"ג האש לתוך כלי אחר באופן שלא נפסק הקילוח, הרי השני נחשב לכלי ראשון. לשיטתם, אדם שמערה ממיחם לכוס, חשיבא הכוס כלי ראשון, ואסור ליתן בה לח שנצטנן. אמנם מסתימת כל הפוסקים משמע דלא כוותייהו, אך בקל הרווחנו גם את שיטתם (ולומר שלשיטתם עירוי מכלי זה חשיב כעירוי מכלי ראשון המבשל כדי קליפה קצת קשה – ראשית הבו דלא לוסף על חידושם ועוד דיש עוד סברות לצרף בכה"ג כתתאה גבר).

מילואים: במאמר הקודם נכתב על הרוצה לשתות כמה כוסות מים תוך הסדר (כל פעם שותה רביעית). נאמר שם, שאדם החושש שיעבור זמן עיכול מהשתיה הראשונה, יברך ברכה אחרונה על הרביעית ששתה, אך נכנס לספק האם לברך ברכה ראשונה על הכוס הבאה שרוצה לשתות. לכן, הובאו שתי עצות ע"מ לצאת מהספק, עצה פשוטה יותר העלה הרב בארי שליט"א – לכוון ב'שהכל' הראשון לפטור רק את הכוס הראשונה, לברך ברכה אחרונה. לאח"מ, כשירצה לשתות עוד כוס, יצטרך שוב לברך ברכה ראשונה. וחוזר חלילה. (הביאור – ניתן לגרום לברכה שאינה צריכה במקום ספק כדא' בשו"ע קעד, ד, ודפח"ח.

⁶ בעניי לא הבנתי סברה זו (המשווה את הקלויים לשאינם קלויים). הרי כל שימוש אינו באכילתם, אלא בצבע והטעם היוצא מהם, ולזה ודאי הקליה הראשונה הועילה. וכנראה צ"ל שכיון שכל שימוש העלים הוא ע"י בישולם (בכוס התה לשתיה). אין אני מחשיב את קלייתם כלל.

⁷ אמנם אג"מ (או"ח ד, עד) נקט להתיר בכלי שלישי, וכ"כ גם בפנה"ל (שבת א, עמ' 186) ע"פ משנ"ב שיח, מז, אך רוב פוסקי האשכנזים החמירו (ערוה"ש שיח, כה. שש"כ א, נו. כ"כ מפורש ביראים, מקור חומרא דקלי בישול, שאין חילוק בין כלי שני לשלישי. עוד, יש לדחות הראיה ממשנ"ב שיח, מז, דאינו מתיר קלי הבישול בכלי שלישי, אלא רק בצירוף הסוברים שאין בישול אחר אפיה).

⁸ ע"ע בעצה המובחרת של המשנ"ב שיח, לט בסופו, בכה"ג ששומר את התמצית חמה.

הסירה הצאת

אולם חז"ל דרשו הפרשה, וקשרו את סופה בראשה.

וכך אמרה הגמרא, שהטובה מאשר ברא

שנתן להם בתי מנהיגות, אשר מהם תצא מלכות והגות⁴.

ועולה יפה הפשט והדרש, כאשר כתוב ממש מפורש;

מחילוק הפסוקים נראה, שהרביה היא עבור היראה,

אך ממשמעות הכתוב נשמע בבירור, שהבתים אינם מאת הארור⁵.

להיות שהעם כ"כ מהר גודל רק ע"י שתי מיילדות לכן בהכרח שכדבריהם כן הוא, והעבריות יולדות לבד וכך ניצלו מפריעה, וזו הטובה.

⁴ בתי כהונה ולויה אשר מהם תצא תורה ובתי מלכות.

⁵ אפרש שיחתי: הכתוב מחלק בין שני הפסוקים – האחד מדבר על הטובה שה' נתן למילדות, ולאחר מכן כתוב שכיון שהמילדות יראו הוא עשה להם בתים. מחילוק הכתובים נראה באמת שהטובה היא הרבייה ואילו הבתים הם ענין אחר, ובאמת מסתבר לומר שפרעה עשאם. אמנם אם ננסה לבאר את הפסוק השני לכאורה לא שייך ענין היראה בבתי שבהם להם פרעה, והיה צ"ל "ויהי כי החיו המילדות את הילדים ויעש להם בתים" ומה ענין היראה לבתים? נלע"ד שמכאן ראו חז"ל לדרוש שהבתים ה' עשה להם כשכר על היראה שלהם, ועולה יפה.

ויעש להם בתים

יעב"ץ

ותיראן המיילדות, וירבו הוולדות,

וייטב הא-ל להם, והגביר חסדו עליהם.

פרשה זו יפה נדרשת, אך גם בפשטה היטב מפורשת¹:

כבר ביארו הראשונים², אשר להם אנו כפופים כאגמונים,

שפרעה עשה הבתים, שע"י כן העוברים יהיו מתים,

וטובת הבורא לאמהות, שרבו העם לעשרות ומאות³.

¹ מטרתו בפעם הזאת להראות כיצד לעיתים אנו יכולים לנסות להיכנס לפשט הכתובים ולעומק המדרש ולדלות פנינים ע"י ההתבוננות וההבנה שחז"ל שכל התורה פרושה לפנינו כמפה ראו צורך לדרוש כדרשתם ולא לפרש ע"פ הפשט. גם בענייננו לא בכדי פירש רש"י ע"פ הדרש (אשר מקורו טהור בגמרא סוטה יא ע"ב) וכדלהלן.

² עיין בפירוש הרשב"ם ודעת זקנים ועוד, שלשיטתם פירוש הפסוק 'ויעש להם בתים' היינו שפרעה עשה בתים למילדות כדי שלא ילכו ליילד את העבריות וכך לא ירב העם.

³ לפירושם מה שכתוב 'וייטב א-להים למילדות וירב העם וגו' מתפרש כפשטו – שהעם פרה ורבה בזכות המיילדות וזו הטובה להם. ועיין בחזקוני שפירש יפה שע"י שהעם רבה הבין פרעה שלא יכול