

## נתנאל בוקס ואיל ליפשיץ

### על שהייה, הטמנה והתענגות על ה'

#### מבוא

בפרק הראשון של מסכת שבת מובאות מחלוקות בין בית שמאי לבית הלל, בנוגע לשביתת כלים:

בית שמאי אומרים אין שורין דיו וסממנים וכרשינים אלא כדי שישורו מבעוד יום ובית הלל מתירין.

בית שמאי אומרים אין נותנין אונין של פשתן לתוך התנור אלא כדי שיהבילו מבעוד יום ולא את הצמר ליורה אלא כדי שיקלוט העין ובית הלל מתירין. בית שמאי אומרים אין פורשין מצודות חיה ועופות ודגים אלא כדי שיצודו מבעוד יום ובית הלל מתירין (שבת יז:).<sup>1</sup> הגמרא מסבירה שנחלקו בשאלה האם "שביתת כלים דאורייתא", המקור אותו מציעה הגמרא הוא דרשה:

דתניא: "ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו" – לרבות שביתת כלים (יח.). רב אסי מסכם כי בית שמאי שנו דרשה זו, ובית הלל חלקו עליהם. על פי הבנה זו הביאה הגמרא ברייתא, שממבט ראשון דומה שמשתייכת לדרכם של בית שמאי: תנו רבנן: לא תמלא אשה קדרה עססיות ותורמסין ותניח לתוך התנור ערב שבת עם חשכה. ואם נתנן – למוצאי שבת אסורין בכדי שיעשו (שם). כאמור, על פי העיקרון אותו קבעה הגמרא, מתבקש היה להסביר ברייתא זו על פי שיטת בית שמאי, אלא שהגמרא אומרת שגם בית הלל מודים לדין זה: אפילו תימא בית הלל, גזירה שמא יחתה בגחלים (שם). גם בית הלל מודים שמקרה זה אסור, גזירה "שמא יחתה בגחלים". בירושלמי אנו מוצאים דיון מקביל:

אמרו בית שמאי לבית הלל אין אתם מודין לנו שאין צולין בשר בצל וביצה אלא כדי שיצולו כל צורכן מבעוד יום ולא יכלו להשיבן אמר רבי זעירא אילולי דלא מעלה רישי בני אריותא הוינא אמר טעמא תמן בצל בשר וביצה דרכן להתהפך (פ"א, ה"ה).

<sup>1</sup> הפניה סתמית במאמר מכוונת למסכת שבת.

לא נאמר כאן "שמא יחתה" (וגם לא בשום מקום אחר בירושלמי),<sup>2</sup> אלא ש"דרכן להתהפך". בכל אופן, נראה שבגלל פרט כזה או אחר, גם בית הלל אוסרים השהיית מאכלים המתבשלים מערב שבת לתוך השבת.

ייתכן, שניתן לדייק בביאור שיטת בית הלל בירושלמי בצורה אחרת. כאמור, בבבלי נראה שמדובר בגזירה משום מבעיר: אנו מעוניינים שהאדם לא יחתה בטעות בגחלים כדי לזרז את הבישול. בירושלמי לא נאמר כך, ומשמע שמסקנת הירושלמי היא שבית הלל מודים לבית שמאי בבישול, משום ש"דרכן להתהפך". ניתן להבין זאת בשני אופנים:

1. הראשון – בית הלל מודים לבית שמאי בדין, אך מהות הדין ואופיו שונים בתכלית.

2. השני – בית הלל מודים לבית שמאי גם במהות הדין.

נבאר את דברינו: בירושלמי מוזכר טעם שונה מהמוזכר בבבלי לשיטת בית שמאי:

ומה טעמהו דבית שמאי? "ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך" – כל מלאכתך גומרה מבעוד יום (שם)

בניגוד להבנה הרגילה על פי הניסוח המוזכר בבבלי שמדובר "בשביתת כלים", קרי – חובת חפצא, מהירושלמי משמע שמדובר בחובת גברא. מלאכה שלא סוימה עד כניסת שבת, ממשיכה להיקרא על שמו של הפועל אותה, והוא כביכול ממשיך בעשיית המלאכה. הגר"ד סולובייצ'ק<sup>3</sup> מביא סברא לדין זה:

דאין האיסור בפעולת הגברא, שהרי מע"ש ערך הכל... וע"כ הוכרח לפרש דהאיסור לבית שמאי הוי זה שנהנה בשבת במחשבתו ובידיעתו שזאת המלאכה נגמרת בעדו ביום השבת. וס"ל לב"ש שזה אסרה תורה באיסור עשה ד"ועשית כל מלאכתך" (עמ' ר).

על פי הסבר הגר"ד בדעת בית שמאי, ההנאה מהמלאכה במחשבתו היא בעייתית ולכן נאסרה. ניתן להסביר לפי עיקרון זה גם את שיטת בית הלל, וכך ממשיך הגר"ד:

וטעמייהו דב"ה, דמכל המלאכות אדם מסיח דעתו, חוץ מבישול (שם).

כלומר, לא חשש מבעיר יש כאן מצד "שמא יחתה", אלא "בישול פאסיבי". דעתו של האדם נתונה לתבשילו ולא לשבת, ומשום כך אסרו חכמים את השהייה.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> לפי ידיעתנו.

<sup>3</sup> שיעורי הרה"ג יוסף דב הלוי סולובייצ'ק זצ"ל על מסכת שבת, נרשמו על ידי הרב צבי שכתר.

<sup>4</sup> על פי דברינו ניתן היה לומר שמדובר באיסור דאורייתא לפי בית הלל, אך גם לפי דברי הגר"ד, וגם על פי הסוגיות נראה שהסבר זה אינו אפשרי. נראה שעלינו לומר כי בית הלל אימצו את העיקרון של בית שמאי ועיגנו אותו באיסור בישול מדרבנן.

### מחלוקת חנניה וחכמים

הגמרא (לו:): מציגה בפנינו את מחלוקת חנניה וחכמים ביחס להשהיה:

1. לדעת חנניה – מותר להשהות מאכל שהתבשל כשיעור בן דרוסאי (חצי או שלישי בישול) גם על גבי כירה שאינה גרופה וקטומה.

2. לדעת חכמים – רק מאכל שהתבשל כל צרכו ניתן להשהות על גבי כירה שאינה גרופה וקטומה.<sup>5</sup>

לכאורה, הדרך הפשוטה ביותר לבאר את מחלוקתם היא לומר שנחלקו בהגדרת "בישול". לפי חנניה, כבר לאחר בישול בשיעור ב"ד המאכל נחשב מבושל, ואילו חכמים סבורים שהגדרת מבושל היא רק משיעור "כל צרכו".

לעיל הסברנו כי האיסור לפי בית הלל נובע מחשש שמא יחתה בגחלים, ואם כך, קשה להסביר שמח' חנניה וחכמים קשורה להגדרות בישול. אלא, שכעת, לאחר לימוד הירושלמי, ניתן להציע אפשרות להבין גם את הבבלי בצורה אחרת. עד כה הבנו כי החשש "שמא יחתה" הוא סיבת האיסור, אך יכולה להיות הבנה לפיה העובדה שקיים חשש כלשהו שהאדם יחתה בגחלים רק מצביעה על כך שעדיין לא הסיח דעתו מהתבשיל. כלומר, שאלת "שמא יחתה" היא סימן ולא סיבה. באופן דומה, ניתן להבין את ההלכה המובאת במשנה (כ.), לפיה המבעיר מדורה ביום שישי לצורך השבת, צריך לדאוג לכך שהאש תאחז ברוב העצים מבעוד יום. לצרכי הנמקת הדין, הגמרא נעזרת בפסוקים המגדירים מהי אחיזת אש. דבר זה מטה את הדעת להבין, כי גם ביחס להבערה בעינן שישתלק מהמלאכה במחשבתו ואין כאן רק חשש מציאותי של חיתוי.

אם נסביר על פי האפשרות שהצענו כעת, הסבר הבבלי יהיה דומה מאד לירושלמי. כלומר, איסור שהייה הוא איסור בישול, על אף שאין בו מעשה אקטיבי. איסור זה נובע מכך שהאדם לא מסיח דעתו מן התבשיל, והחשש שיחתה מהווה רק סימן לכך שדעתו על התבשיל.

### המקרים בהם מותר להשהות

בגמרא מובאים מספר מקרים בהם איסור שהייה לא חל. נראה, כי ניתן לבארם על פי שתי הגישות שהצגנו.

המשנה בתחילת פרק שלישי אומרת:

<sup>5</sup> ונחלקו האמוראים אם דווקא במצטמק ורע לו או גם במצטמק ויפה לו.

כירה שהסיקוה בקש ובגבבא – נותנים עליה תבשיל. בגפת ובעצים – לא יתן עד שיגרוף, או עד שיתן את האפר

(לו:).

כלומר, על גבי כירה גרופה וקטומה מותר להשהות דברים שבעיקרון אסורים בשהייה. יש לשאול מהו יסוד דין זה. ניתן להסביר, כי לאחר שהכירה גרופה וקטומה כבר אין חשש בפועל שהאדם יחתה. הגר"ד מעלה הסבר אחר לדין זה:

ובגרוף וקטום הפך הבישול להיות גם כן אין דעתו עליו

(שם, עמ' קט).

ובהמשך:

דמכל המלאכות האדם מסיח דעתו, חוץ מבישול, אא"כ גרף וקיטם, דאז מסיח דעתו מאלו

(שם, עמ' ר).

המאכלות

על פי הסבר זה, הגריפה והקטימה מהוות מעשה המסלק את דעת האדם מהתבשיל. בהגדרת פעולת הגריפה והקטימה מצאנו מספר דיונים, וייתכן שדיונים אלו סובבים סביב שתי ההבנות שהעלינו לעיל. הדיון הראשון עולה בירושלמי, שם מתלבטים מהי הגדרת "קטימה":

והקוטם עד שיקטום כל צורכו. מן מה דתני מלבה עליה נעורת של פשתן הדא אמרה אפילו לא

(פ"ג, ה"א).

קטם כל צורכו

הירושלמי מעלה שתי אפשרויות בהגדרת פעולת הקטימה: "כל צרכו", קרי, כיבוי האש ו"מלבה עליה נעורת של פשתן". הר"ן (טו: בדפי הרי"ף) מסביר שהסיבה שאין צורך בקטימה שמכבה את האש לגמרי, נובעת מכך שבנתינת שכבה דקה של פשתן, האדם עושה פעולה של היכר.

כמובן, שלפי הדעה שצריך לקטום את האש "כל צרכו", מטרת הקטימה היא שלא תהיה אפשרות לחתות בגחלים. על פי הבנת הר"ן, לפיה די בהיכר, ניתן לומר שצריך לעשות פעולה של סילוק הדעת מתהליך הבישול ודי במשהו סמלי.

גם בנוגע לגריפה מצאנו מחלוקת דומה. הרשב"א מצריך גריפה ברמה גבוהה:

(שבת לו: ד"ה ומכל מקום).

לגרוף לגמרי עד שלא יישאר בו אש כלל

לעומתו, דעת הר"ה היא שצריך לגרוף את הגחלים רק לצד אחד:

(טז. בדפי הרי"ף).

דהא גלי אדעתיה שלא קבעי להו

כלומר, הגריפה נועדה להיות מעשה סמלי של סילוק מהתבשיל כך שלא תהיה דעתו על המלאכה. הבנה זו יכולה להיות מוסברת אף היא על פי דברי הגר"ד.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> מן הראוי לציין שגם אם מבינים שהגזירה "שמא יחתה" היא חשש מבעיר, עדיין ניתן להבין שפעולות הגריפה והקטימה נועדו לגרום לו להיכרא כדי שלא יחזור ויחתה.

מקרה נוסף בו מותר להשהות הוא "קדירא חייתא", קדירה לא מבושלת. הגמרא שואלת לטעם היתר מפתיע זה, ועונה:

האי קדרה חייתא – שרי לאנוחה ערב שבת עם חשיכה בתנורא מאי טעמא – כיון דלא חזי לאורתא אסוחי מסח דעתיה מיניה, ולא אתי לחתויי גחלים (יח:).

הצורה הפשוטה להבין היתר זה היא שהאדם מסיח דעתו מן הקדירה ולא יבוא לחתות בגחלים. דומה, כי גם כאן ניתן להבין שההיתר נובע מכך שהיסח הדעת הוא ניתוק של האדם מתהליך הבישול ולכן השהייה מותרת.

באותו מקום הגמרא מסכמת ואומרת שדבר שהתבשל מותר בהשהייה (כאמור לעיל) ודבר ש"בשיל ולא בשיל" אסור. לכאורה נראה שבמקרה זה מותר להשהות על גבי "גרוף וקטום", אלא שמדברי רבנו יונה (הובא ברא"ש פ"ג, סי' א') משמע שלפי חכמים התירו להשהות על גבי גרוף וקטום רק ממבושל כשיעור ב"ד ואילך. כלומר, דבר שהתבשל קצת ונמצא באמצע תהליך הבישול, אסור בהשהייה כלל, אפילו על גבי גרוף וקטום. דבר זה קשה, שכן לכאורה בגרוף וקטום כבר אין חשש חיתוי. נראה, כי רבנו יונה מבין שיש איסור שתבשיל יתבשל במהלך השבת כשדעת האדם עליו, גם אם אין חשש שיזרז את התהליך או שיגרום להבערה.

בקדירה חייתא, ניתן להבין שאין דעת האדם עליו; מאכל שכבר הגיע לרמת בן דרוסאי, יכול להיות שהמבשל מבין שמדאורייתא כבר הגיע לשיעור בישול (ורק מדרבנן צריך שיתבשל כל צרכו), ולכן אין דעתו עליו. לעומת זאת, באותו שיעור אמצעי (שבין קדירה חייתא למאכל ב"ד), לא תועיל גריפה וקטימה כיוון שדעתו על התבשיל המתבשל.

ביטוי נוסף לשתי ההבנות שהעלינו באיסור שהייה, ניתן למצוא בדברי (בתוך דברי הראשונים אפשר למצוא ביטויים לשתי ההבנות שהעלינו באיסור שהייה. – אפשר למחוק) בעל המאור (טז. בדפי הרי"ף) שהבין את שיטת חנניה באופן אחר. לדעתו, ההיתר להשהות מאכלים שהגיעו לשיעור בישול של "בן דרוסאי" קיים אך ורק במקרים שאחרי שמבושלים "כל צרכם" הם "מצטמקים ורע להם". הסיבה, בהבנה ראשונית, היא שעל אף שכרגע הבישול מועיל להם, לא יבואו לחתות בגחלים מחשש שבישולם יגיע מהר מדי והאוכל יצטמק ויפגע.

לעומת זאת, במאכלים שהם "מצטמקים ויפה להם", מבין בעה"מ כי ישנה מחלוקת אמוראים. אמוראי בבל נהגו שאף לאחר שנתבשל כל צרכו, יש איסור להשהות (כיוון שמצטמק ויפה לו). אמוראי ארץ ישראל התירו להשהות אחרי שהתבשל כל צרכו, למרות שכל שהייה נוספת על האש מועילה. לכאורה, צודקים הבבליים, שהרי אם כל החשש הוא שמא יבעיר, ברי שגם כאן יש חשש כזה, משום שהבערה תועיל למאכלים. לכן נראה,

שלהבנת בעה"מ, נחלקו בני בבל ובני ארץ ישראל בשאלה אותה העלינו. לפי בני בבל, יסוד איסור שהייה הוא חשש הבערה. לפי בני ארץ ישראל, מדובר בהרחבה של דין בישול, ולא שייך לאיסור שהייה לאחר שהמאכל כבר הוגדר כ"מבושל".<sup>7</sup>

## עבר ושהה

הגמרא מביאה שתי סוגיות שלכאורה דנות באותה שאלה. הסוגיה הראשונה פותחת במילים: "שכח קדירה על גבי כירה ובשלה בשבת מהו?" ובמהלך הדברים מביאה את דברי רב יהודה בר שמואל:

דאמר רב יהודה בר שמואל אמר רבי אבא אמר רב כהנא אמר רב: בתחילה היו אומרים המבשל בשבת, בשוגג – יאכל, במזיד – לא יאכל, והוא הדין לשוכח. משרבו משהין במזיד ואומרים שכחים אנו – חזרו וקנסו על השוכח (לז:--לח.)  
מכאן משמע, שתבשילו של המשהה במזיד נאסר וגזרו גם על השוכח. לאחר שסוגיה זו מסתיימת, מעלה הגמרא שאלה מפתיעה:

איבעיא להו: עבר ושהה מאי? (שם.)  
בהסבר שאלה זו נחלקו הראשונים. הר"ף והרמב"ם גרסו בגמרא שהשאלה היא שוב: "שכח ושהה מאי?". בפעם הראשונה, הדיון היה על מאכלים שלא נתבשלו כל צרכם ועל כך נאמר שנאסרו, גם אם שכחו והשהו. השאלה השנייה עוסקת במאכלים שהתבשלו כל צרכם אלא ש"מצטמקים ויפה להם".<sup>8</sup> במקרה זה, של שכחת מאכל שהתבשל כל צרכו, מתלבטת הגמרא אם המאכל שנשכח נאסר או לא. הרמב"ם מכריע בעניין זה לקולא:  
ואם שכחו, אם תבשיל שלא בשל כל צרכו הוא אסור עד מוצאי שבת, ואם תבשיל שבשל כל צרכו הוא ומצטמק ויפה לו מותר לאכלו מיד בשבת (פ"ג, ה"ט).

<sup>7</sup> אלא שאם כן, יש לשאול מדוע ב"מצטמק ורע לו" מותר להשהות אפילו משיעור בן דרוסאי, הרי סוף סוף המאכל מתבשל? ויש לבאר על פי מה שאמרנו ש"שמא יחתה" הוא סימן לעירוב האדם בתהליך הבישול. במאכלים שמצטמקים ורע להם, יכול להיות שהאדם מסיח דעתו מן התבשיל בשלב כלשהו ולא מתערב במה שקורה ויעיד על כך בפירוש דין קדירה חייתא.  
אפשרות אחרת היא שאולי דעת אמוראים אלה שבישול בשיעור בן דרוסאי הוא בישול מדאורייתא, וב"מצטמק ורע לו" הקלו חכמים להשהות מאחורי שיעור בישול דאורייתא. לעומת זאת ב"מצטמק ויפה לו" החמירו גם בשיעור בישול דרבנן.  
<sup>8</sup> הרמב"ם והר"ף פוסקים כחכמים בניגוד לחנניה, שאין להשהות לכתחילה מאכל שהתבשל כל צרכו ומצטמק ויפה לו.

החילוק בין שכחת תבשיל שהתבשל לתבשיל שלא התבשל אינו פשוט, שהרי במשהה אסרו לאכול בכל אופן וגזרו שוכח אטו מזיד! הגר"ד מסביר<sup>9</sup> כי במזיד המאכל נאסר בעקבות מעשה איסור שעשה הגברא. בשוכח, לעומת זאת, האדם לא עשה מעשה איסור ויש בכך רק שכחה של הכירה. הסברא לאסור היא משום שהתבשיל התבשל בשבת ועניין זה שייך רק עד שיעור כל צרכו.

בניגוד לגישת הרמב"ם, הראב"ד מסביר שהגמרא דנה במקרה של שגגה. האדם חשב שמוותר להשהות, ועל כך שאלו בגמרא, האם הגזירה של "שוכח אטו מזיד" תקיפה גם לגבי שוגג או לא. ברור, שלפי הראב"ד המקרה של שוגג קל יותר מהמקרה של שוכח. השוכח הוא פושע<sup>10</sup> וגזרו עליו כדי שלא ישכח בשבת הבאה, אבל על השוגג לא גזרו. הרב סולובייצ'יק מציע שלפי הרמב"ם שאינו דן בשוגג, אלא רק בשוכח, המקרה של שוגג חמור כמו מזיד. הסיבה לכך היא שבמזיד ובשוגג יש שהייה מודעת, ואילו בשוכח הוא רק מתעסק.

נראה לנו, כי ניתן להסביר גם מחלוקת זו על פי שתי ההבנות שהעלינו. אם נבין כי איסור שהייה הוא גזירה משום מבעיר ועקרונית רק המזיד שעבר ביודעין על הרחקת חז"ל נקנס, יכול להיות שיקנסו את השוכחים כדי שמזידים לא יציגו עצמם כשוכחים.<sup>11</sup> אם האיסור הוא הרחבה של דין בישול, הרי שגם השוגג עשה מעשה בישול ולכן מאכלו נאסר.<sup>12</sup> כל ההתלבטות היא לגבי השוכח, אליו לא ניתן לייחס את מעשה הבישול.

מי שהעלה כמעט בפירוש את האפשרות להבין את יסוד איסור ההנאה מהמאכל כנובע ממעשה הבישול (ולא מעבירה על גזירת חכמים שחששו לחיתוי), הוא ההגהות אשר"י. ההג"א הסתפק, האם גם לגבי איסור החזרה בשבת, שאינו שייך אלא בתבשיל מבושל כל צרכו (שאם לא כן, האיסור הוא מדאורייתא), אוסרים ליהנות מהתבשיל במקרה של עבר והחזיר. והרי דבריו:

דדילמא דווקא שכח קדירה ובשלה, שנתקן המאכל בשבת באיסור, אבל בהחזרה, כבר היה ראוי לאכילה, ואינו נהנה כ"כ (סי' ב').

<sup>9</sup> שם, עמ' רי-ריא.

<sup>10</sup> כך מסביר הר"ן (יז. בדפי הרי"ף) את שיטת הראב"ד.

<sup>11</sup> השוגגים בעצמם לא עברו על מעשה שבת; הם לא חיתו בגחלים והמעשה שהם עשו אינו "מעשה שבת" רגיל, אלא הרחקה כדי שלא יבואו לעבור על איסור. אנו מניחים בדברינו שקיים הבדל בין גזירה שנועדה להרחיק שאינה מוגדרת כמלאכה מדרבנן, לעומת גזירה שהיא הרחבה של דין תורה הנחשבת כמלאכת בישול מדרבנן.

<sup>12</sup> כשיטת רבי יהודה (כתובות לד. ועוד) שאומר שאסור ליהנות ממעשה שבת שנעשה בשוגג בשבת, אלא רק במוצאי שבת.

רוצה לומר, אם האיסור הוא קנס על כך שעבר על דברי חכמים, לכאורה אין סיבה לחלק בין החזרה לשהייה. ברם, אם האיסור נובע מהיצירה שנעשתה בתוך השבת – אין סיבה לאסור בעבר והחזיר.

## הטמנה

לגבי גזירת הטמנה, הגמרא מנמקת מחשש "שמא יחתה בגחלים", וזו לשון הסוגיה: אמר רבא: מפני מה אמרו: אין טומנין בדבר שאינו מוסיף הבל משחשכה – גזרה שמא ירתיה. אמר ליה אביי: אי הכי, בין השמשות נמי ניגזר! – אמר ליה: סתם קדירות רותחות הן. ואמר רבא: מפני מה אמרו אין טומנין בדבר המוסיף הבל ואפילו מבעוד יום – גזירה שמא יטמין ברמץ שיש בה גחלת. אמר ליה אביי: ויטמין! – גזירה שמא יחתה בגחלים (לד.). כאן אנו מוצאים שתי גזירות:

1. הראשונה – אין להטמין בדבר שאינו מוסיף הבל משחשיכה.

2. השנייה – אין להטמין בדבר המוסיף הבל, ואפילו מבעוד יום.

לכל גזירה הגמרא נותנת נימוק אחר, וישנם גרסאות שונות לגבי התאמת הנימוקים לגזירות. בגרסה שלפנינו נאמר שבהטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל, החשש הוא שמא ירתיה (רש"י מסביר שהחשש הוא שימצא שקדירתו הצטננה כשירצה להטמינה וירתיה אותה מחדש ונמצא מבשל). הטמנה בדבר המוסיף הבל אסורה משום חשש הטמנה ברמץ, האסורה מצד חשש חיתוי בגחלים.

נראה, שגם כאן ניתן לדבר על גזירה מהותית, הרואה את ההטמנה כהרחבת דין בישול ולא רק על "חשש שמא". יש לציין, כי עדיין יש מקום לחלק בין שתי הגזירות. יכול להיות שהטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל היא "גזירה שמא..." (ירתיה/יחתה), בעוד שהטמנה בדבר המוסיף הבל נתפסת כבישול מדרבנן, וכן להיפך.

ביטוי אחד אפשרי להבנה זו עולה מדברי ה"ר יוסף בשם הרשב"ם (מז: תוד"ה במה), האומר שכל דיני שהייה שייכים גם בהטמנה, קרי: מאכל שבושל כשיעור "בן דרוסאי" (כחנניה בשהייה) וקדירה שלא בושלה כלל ("קדירא חייתא") מותרות בהטמנה. לפי דין זה, אותם הסברים שהעלינו לגבי שהייה סביר שיהיו תקפים גם לגבי הטמנה.

רבנו תם חולק על הרשב"ם וטוען שיש הבדל בין שהייה לבין הטמנה:

ונראה לר"ת שיש לחלק בין השהאה להטמנה דודאי להשהות מותר כשהוא מאכל בן דרוסאי שאין חיתוי מעט מועיל לו שהרי מגולה הוא ושליט ביה אורא אבל הטמנה שעושיין לצורך מחר והוא מוטמן יש לחוש שמא יחתה שמעט חיתוי מועיל לו ליתפס חומו (שם).



זאת אומרת, שלפי רבנו תם איסור הטמנה שייך גם במאכל שבושל כשיעור בן דרוסאי. הבית יוסף מביא הסתפקות של רבנו ירוחם בשיטת רבנו תם:

ורבינו ירוחם בחלק ג' כתב שלא פירש ר"ת מה דינו אם נתבשל כל צרכו (סי' רנ"ז). הבית יוסף עצמו לא מסתפק בכך וברור לו שאפילו במצטמק ורע לו אסור להטמין, כי סברת רבנו תם היא שגם מעט חיתוי מועיל לשמור את החום. דברי הבית יוסף לכאורה פשוטים ביותר, ולא ברור מדוע הסתפק בכך רבנו ירוחם. לפי דברינו, שאלתו של רבנו ירוחם ברורה. אם איסור הטמנה נובע מ"גזירה שמא...", כל עוד יש חשש חיתוי ודומיו יהיה אסור להטמין. אם מדובר באיסור בישול, לאחר שהתבשל "כל צרכו" כבר לא שייך לאסור.

## עבר והטמין

פוסק השו"ע:

ואם הטמין בדבר המוסיף הבל, התבשיל אסור אפילו בדיעבד. ודוקא בצונן, שנתחמם או שנצטמק ויפה לו, אבל בעומד בחמימותו כשעה ראשונה, מותר (או"ח סי' רנ"ז, סע' א). המגן אברהם מעיר על ההיתר במקרה של "עומד בחמימותו":

וה"ה המטמין בשבת בדבר שאינו מוסיף הבל דשרי דהא אינו אלא עומד בחמימותו (שם). רעק"א מדייק בדברי המג"א שדווקא במקרה שהטמין בשבת בדבר שאינו מוסיף הבל מותר, אבל אם הטמין בדבר המוסיף הבל בשבת, אפילו אם עומד בחמימותו, אסור (השו"ע, לפי הסבר זה, עוסק רק במקרה שהטמין מבעוד יום). רעק"א תמה על כך, שהרי לכאורה אינו נהנה ממעשה שבת, שכן החפץ עדיין עומד בחמימותו ולא התחמם יותר. אם כך, לא ברור מה ההבדל בין דבר המוסיף הבל ודבר שאינו מוסיף הבל. נראה, שעל פי דברינו אתי שפיר. הטמנה בדבר המוסיף הבל נחשבת למעשה בישול מדרבנן. כשמטמינים מבעוד יום ואין תוספת בישול, אין "מעשה בישול" וגם לא תוצאה של בישול, כי לא השתנה דבר. הטמנה בשבת עצמה בדבר המוסיף הבל, נחשבת ל"מעשה בישול" מדרבנן ולמרות שהתבשיל לא התחמם יותר ולא התבשל, המבשל עבר על איסור שבת והאוכל נאסר באכילה.

## סיכום ביניים

לעיל, ראינו כי ההסבר הרגיל של איסורי שהייה והטמנה הוא הסבר של גזירה וחשש שמא האדם יבוא לחתות בגחלים. הסבר זה בעייתי מכמה בחינות: הוא הופך את המחלוקות

לדיונים בדעת האדם, והמשקל שאיסור זה מקבל מבחינת כמות הדיונים והסייגים נראה גדול מאד ביחס למעמדו ההלכתי.

ניסינו להעלות בדברים אלו הסבר אחר, הרואה באיסורים אלה הרחבה של איסור בישול, כאשר המוקד הוא בדעת האדם. חז"ל רצו שהאדם לא יהיה עסוק וטרוד במחשבתו בתבשיל המתבשל, ועל כן אסרו את השהייה ואת ההטמנה בדבר המוסיף הבל מבעוד יום. ניסינו לטעון כי הירושלמי מהווה מקור לעניין זה, ורצינו לומר כי גם לפי הבבלי ניתן לבאר איסורים אלה באופן דומה. סמך לכך מצינו בדברי הגר"ד סולובייצ'ק.<sup>13</sup> בהמשך דברינו, נרצה להראות כי שני כיוונים אלה – חשש מבעיר או איסור מבשל פאסיבי, מבטאים שני כיווני חשיבה שונים הקשורים למחשבת ההלכה ולמשמעות השבת. עניינים אלו יתבטאו בעיקר ביחס לחובותיו של האדם בה ולא לגבי מעמדה ומשמעותה כשלעצמה.

## שבת

בתורה ישנם שני נימוקים למצוות שבת בכלל ולאיסור מלאכה בפרט. בשמות ניתן נימוק לכך שאין לעשות מלאכה בשבת:

וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת לַה' אֵל-לֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָּל מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ עֲבָדְךָ וְאִמְתֶּךָ וּבְהֵמָתְךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ: כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה' אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֶת הַיָּם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּם וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל כֵּן בֵּרַךְ ה' אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֶׁהוּ (כ', י-יא).

בדברים, לעומת זאת, נאמר כך:

וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת לַה' אֵל-לֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָּל מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וְעַבְדְּךָ וְאִמְתֶּךָ וְשׂוֹרְךָ וְחֹמְרְךָ וְכָל בְּהֵמָתְךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וְאִמְתֶּךָ כַּמּוֹד: וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיִּצְאָךָ ה' אֵל-לֹהֶיךָ מִשָּׁם בְּיַד חֲזָקָה וּבְיָד נְטוּיָה עַל כֵּן צִוְּךָ ה' אֵל-לֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת (ה', יג-טו).

מעיון בפסוקים, נוכל לראות שבחומש שמות, האדם השובת נדמה לבוראו בעצם השביתה ממלאכה. אין לו לעשות מלאכה כמו שה' לא עשה מלאכה. בדברים, השביתה

<sup>13</sup> אין זה המקום היחיד בו מתאמץ הגר"ד "לגאול" תחום הלכתי המצטייר בדרך כלל כטכני, אפרורי ורווי בפרטים מבודדים, ולחשוף את הממדים העקרוניים והלמדניים שבו. ידועים דבריו ב"מה דורך מדוד" לגבי הלכות תפילה ושטרות, וכמו כן, העיד עליו הרב קניגסברג בפתחה לספר "שיעורי הגר"ד" על איסור והיתר, שהתבטא פעם, כי עד ר' חיים, היה חלק יורה דעה "סירים ומחבתות"...

ממלאכה אמורה להוביל את האדם לפעילות פנימית שלו עם עצמו: "וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם..."

אם נבין שהשביתה ממלאכה גופנית בפועל היא העיקר, יש לשאול מהי מטרתה. כאמור, האדם נדמה באופן זה לה', שגם הוא שבת ביום זה. הרשב"ם מוסיף לכך:

על כן אשר ברך ה' את יום השבת שכשהגיע עת יום השבת כבר ברא הק' כל צורכי הבריות ומזונותם ונמצא השבת מבורך מכל טוב. ולכן ויקדשהו, לשבות בו לעדות כמו ששבת הק' שברא תחילה את הכל ואחר כך שבת (שמות כ', יא).

השביתה עצמה מהווה עדות לכך שה' ברא את כל צרכי הבריות, ובשבת העולם היה מוכן ומלא כל טוב. משום כך, נראה כי יש לעסוק בשבת בדברים המראים כי העולם מלא כל טוב. דברים דומים מצינו גם בירושלמי:

רבי חגי בשם רבי שמואל בר נחמן לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לאכילה ולשתייה על ידי שהפה זה מסריח התיירו לו לעסוק בהן בדברי תורה (שבת פט"ו, ה"ג).

כלומר – השביתה הפיסית והאכילה הגשמית הם חלק מהותי מיום השבת, ומעידים על כך שה' ברא שמים וארץ, והכין לברואיו את כל צרכיהם.

הציווי בדברים, לעומת זאת, מושך לכיוון אחר לגמרי. על האדם לעסוק בזכירת פעולות ה' והשגחתו. לא מדובר רק בפעילות חיצונית המעידה כלפי חוץ, אלא בחוויה ובזכירה פנימית, מתוכה האדם אמור לעבור תהליך פנימי בשבת. הרמב"ם במורה הנבוכים מסביר שהשביתה בשבת נועדה לעיסוק בעיקרי האמונה ובהשגחת ה':

וצונו בתורת השביתה והמנוחה לקבץ ב' הענינים, האמנת דעת אמתי, והוא חדוש העולם המורה על מציאות השם בתחלת המחשבה ובעיון הקל, וזכור חסדי השם עלינו, בהניחנו מתחת סבלות מצרים (ח"ב, פרק ל"א).

ונראה שמשום כך הירושלמי מביא דעה חולקת:

רבי ברכיה בשם רבי חייא בר בא לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לעסוק בהן בדברי תורה (שם).

כפילות דומה מוצאים אנחנו גם ביחס לדרישות המעשיות מהאדם בערב שבת. הגמרא בשבת מביאה שתי אגדות דומות ביחס למלאכים והאדם בערב שבת:

אמר רב חסדא אמר מר עוקבא: כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכלו שני מלאכי השרת המלוין לו לאדם מניחין ידיהן על ראשו ואומרים לו "וסר עונך וחסאתך תכפר".

תניא, רבי יוסי בר יהודה אומר: שני מלאכי השרת מלוין לו לאדם בערב שבת מבית הכנסת לביתו, אחד טוב ואחד רע. וכשבא לביתו ומצא נר דלוק ושלחן ערוך ומטתו מוצעת, מלאך

טוב אומר: יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך. ומלאך רע עונה אמן בעל כרחו. ואם לאו, מלאך רע אומר: יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך, ומלאך טוב עונה אמן בעל כרחו (קייט:). האגדתא הראשונה עוסקת בפעילות פנימית של האדם – תפילה, אמירת "ויכולו", שהיא ביטוי להפנמת רעיון בריאת ה' את העולם, השגחתו ומעמדה המיוחד של השבת כיום קדוש. משום כך – המלאכים מברכים אותו בשינוי פנימי, ב"יִסְרֵר עֲוֹנָךְ וְחִטָּאתְךָ תִּכְפֹּר" (ישעיהו ו', ז). נראה, שכאן מתקיים באופן מובהק העיקרון של "יְזַכְּרְתָּ...".

מהצד השני עומדת האגדתא השנייה, העוסקת בביתו של האדם ובשלמות שלחנו ומיטתו. האדם חוזר הביתה ומגלה שהכל ערוך, מוכן ומלא כל טוב – כפי שהיה לאחר ששת ימי בראשית. בעקבות זאת, מברכים המלאכים את האדם: "יהי ר' שתהא לשבת אחרת כך", אין כאן ברכה רוחנית בדווקא, אלא אמירה שכל שבת תייצג בצורה כל כך יפה את שביתת ה' ממלאכה. המהר"ל אולי רומז לכיוון זה:

זהו כי כל השבתות עניין אחד להם, שמורים כי הש"י ברא העולם לששה יום השביעי. ולפיכך, אם שלחנו ערוך וכו' מלאך טוב אמר יהא רצון שיהיה כך לשבת הבא מהם (חידושי אגדות שם).

אמנם, יש להבחין כאן בין כמה תחומי פעילות של האדם. כידוע ישנה חלוקה בין שלוש רמות בתחומים אלו: מעשה, דיבור ומחשבה.<sup>14</sup> על פי דברינו, בספר שמות ההתמקדות היא בתחום המעשה. בדברים – על האדם לשבות ממעשה, אך הדבר מכוון כלפי תחום המחשבה. כדי לגשר בין העולמות מוצאים אנו כי יש לעסוק בתחום הדיבור – כפי שראינו בירושלמי, האומר שלא ניתנו שבתות אלא לעסוק בהם בתורה (שילוב של מחשבה ודיבור), וכפי המוזכר כי המלאכים מסירים את עוונות המתפלל ואומר "ויכולו". כלומר מצאנו איסורים מפורשים המופנים כלפי עולם המעשה והנחיות כלפי עולם הדיבור: קידוש,<sup>15</sup> לימוד ותפילה.

כלפי מחשבתו של האדם לא מצאנו הנחיות מפורשות, מלבד "יְזַכְּרְתָּ פִּי עֶבֶד הָיִיתִי" (דברים ה', טו)<sup>16</sup> שלא נאמרה כאן כציווי אלא כתיאור של מטרת השביתה, כנאמר לעיל. אדרבא – מצאנו באופן מפורש שאין דרישה כזאת:

<sup>14</sup> עיין למשל נפש החיים (פרקים י"ב-י"ד).

<sup>15</sup> אמנם הפסוק ממנו לומדים על חובת הקידוש מוזכר בשמות ולכאורה על פי דברינו צריך היה להיות בדברים, וכנראה שהחלוקה אינה כה דיכוטומית ועדיין הדבר טעון ליבון.

<sup>16</sup> במקרים רבים חז"ל הבינו כי המונח "זכור" מכוון כלפי האמירה בפה, וגם בקידוש של שבת דרשו להזכיר בפה את יציאת מצרים (פסחים קיז:), אלא שבאופן מפתיע במקום להביא את הפסוק הזה כמקור לכך, לומד רב אחא בר יעקב את הדברים מ"זְכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ" (שמות כ', ח) ו"לְמַעַן תִּזְכְּרֶנּוּ אֶת

"וכבדתו" – שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול. וכי הא דרבי יוחנן קרי למאניה מכבדותי. "מעשות דרכיך" – שלא יהא הילוכך של שבת כהילוכך של חול. ממצוא חפצך – חפצך אסורין, חפצי שמים מותרין. "ודבר דבר" – שלא יהא דבורך של שבת כדבורך של חול. דבור – אסור, הרהור – מותר (שבת קיג:).

מצאנו כאן רשימה של איסורים המופנים כלפי עולם המעשה. ישנם איסורים המופנים כלפי הדיבור, אך לגבי המחשבה נפסק כי מותר שיהיה הרהורו בשבת כהרהורו בחול. דומה, כי אף שהתורה לא צוותה על כך באופן מפורש, כוונתה היא ליצור מצב בו מחשבות האדם יושפעו ממעשיו ודיבורו. בהמשך הירושלמי נאמר:

מעשה בחסיד אחד שיצא לטייל בכרמו בשבת וראה שם פירצה אחת וחשב לגדרו במוצאי שבת אמר הואיל וחשבתי לגדרה איני גודרה עולמית מה פעל לו הקב"ה זימן לו סוכה אחת של נצפה ועלת לתוכה וגדרתא ממנה היה ניזון וממנה היה מתפרנס כל ימיו (שם).  
 אותו חסיד הבין כי השביתה ממלאכה אמורה להוביל אותו, בסופו של דבר, לעולם פנימי שונה. כיוון שלא זכה להגיע לכך, הצטער ביותר. גם בבבלי אנו מוצאים כי ההכנות הגופניות לקראת השביתה מובילות לשינוי פנימי:

אמר רב יהודה אמר רב: כך היה מנהגו של רבי יהודה בר אלעאי, ערב שבת מביאים לו עריבה מלאה חמין, ורוחץ פניו ידיו ורגליו, ומתעטף ויושב בסדינין המצוייצין, ודומה למלאך ה' צבאות (שבת כה:).

רבי יהודה בר אלעאי היה מכין עצמו בהכנות גופניות לקראת השבת ומתעטף בציצית. בעקבות זאת, דומה היה למלאך ה'. הרמב"ם, בתיאורו את ההכנות הראויות לשבת מוסיף מספר מילים:

איזהו כבוד זה שאמרו חכמים שמצוה על אדם לרחוץ פניו ידיו ורגליו בחמין בערב שבת מפני כבוד השבת ומתעטף בציצית ויושב בכובד ראש מיחל להקבלת פני השבת כמו שהוא יוצא לקראת המלך (שבת פ"ל, ה"ב).

נראה, שהרמב"ם מפרש את הדמיון למלאך ה' כנובע מתוך ההכנה נפשית שהגיעה הודות להכנה הגופנית. בדומה לאותו חסיד בירושלמי, הבין רבי יהודה בר אלעאי שהמעשים הגופניים – ההכנות הפיזיות לקראת השבת והשביתה בשבת, לא עומדות רק בפני עצמן כעדות למעשה בראשית וכהידמות לתהליך הבריאה. הדברים מכוונים גם כלפי מחשבתו, תודעתו ואישיותו של האדם.

יום צאתך מארץ מצרים... (דברים ט"ז, ג). מכאן אנו מקבלים חיזוק לכך שהזכירה בדברים היא בעלת אופי אחר, לא זכירה של דיבור, אלא זכירה בעולם המחשבה ועם כל זה הדברים מפתיעים וצריכים עיון.

### חזרה לשהייה והטמנה

בשבת נאסרו הבישול וההבערה בפועל. אדם שאינו מבשל ואינו מבעיר אינו עובר על הלאו: "לא תַעֲשֶׂה כָּל מְלָאכָה" (שמות כ', י). על פי ההסבר הפשוט של איסורים אלה, חז"ל רצו לשמור על האדם שלא יגיע לכדי מלאכה – שלא יחתה בגחלים ויעבור על איסור מלאכה.

על פי ההסבר השני שהעלנו, חז"ל רצו להשפיע על מחשבתו ועיסוקו הנפשי של האדם בשבת. יכול האדם שלא לבשל בפועל, אך להיות כולו עסוק בסירו, ולא להתפנות ל"יְזַכְּרֶתָּהּ..." על כל המשתמע מכך.

חז"ל ניסו, בדומה לתורה, ליצור מצב בו ההימנעות ממעשים גשמיים תוכל להשפיע על מצבו הנפשי של האדם ועל האופן בו הוא מקיים וחווה את השבת.

תוך שמירה על כך שעיסוקו של האדם לא יהיה בחפציו, ביקשו חז"ל שיעסוק בחפצי שמים. על ידי הימנעות מדיבורי חול, ביקשו שיעסוק בדברי תורה. בעזרת שילוב זה ביקשו שיזכה האדם ויגיע לקיום דברי הנביא ישעיה:

(ישעיהו נ"ח, יד).

אָז תִּתְעַנֵּג עַל ה'