

כ י מ נ

ענייני חשמל בשבת

הערות בדברי החזון איש ומנחת שלמה

א

מלאכת בונה וסותר בסגירת מעגל חשמלי ופתיחתו

לדעת החזון איש יש בסגירת מעגל חשמלי משום בונה

כתב החזון איש (או"ח סי' נ' אות ט') וז"ל: "עוד יש בזה משום תיקון מנא, כיון שמעמידו על תכונתו לזרום את זרם החשמל בתמידות, וקרוב הדבר דזה בונה מה"ת, כעושה כלי, וכש"כ כאן שכל החוטין מחוברין לבית והו"ל כבונה במחובר, ואין כאן משום אין בנין בכלים אלא דינו כמחובר דיש בו משום בנין וסתירה, אבל הכא אין נפקותא בזה דאפי' בכלים כה"ג חשיב בונה". ובהמשך הביא החזו"א את הברייתא דהחזרת קנה מנורה וקנה של סידין, וביאר שבתקיעה יש חיוב חטאת. והמשיך וז"ל: "ובפתיחת החשמל שמכניסים הזרם בהחוטין חשיב לעולם כתקע, דאף את"ל דקנה של סידין אף בתקע אינו אלא מדרבנן, היינו דוקא בהרכבה של ב' גשמים שאפשר לחשבן כשנים משתתפין בפעולה אחת, אין התק[י]עה מכרעתן לגשם אחד כל שפירוקן נחוץ לטיח של הנמוך, אבל תיקון צורה להגשם ונעשה ע"י זה שימוש, ודאי חשיב בונה, ואף אם השימוש הוא לשעות מיוחדות ואח"כ פוסקו, דהפסיקה הוא מכאן ולהבא והצורה הראשונה אינה בת פירוד מן הגשם, וכש"כ אם גם בקנה של סידין חייב כשתקע דהכא חייב אע"ג דפוסקו לאחר שעה, ואחרי שהדלקה הוא בנין הכיבוי הוא סותר", עכ"ל.

וכוונת מרן החזו"א זצ"ל היא שכאשר מחברים שני חלקי כלים זה לזה, יש לראות את החלקים כשכנים זה לזה, כאשר שכנותם מאפשרת להשתמש בהם לתשימש מסוים שלא היה ניתן לעשותו כשכל שְׁכָן היה גר בנפרד. ולכן העובדה שהשכנים הללו עומדים להיפרד זה מזה בכל עת ובכל שעה, גורמת לכך שלא נראה את שכנותם בהווה כדבר מוחלט וקבוע. אבל הזרמת כוח החשמל בחוטים

והחדרתו למכשיר החשמלי דומה לנפיחת נשמה בגוף ("ממוות לחיים" כלשון החזו"א במכתבו הראשון לגרש"ז אויערבך זצ"ל). ואין כאן סתם שכנות של שני חלקים זה עם זה, אלא האחד מחייה את השני. ובזה יש לומר שחיי שעה חשובים חיים. ואף שהנשמה עתידה להינטל מן הגוף, כל זמן שהיא בקרבו יש למיזוג ביניהם חשיבות מעליא.

בדבריו מבואר שחיוב בונה הוא בשלושה עניינים שונים

אמנם יש להבחין בדברי החזו"א בגורמים שונים שבגללם יש בחשמל משום בונה. מדבריו הנ"ל מבואר, שהוא רואה את הכנסת הזרם לחוטים כמלאכת בונה, והבנייה היא של החוטים עצמם; דחיבור זה שבין כוח החשמל ובין החוטים הוא החיבור שבין הצורה לגשם. וכן מנמק החזו"א בנימוקו השני במכתבו הראשון לגרש"ז (או"ח סי' קנו, בהשמטה לסי' שיג, מכתב ב'): "דתיקון החוט עצמו ממוות לחיים הוי בונה", עכ"ל. ואולם מדבריו בחידושו קודם לכן (ד"ה עוד יש) נראה לכאורה שהוא רואה את הבנייה כמתייחסת לדברים אחרים. ז"ל שם: "עוד יש בזה משום תיקון מנא, כיון שמעמידו על תכונתו לזרום את זרם החשמל בתמידות וכו', וכש"כ כאן שכל החוטים מחוברים לבית" וכו', עכ"ל. ומתחילת דבריו הנ"ל נראה לכאורה שהבנייה היא בכך שהוא סוגר את המעגל החשמלי, ובכך הוא מעמיד את החוט והמכשיר על תכונתם שיזרום בהם זרם החשמל בתמידות. ובהמשך דבריו נראה לכאורה שהבנייה היא של ההרכבה המתחדשת בין החוטים לבין המכשיר; דלכאורה אין משמעות לכך שהחוטים מחוברים לבית אלא אם נאמר שהוא רואה את הבנייה בכך שהמכשיר מתחבר אל החוטים המחוברים לבית. וכן מנמק החזו"א בנימוקו הראשון במכתבו שם: "משום הרכב הפרקים זה עם זה וכו' דזרם החשמלי מחברם", עכ"ל. ואם כן לכאורה יש כאן שלושה עניינים שונים.

והגר"ח"ש גריינימן (ה"ד במנ"ש ח"א סי' יא עמ' צא) כתב שלדעת החזו"א יש חיוב בסגירת המעגל אפילו כשאין בו זרם חשמלי. ודעתו מתאימה להבנה השניה הנ"ל; כי אם הבנייה היא בכך שהוא סוגר מעגל, אזי אין זה משנה אם יש זרם באותה שעה. אבל הגרש"ז (שם, ועמ' צב, צד) הבין שהחזו"א מחייב רק כאשר סגירת המעגל גורמת במישרין ליצירת זרם. ודעתו מתאימה בעיקר להבנה הראשונה, ולכן לא שייך לדבר על בניית המכשיר "ממוות לחיים" כשלא זורם בו זרם חשמלי. ובאמת קשה מאד להבין כיצד שייך לדבר על נתינת "צורה לגשם" ו"ממוות לחיים", אם

המדובר הוא על סגירת המעגל בלבד; דסגירת המעגל כשלעצמה אינה "מחייה" את החוטים והמכשיר.

קושיות על ההבנה הראשונה

ואולם אליבא דאמת יש לכאורה מקום להקשות על כל שלוש ההבנות הללו. ההבנה הראשונה לכאורה אינה מתיישבת עם כמה מקרים. ולא מיבעיא לשיטת ר' שמעון בן מנסיא שסובר שיש בניין גם בגוף האדם (שבת צה ע"א), שלפי הסברה של "ממוות לחיים" היה צריך לכאורה להיות חיוב משום סותר בנוטל נשמה ובגוזז ובנוטל ציפורניו, שבכולם יש מחיים למוות. אבל אפילו לכו"ע במקרה שהוא מחמם את המתכת ומביאה לידי גחלת לא על ידי חשמל אלא על ידי אש, היה צריך להחשיב לכאורה את שינוי מצב המתכת כממוות לחיים ולחייב אף משום בונה; דלכאורה בשני המקרים מתקבלת אותה תוצאה בדיוק. ויעוין לקמן שקשה להבין את תשובת החזו"א לגרש"ז בעניין זה. ולכאורה לא מובן מאי שנא החיות המחודשת של גוף חימום חשמלי מהחיות המחודשת של בשר שהתבשל ומבגד שנארג ומחוט שנפתל לחבל ומחוט שנטווה ומקמח שהוכנסו בו מים ונעשה עיסה, שבכולם לא שמענו שתהיה מלאכת בונה. וכן עולה לכאורה מהדוגמה שמביא הגרש"ז ממשיב רוח במטחנה, שלא שמענו שיהיה חייב משום בונה, וכן נראה פשוט שהמזרים מים במוכני לא יתחייב משום בונה. ולכאורה גם מדליק נר היה צריך להתחייב משום בונה, כיון שהוא מזרים חיות חדשה של דליקה בנר.

ולכאורה החיות המחודשת הזו שעליה הוא מחייב משום בונה, צריכה הגדרה; דעל כרחנו כל התיקונים האמורים במלאכות מהווים נתינת חיות מחודשת שלא היתה קודם לכן בחפץ הנתקן, ובכל זאת התיקון המיוחד שנעשה בפעולה צריך להיות מוגדר בהתאם למלאכות. ולא מצינו חיוב במלאכת בונה אלא רק כשהוא מחבר חלק לחלק, דהוי תולדה דבניין גמור כמו בית. ולראשונים שחייבו בכל עשיית כלי, היינו דוקא כשנצרכת גבורה ואומנות או כשעושה כלי ממש מתחילתו, ואין בידו אלא רק חומרי גלם שמהם הוא עושה את הכלי. אבל כשיש לפנינו כלי גמור, אלא שהוא אינו פועל ואינו עושה את מלאכתו בלי כוח החשמל, והאדם מכניס בו זרם חשמלי, הוא לכאורה רק מפעיל את הכלי אבל אין הוא יוצר אותו. וגרע טובא מכל שאר המלאכות הנ"ל, וגרע טובא מעושה כלי ממש.

קושיות על ההבנה השניה

וגם ההבנה השניה לכאורה אינה מתיישבת. לכאורה קשה טובא לומר שסגירת מעגל שאין לה שום משמעות באותה שעה, ואין בה אלא רק הכנה לכך שהחשמל יוכל לזרום, תיחשב כמלאכה וכבנייה. ולכאורה לא מובן מאי שנא מסידור צינורות של מים שיאפשרו בעתיד הזרמה של מים בתוכם, ומאי שנא ממי שיניח פתילה בתוך שמן, מבלי שהשמן והפתילה דולקים באותה שעה. וכיצד יתכן לומר על הסידור הזה שהוא נותן צורה לגשם, אם כל הצורה שניתנת היא בסך הכל הכנה של הדבר לתשמיש שיהיה בעתיד, ואפילו אם העתיד קרוב. ואף אם התשמיש היה ממש באותו רגע, ומיד עם סגירת המעגל החל לזרום זרם חשמלי - אין זה משנה, שכן סוף סוף הנידון הוא רק עצם ההכשרה להזרמת החשמל בתוך החוטים, ואין סברה לומר שבלי הזרמת החשמל נחשבים החוטים כגשמים ללא צורה, והחשמל הוא זה שנתן את הצורה לגשם. ובשלמא אם היינו דנים על השינוי הגדול שבין כלי שעומד דומם ואינו פועל ובין כלי שפועל את פעולתו מכוח החשמל שזורם בו - שפיר היה מקום לראות זאת כשינוי גדול ביותר וכנתנית צורה לגשם. אבל הנידון כאן הוא רק על עצם הכשרת החוטים לכך שיזרום חשמל דרכם, ולכאורה קשה מאד לומר על ההכשרה עצמה שהיא משמעותית עד כדי כך שהיא משנה את החוטים ממוות לחיים.

קושיות על ההבנה השלישית

וגם ההבנה השלישית לכאורה אינה מתיישבת. לכאורה תמוה מאד לומר שכאשר שני חלקים מחוברים זה לזה בחיבור רפוי, והוא מזרים דבר ביניהם, ייחשב הדבר כאילו חיבר ביניהם בתקיעה ובחיבור חשוב. ואמנם נכון הוא שהזרמת הדבר בתוכם מממשת את המטרה שלשמה הם מיועדים, אבל מימוש מטרה שלשמה נועד כלי או חפץ מסוים אינה נחשבת כבנייתו של הכלי או החפץ. ולא יעלה על הדעת לחייב משום בונה מי שלובש בגד שנועד ללבישה או משתמש בכלי שנועד לאותו שימוש. ועל כרחנו הכוונה צריכה להיות (לפי אפשרות זו), ששימוש מסוים זה יוצר זיקה מחודשת בין שני החלקים של הכלי, ויצירת הזיקה המחודשת בין החלקים היא זו שמהווה את הבניין. אבל גם זה לכאורה אינו מתיישב, וכפי שברור שמי שמזרים מים בשני חלקי צינורות מים לא ייחשב כבונה, אע"פ שללא הזרמת המים היו לפנינו שני חלקי צינורות שאין להם משמעות, והזרמת המים בתוכם יוצרת זיקה מחודשת ביניהם.

חילוקו של החזון איש בין חימום ברזל להזרמת זרם חשמלי

עוד כתב החזו"א במכתבו הראשון לגרש"ז (או"ח סי' קנו, בהשמטה לסי' שיג, מכתב ב'), וז"ל: "אחדשה"ט וש"ט באהבה, יקרתם הגיעני, הענין תלוי בשיקול הדעת, חימום ברזל, אינו מחדש טבע חדש בברזל, אלא החם שוכן לפי שעה בתוך הברזל, והברזל מתמיד לגרשו, אבל חיבור חוט החשמל מעורר את כח החשמלי המוטבע בחוט עצמו והוא מההרכבה המזגית שבשורש יצירתו, ושימוש זה תדירי, וההעמדה על מתכונתה ע"י החיבור, שנעשה החוט המופסק גוף אחד עם מכונת החשמל חוששים לו משום בונה, א. משום הרכב הפרקים זה עם זה ולא מהני כאן היתר רפוי, כיון דזרם החשמלי מחברם שהוא בבחינת תקע, ב. דתיקון החוט עצמו ממות לחיים הוי בונה" וכו', עכ"ל.

קשיים בדבריו

ולכאורה דבריו אינם מובנים. אם הולכים אחר מראה העינים - מובן שאין הבדל כלל. בשני המקרים המתכת מתלהטת, ובשני המקרים סילוק האש או סילוק הזרם החשמלי מבטל במהירות את התלהטות המתכת. ואם הולכים לפי הבחינה הפיזיקלית - גם כן אין שום הבדל: בחימום מתכת על ידי אש, החום הולך ונצבר במתכת, והאלקטרונים נעים במהירות גדלה והולכת, וחיכוכם הוא זה שגורם להתלהטות הגדלה¹. ודבר זה בדיוק מתרחש בהזרמת זרם חשמלי, שהאלקטרונים זורמים במהירות רבה מאד, וזרימה זו גורמת להתלהטות. ולמעשה ההבדל בין חימום בחום רגיל ובין חימום על ידי זרם חשמלי, הוא אך ורק בשאלת המקור שגורם לתהליך להתקיים. וכמו שאפשר לחבר את חלקי העץ זה לזה על ידי דבק או על ידי מסמר, ובשני המקרים יש בכך משום בונה, כך גם גרימת זרימת אלקטרונים במתכת אינה משונה אם הוא גורם לה על ידי חום אש או על ידי כוח החשמל. והכוח החשמלי אינו מוטבע בחוט עצמו במובן זה שהוא רדום ויש צורך לעוררו, אלא זהו חוק טבעי של התנהגות המתכת שכוח החשמל פועל עליה בצורה מסוימת. וכשם שאין זה נכון לומר שקיים במתכת כוח התחממות, שהמגע עם האש מעורר אותו, אלא ההתחממות נוצרת ומתחדשת במתכת על ידי האש, כך אין זה נכון לומר שקיים במתכת כוח חשמלי, שהמגע עם

1. וליתר דיוק פגיעת האלקטרון באטום תוך כדי תנועתו (וכן אנרגיה מסוימת המועברת אל האטום מפגיעת האלקטרון באלקטרון אחר שהיה קשור עד עתה לאותו אטום) גורמת לרטיטת האטום בתנועה בלתי סדירה שהיא המקור להתלהטות.

הזרם החשמלי מעורר אותנו, אלא הזרם החשמלי נוצר ומתחדש במתכת על ידי הזרמה מחודשת של כוח החשמל מבחוץ.

קשיים בהבנה שהזרמת זרם חשמלי נחשבת כתקיעה

ומה שכתב ש"לא מהני כאן היתר רפוי, כיון דזרם החשמלי מחברם שהוא בבחינת תקע", גם הוא אינו מובן לכאורה. במלאכת בונה (סי' יב אות ה') התבארו בדעת הראשונים כמה אפשרויות להבין את החיוב בתקיעה: או שהתקיעה היא פעולה שנעשית בכוח, או שהיא מצריכה כוח כדי להפרידה, או שהיא אופן החיבור החזק ביותר שאפשר, או שהיא נועדה לחיבור תמידי. ולפי כל האפשרויות הללו לכאורה לא מובן כיצד אפשר לומר שהזרם החשמלי מחבר את החלקים והדבר נחשב כתקיעה. ואפילו לפי ההבנה שגוף הדבר משתנה על ידי התקיעה, היינו בכגון שהוא תוקע מסמר או מדביק בדבק, שבנידון זה השינוי הוא הביטוי של חוזק החיבור. אבל בנידון של זרימת חשמל, לכאורה אין הזרימה כשלעצמה מחברת את החלקים, וחיבור החלקים קיים ועומד בלי קשר לזרימת החשמל ביניהם. ורק המשמעות והאיכות והתועלת של החיבור היא שמתחדשת כתוצאה מזרימת החשמל. ולכן לפי כל האפשרויות, לא נראה שאפשר לראות את הזרמת החשמל כתקיעת החלקים זה לזה.

ב

בעניין הדלקת וכיבוי אור החשמל בשבת

קושיית המנחת שלמה על הבנת האחרונים ברמב"ם בחיוב מבעיר במתכת כתב הרמב"ם (הל' שבת פ"ב ה"א) וז"ל: "המחמם את הברזל כדי לצרפו במים, הרי זה תולדת מבעיר וחיוב", עכ"ל. וכמה אחרונים (מרכה"מ על הרמב"ם ואבנ"ז אר"ח סי' רכט) הבינו מפשטות דבריו שהמחמם ברזל שלא על מנת לצרפו אין בו משום מבעיר. ועל פי זה כתב בקונטרס "גרם המעלות" (בסוף ספר "יבין דעת" לזקנו בעל הישועות מלכו, סי' קעד-קעה) שהמדליק נורת חשמל אין בו משום מבעיר, כיון שאינו מתכוון לצרף. אמנם המנחת שלמה (ח"א סי' יב אות א' ד"ה כתב) הקשה על דבריהם וז"ל: "כיון שהרמב"ם מפורש סובר דאם כונתו לצרף שפיר חשיב מבעיר, הרי

מוכח שסובר דאף שאין האש נאחזת במתכת כמו בעצים אפי"ה נקרא מבעיר, וקרא דלא תבערו אש (שמות לה, ג) נאמר גם על מתכת וכו'. וכיון שכן איך אפשר לחלק בין מתכוין לצרף ובין מתכוין לבשל ולהאיר, בו בזמן שהבערת אש לצורך חימום בישול ואור הרבה יותר מצוי מהבערה ע"מ לצרף דליתא אלא במתכת" וכו', עכ"ל.

יישוב דברי הרמב"ם על פי מה שהתבאר לעיל

אמנם לפי מה שהתבאר במלאכת מבשל (סי' ח' אות ז') ומכבה (סי' יח) ומבעיר (סי' יט אות א') לכאורה הדברים מיושבים היטב. כאשר אדם מתכוון לצרף הוא מעוניין להביא את הברזל למצב שהוא יתמזג עם האש, וישתנה להיות חלק מהאש הבערת. חימום כזה יש בו משום כילוי ושריפה ולכן הוא שייך למלאכת מבעיר. והתוצר של הכיבוי, שהוא ברזל מצורף השונה בתכונותיו מברזל בלתי מצורף, הוא העובדה המוכיחה שהאש נאחזה בברזל ושינתה אותו למהות אחרת. אבל כאשר הוא מחמם את המתכת כדי לבשל או להאיר, הוא מעוניין באחת מהתוצאות השייכות למצב של בישול הכולל את החימום והריכוך, וכוונתו ליהנות מהמתכת עצמה ולא מכילויה. והתבאר שם שבמקרה שהמעשה הוא סתמי, ויש אפשרות ליעדו לשתי מטרות שונות, לא ניתן לומר על המעשה מצד עצמו שסתמו לשם מלאכה מסוימת קאי, הכוונה היא זו שמיעדת את המעשה לשם המלאכה המסוימת. ולכן בנידון דידן הכוונה היא זו שקובעת שהוא עובר על בישול ולא על הבערה.

ראיית המנחת שלמה מדברי המגיד משנה שיש חיוב מבעיר בכל מחמם מתכת

והמנחת שלמה כתב ד"לא מסתבר כלל לומר שמה שכתב כדי לצרף הוא בדוקא". והביא ראיה לדבריו וז"ל (שם ד"ה גם): "גם עיי"ש במ"מ שהביא ראיה לדעת הרמב"ם מגמ' יומא [ל"ד ע"ב] שהיו מחממין את העששיות בערב יוה"כ"פ ולא היו מחממין אותן ביוה"כ"פ, דמשמע שיש איסור מבעיר גם במתכת וכו' עיי"ש. הרי להדיא דאע"ג ששם היתה כוונתם כדי להפיג צינה מהמים ולא כדי לצרף, ואפילו הכי סובר המ"מ דלדעת הרמב"ם שפיר חייב משום מבעיר, עכ"ל. ויש להעיר, שמהסוגיה עצמה לכאורה אין ראיה שאכן יש בדבר איסור מבעיר מדאורייתא, שהרי ניתן להבין שהאיסור הוא משום מבשל, וכמו שהתבאר לעיל. ואמנם מכך שהרב המגיד הוכיח משם שיש איסור חימום מדאורייתא, וסיים "זו

היא שיטת רבינו^פ, משמע שהבין שהאיסור הוא משום מבעיר; דאע"פ שעיקר דבריו שם באים ליישב את שיטת הרמב"ם שאמר שמצד חייב משום מכבה, והחייב במחמם הוזכר אגב אורחא, מסתבר שכוונתו לחיוב משום מבעיר דסמך ליה, ולא למבשל דמופלג מיניה.

ראייתו מדברי הרמב"ם במלאכת מכבה, ודחייתה

ובהמשך דבריו הביא המנחת שלמה ראייה נוספת וז"ל: "וחזינן נמי דלענין כבוי (פ"ב ה"ב) הקדים שם הרמב"ם בתחלה לומר "אבל המכבה גחלת של מתכת פטור" ואח"כ כתב "ואם נתכוין לצרף חייב שכן לוטשי הברזל עושים מחממים את הברזל עד שיעשה גחלת ומכבין אותו במים כדי לחסמו וזהו לצירוף שהעושה אותו חייב והוא תולדת מכבה", ואילו גבי מבעיר לא הקדים כלל לומר שהמבעיר מתכת פטור ואינו חייב אלא א"כ נתכוין לצרף, ואף אם נאמר דלא היה יכול לכתוב כן משום דמשכחת דחייב אף אם אין כוונתו לצרף, וכמו"ש שם בפ"ט שאם נתכוין להתיך דשפיר חייב משום מבשל, מ"מ אם נאמר שעיקר גדול הוא במבעיר מתכת דלא חייב כי אם ע"מ לצרף, היה צריך הרמב"ם לכתוב עכ"פ גם כאן כדרך שכתב במכבה מפני שכן לוטשי הברזל עושים", עכ"ל. ולכאורה לא מובן מה הקשר בין העובדה שהרמב"ם מפרש מהו הצירוף, לבין העובדה שהכוונה לצרף היא חלק מהגדרת המלאכה. ובפשטות נראה לומר שהרמב"ם ביאר את מהות הצירוף במלאכת מכבה, כי שם מדובר על הצירוף עצמו. ומשא"כ במבעיר שאין הוא מצרף ממש אלא רק מחמם את המתכת לצורך הצירוף שבא לאחר מכן.

ביאור המנחת שלמה בדברי הרמב"ם

והמנחת שלמה ביאר את דעת הרמב"ם לשיטתו, וז"ל (שם): "ומה שכתב הרמב"ם "כדי לצרפו" נראה דכוונתו לאפוקי ללא שום צורך כלל דהו"ל קלקול, ואורחא דמלתא נקט, וכמו"ש שם באותה הלכה לענין הדלקת נר ועצים כדי "להתחמם ולהאיר", אע"ג דפשוט הוא דחייב גם כדי לאפות ולבשל וכדומה, וע"כ דלא נתכוין אלא למעט קלקול ואשמעינן שגם בחובל ומבעיר מקלקל פטור וה"נ גם כאן. וגם נראה דכיון שכתב הרמב"ם [פ"ט ה"ו] המחמם מתכת עד שתיעשה גחלת ה"ז תולדת מבשל, לכן נקט הכא דכדי לצרפו במים ה"ז תולדת מבעיר, ובפרט אם נאמר דמתכוין להתיך חשיב רק מבשל ולא מבעיר כמבואר בראשונים, וביתר ביאור במרה"מ [פ"ט ה"ו] שהרמב"ם סובר דכוונה תליא מלתא, דאם כוונתו

לרכך חיובו הוא משום מבשל ואם מחמם כדי לצרף חייב משום מבעיר הרי שפיר צריך הרמב"ם לכתוב כאן כדי לצרפו, אבל עכ"פ המבעיר מתכת לצורך בישול או להתחמם ולהאיר מסתבר דלא גרע מכדי לצרפו, עכ"ל.

קשיים בדבריו

אמנם יש להקשות על פירושו. אם את המילים "כדי לצרפו" כתב הרמב"ם לאפוקי ממחמם ללא שום צורך - לכאורה קשה מדוע נקט "כדי לצרף" ולא נקט "כדי לחמם" או "כדי להאיר"; שהרי מרן זצ"ל עצמו כתב לעיל מיניה שדוקא מטרות אלו הן המטרות השכיחות והמצויות, ודוקא המטרה של צירוף היא הפחות שכיחה. ואין לומר דעכ"פ במתכת המטרה של צירוף היא השכיחה, ורק בעצים המטרה השכיחה היא הבישול, דאם כן אזלא ליה טענתו לעיל, שלא מסתבר שמטרות אלו לא תהיינה בכלל החיוב כיון שהן שכיחות. ואי נימא שעכ"פ בחימום מתכת הן אינן שכיחות, הרי שיש סברה מעליא לומר כן. ואולי צריך לומר דמילתא אגב אורחא קמ"ל, שחייב אפילו כשהמטרה אינה שכיחה כמו בצירוף.

אבל אכתי קשה לשיטתו, מדוע הרמב"ם לא נקט דבר זה במלאכת מבשל, כאשר כתב (פ"ט ה"ו) שהמחמם את המתכת עד שתיעשה גחלת חייב מדאורייתא. והדבר יקשה בפרט אם נאמר שגדר האיסור אינו מותנה בשינוי המתכת להיות גחלת, דהא דבר זה לא הוזכר במלאכת מבעיר, ואם כן משמע שעל כל חימום הוא מתחייב. וסתם חימום בעלמא בודאי שאינו מקלקל את המתכת, ודוקא כאשר הוא מביא את המתכת להיות גחלת יש צד לומר שהוא מקלקל אותה.

ועוד קשה לשיטתו, מדוע הוצרך הרמב"ם לאפוקי חימום ללא שום צורך כלל, ומדוע חימום כזה הוא קלקול; דלכאורה לא נגרם למתכת נזק כאשר מחממים אותה. ואע"פ שיתכנו מצבים שבהם יהיה בכך נזק, אין זה שונה מכל מלאכה שיתכנו בה מצבים של נזק וקלקול, וכגון שהוא יבשל דבר שמתקלקל בבישול או ידוש דבר שמתקלקל בדישה וכו'. וכשם שבכל המלאכות אין הרמב"ם אומר זאת, כך לא היה לו לומר זאת בהלכה דידן.

ומרן זצ"ל השווה את דברי הרמב"ם כאן "המחמם את הברזל כדי לצרפו במים", לדבריו בפ"ט לגבי מלאכת מבשל: "המחמם מתכת עד שתיעשה גחלת". אולם מהשוואה זו לכאורה ילפינן שדברי הרמב"ם "כדי לצרפה" הם בדוקא, ואם כן לכאורה קשה מנין לנו להוסיף על כך גם מטרות כגון חימום והארה, וכדלעיל וכדלקמן.

נראה שהרמב"ם מחייב במחמם מתכת גם בלי כוונה לרכך

ולפי מה שהתבאר במלאכת מבשל (סי' ח' אות ו'), לכאורה יש להקשות על מה שכתב מרן זצ"ל שחיובו של המחמם מתכת עד שתיעשה גחלת מותנה בכוונה לרכך דוקא. ראשית, לכאורה לא משמע כך מסתימת לשון הרמב"ם, שכן בניגוד למלאכת מבעיר שבה הוא מפרט את הכוונה הנדרשת לחייב במלאכה, הרי שבבישול הוא סותם לחיוב בכל מחמם מתכת. שנית, אין להוכיח את הדבר ממה שאמר (שם): "כללו של דבר בין שריפה גוף קשה" וכו', כיון שגם שם לא נרמז שזו צריכה להיות כוונתו, והדבר גם נאמר כהגדרת כלל המקרים ולא כתוספת תנאי למעשה. שלישית, מדוע אין הוא מתחייב מדין פסיק רישיה, ובפרט לדעת הרמב"ם המחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה. רביעית, הרי על כרחנו כוונה לריכוך אינה המטרה היחידה שעליה מתחייבים משום בישול, דהא בבישול רגיל אין הוא מעוניין בריכוך כשלעצמו אלא בשינוי הטעם והמרקם ובתהליכים שונים המתרחשים בו וכו'. ודבר זה נכון בפרט במתכת, שבה אין לו כל עניין בריכוך כשלעצמו. ובאפיייה וקלייה וכדומה אף אין כלל ריכוך. וכיון שעל כרחנו ההרפיה וההקשיה הן מאפיינים חיצוניים של מצב שבו הוא מעוניין, הרי שיש לכלול בכך גם מטרות אחרות שניתן להשיגן כשמתקיימים המאפיינים החיצוניים הללו.

ביאור דברי הרמב"ם

ולכן נראה שכוונת הרמב"ם היא כפי שהתבאר לעיל בדעתו. וכאשר הוא אומר "כדי לצרפה" כוונתו היא בדוקא, וגם סתימת דבריו במלאכת בישול היא בדוקא. והיינו משום שסתם מחמם מתכת עושה כן כדי לרכך (ובימינו כדי להאיר), ומטרות אלו כלולות בחיוב מבשל. ולכן סתמא דמחמם את המתכת לשם מלאכת בישול קיימא, ואין צורך בכוונה מיוחדת לשם כך. ומשא"כ במחמם את המתכת כדי לצרפה, שאין זו הרגילות בחימום מתכת, ולכן יש צורך בכוונה מיוחדת לשם צירוף כדי להתחייב משום מבעיר. ולפי זה לכאורה אין להוסיף על כך גם את המבעיר מתכת לצורך בישול או חימום והארה; דשאני כל הנך שבהם הוא מעוניין במצב מסוים של המתכת שאופיו החיצוני הוא הרפיה, והתועלת של המצב היא לצורך כל הנך. אבל כדי להתחייב משום מבעיר הוא צריך להיות מעוניין בשריפת המתכת ובשינוי הרכבה, כאשר לשם כך הוא גם נזקק להגיע לחום גבוה הרבה יותר. ולאידך גיסא, המחמם ע"מ לצרף אינו מתחייב משום בישול, כיון שמצב זה של הרפיה אינו אלא דרך ביניים בעלמא כדי להגיע לדרגת החום הנדרשת לו.

תעא

ביאור נוסף של המנחת שלמה ברמב"ם: "כדי לצרף" הוא שיעור המלאכה

עוד כתב המנחת שלמה וז"ל (שם): "גם מצינן לומר דכדי לצרף דנקט הכא הוא כדי ליתן שיעור לדרגת החום דלא סגי ביד סולדת או נכוית וכדומה אלא צריכים דוקא שיעור חשוב שראוי לצירוף, ואם נאמר כהמרה"מ [בפ"ב] שחולק על הלח"מ וכתב שאם רוצה לרכך את המתכת בעינן דוקא "עד שתעשה גחלת" ורק אז הוא דחייב משום מבשל, שפיר הוצרך הרמב"ם לכתוב כאן דמשום מבעיר אין צריכים דוקא דרגת חום של גחלת אלא סגי נמי כשיעור הראוי לצירוף", עכ"ל.

נראה שלשון זו מתפרשת במשמעות של מטרה וכוונה

ואולם, מפשט הלשון לכאורה לא משמע כדבריו; דכאשר נאמר על אדם שחימם מתכת כדי לצרפה, הדברים מתפרשים בדרך כלל במשמעות של ציון מטרה ולא בשיעור החימום. ומלבד זאת מטבע הלשון "כדי לצרף" או "כדי לייפות" או "כדי לטוות" או "כדי לנאותה" חוזר על עצמו כמה וכמה פעמים בהגדרת המלאכות, וברוב המקרים אין לו שייכות לשיעור, והוא מתפרש בהכרח במשמעות של כוונה ומטרה בעשיית המלאכה (אלא אם כן נאמר להדיא שמדובר על שיעור). ואם כן לכאורה לא מסתבר שדוקא במקרה זה הרמב"ם ישמיע את השיעור של איכות החימום. וגם לכאורה לא היה לו לרמב"ם לסמוך על כך שדבריו יתפרשו בהלכה זו במשמעות שונה מבהלכות האחרות; ובפרט שהגדרת המטרה בהלכות האחרות היא בדוקא, וכמו שהתבאר במקום אחר (טל חיים שבת ח"א עמ' נו-סב), ובפרט שבכל המקרים האחרים המובאים בהלכה זו, כולל המשפט האחרון הסמוך, דברי הרמב"ם מתפרשים בהכרח במשמעות של כוונות ומטרות: "להתחמם", "להאיר" וכו'. וכן בהמשך במלאכת מכבה הרמב"ם מדבר להדיא על כוונה לצרף, ואם כן קשה לומר שדוקא במשפט הזה הוא התכוון לציין שיעור ולא כוונה ומטרה.

ומלבד זאת נראה, ששיעור החום הנדרש כדי לצרף מתכת משתנה ממקרה למקרה, ואפילו באותו מקרה גופו ישנן אפשרויות שונות ורמות שונות של צירוף. תהליך חימום הברזל היה משתנה ממקרה למקרה, והיה ניתן להגיע למידות שונות ולאיכויות שונות של צירוף, בהתאם להבדלים במידת החום שאליה הם הגיעו. ומלבד זאת יש אפשרות להמשיך ולצרף את הברזל על ידי חזרה על התהליך כמה פעמים, וגם כאן מידת החום עשויה להשתנות מפעם אחת

לחברתה. וכיון שכך נראה שלא היה ניתן להגדיר את שיעור ההבערה לפי מידת החום הדרושה כדי לצרף ברזל, כיון שמידה זו משתנה ממקרה למקרה.

אפשרות בהבנת הרמב"ם שרק מצרף חייב ודחייתה ע"י המנחת שלמה

עוד כתב המנחת שלמה וז"ל (שם ד"ה אולם): "אולם לכאורה יש מקום לומר, דטעמא דמצריך הרמב"ם על מנת לצרף הוא משום דסובר דבעינן דוקא דומיא דהבערת עצים וכדומה שההבערה עושה שינוי בגוף הדבר שהוא בוער, ונאמר משום כך דבמתכת לא חשיב מבעיר אלא אם כן נעשה על ידי ההבערה שינוי בגוף המתכת וסובר דעל מנת לצרף שפיר קרוי שינוי. וכן נראה לכאורה ממה שהובא בתחלת הספר של מעשה רוקח אהא דהמחמם את הברזל, וז"ל: דרך לוטשי ברזל ונחשת מחממין אותן ומכבין אותן במים כדי לחזקן, לפיכך אם היה בדעתו בעת שיחמם אותה לחממה כדי לצורפה במים בלבד חייב משום מבעיר - ואם חממה כדי לרכך גופה שהוא דומה למתיך חייב משום מבשל - וכל זה יבחן בכוונת העושה וצורת העשייה, עכ"ל. אך נראה שאין זה מסתבר, שהרי הצירוף נעשה רק אחר כך על ידי כיבוי במים, וכיון שכן יכולים רק לומר דבעינן דוקא שיעור חום כזה שיהא ראוי אחר כך לצירוף דרק אז חשיב כאש, אבל מהיכ"ת נימא דבעינן דוקא שיתכוין לצרף שהרי אם נאמר דאף שמחמם אותו מכל מקום אין זה קרוי אש אין זה שייך כלל למלאכת מבעיר, ומה שכתב "כדי לצרפה במים בלבד" נתכוין לאפוקי אם חימם אותו כדי לחמם בו מים או למתק חרדל וכדומה דאינו צריך שיגיע לשיעור שיקרא הברזל בשם אש, אבל לא בא למעט את המחמם ברזל עד שיאדים או ילבין כדי לבשל או להאיר", עכ"ל.

ויש להעיר, שלכאורה לא מובן מהי הראיה שהביא מדברי המעשה רוקח. ולכאורה לא נאמר בו יותר ממה שאמרה סיעת האחרונים התולה את חיובי מבעיר ומבשל בכוונה שלשמה הוא מחמם את המתכת. ולכאורה העובדה שהוא אומר בתוך דבריו שהוא מחמם את המתכת "כדי לצרפה במים בלבד"², אינה מלמדת על כך שהוא תולה את חיוב מבעיר בכך שהוא יצרף לאחר מכן את המתכת במים בפועל, או שהוא משנה בפועל את טיב המתכת כבר בשעה שהוא מחמם.

2. נראה מהמשך לשונו של הגרש"ז שאלו הן המלים שמהן הוכיח את דבריו, משום שלאחר שהוא בא לדחות את הראיה, הוא מתייחס למילים הללו ומנסה להסביר אותן מחדש. ומשמע שזה מה שצורך הסבר מחודש לאור דחיית הראיה.

מסקנת המנחת שלמה לעניין הדלקת נורת חשמל והערות עליה

ולמסקנה כתב המנחת שלמה וז"ל (שם): "ולכן נלענ"ד דלענין הדלקת חשמל כיון שהחוט שבתוך המנורה מתחמם הרבה מאד עד שהוא מלבין ומפיץ אור כל שכן דחשיב שינוי טפי וחייב שפיר משום מבעיר, וכדאמרן שהרי גם בעל מנת לצרף טעמא דחשיב שינוי הוא רק מפני שהגיע לדרגת חום שראוי לצירוף אבל לא מפני עצם החיסום שנעשה אחר כך על ידי המים וכו', וכמו שאם נתחמם בדרגה כזו שמים מחסמים אותו חשיב שינוי, כ"ש אם נתחמם לדרגה יותר גבוהה שמלבין ומפיץ אור", עכ"ל. ויש לתמוה, דלכאורה במש"כ בסמוך לעיל מיניה, דחה מרן זצ"ל את האפשרות לומר שהגדרת מבעיר היא כל מה שגורם לשינוי בגוף הדבר. ואמנם בתחילת דבריו הוא דחה את האפשרות שהכוונה לצירוף תיחשב כחלק מהגדרת השינוי; אבל אחר כך הוא שלל גם את האפשרות שההגדרה תלויה בשינוי כלשהו של המתכת, והגדיר במפורש שההבדל הוא בכך שהמתכת מתחממת טובא ואזי היא נחשבת כאש.

וגם עצם ההגדרה של שינוי בגוף הדבר לכאורה אינה מובנת כלל ועיקר; שהרי גם בבישול שייך שינוי, דמעיקרא היה הדבר חי והשתא הוא מבושל. ועל כרחנו צריך לומר שהשינוי הוא בכך שעל ידי החימום המתכת נחשבת "אש". ובכך שאני מבשל ממבעיר, דבמבשל אין הוא משנה את הדבר להיות "אש" אלא להיות דבר מבושל בעלמא³. וכך באמת משמע מלשונו לעיל (כאשר התייחס לאפשרות שהכוונה נחשבת כחלק מהגדרת השינוי) שכתב: "דרק אז חשיב אש", "אין זה קרוי אש", "שיקרא הברזל בשם אש". ומשמע שהשינוי מותנה בכך שהדבר ייחשב ויקרא בשם "אש".

מהסוגיה בפסחים משמע שגחלת של מתכת אינה נחשבת אש

ויש להעיר, שלכאורה קשה מאד שמרן זצ"ל דן במאמר במפורט אם גחלת של מתכת נחשבת אש או אינה נחשבת אש, בדעת הרמב"ם ובדעת הראב"ד, ובכל דבריו אין הוא מזכיר את הסוגיה בפסחים (עה) שמתייחסת לכך להדיא באריכות רבה. וביותר קשה, שבדבריו הוא מצדד לומר שגחלת של מתכת נחשבת אש אפילו לדעת הראב"ד. ואולם יעוין במלאכת מבעיר (סי' יט אות ג') שהגמרא בפסחים

3. ובמלאכת מבשל התבאר הבדל נוסף בין הבישול להבערה, שהשינוי הנעשה בבישול מתקן את הדבר, ובהבערה הוא מכלה או מרועע את הדבר.

(שם ע"א) נוקטת בפשיטות שגחלת של מתכת אינה נחשבת אש. ויעוין שם שמוכרחים לומר שאפילו רבינא דפליג על רב חסדא מודה שגחלת של מתכת אינה נחשבת אש. וכך מוכח מהגמרא לעיל מיניה (עד ע"א) שמנמקת את החיוב לצלות את הפסח בשפוד של עץ דוקא ולא של מתכת, בכך שנאמר צלי "אש" ולא דבר אחר. ומוכח מכך להדיא שגחלת של מתכת אינה נחשבת אש. וכן מוכח במאירי (עה שם), וכן משמע מהרמב"ם (הל' קרבן פסח פ"ח ה"ט), שלא נחלקו בכך רבינא ורב חסדא, והכל מודים שגחלת של מתכת אינה נחשבת אש. והתבאר עוד שם מדוע הגמרא לא התייחסה למקרה המסוים של מחמם מתכת כדי לצרפה, שאז המתכת אכן נחשבת אש, כמבואר הטעם לזה שם. ומיהו הובאה שם דעת כמה אחרונים שרבינא חולק על רב חסדא וסבירא ליה שגחלת של מתכת חשובה אש. ויתכן אפוא שמרן זצ"ל נקט בפשיטות כדעתם, ואכתי צ"ע.

ביאור המושג "אש"

אמנם "אש" זו לא ברור מה טיבה. אם תכונתה היסודית של ה"אש" היא האור שבה - אזי יהיה הכרח לומר שבמחמם מתכת כדי לצרפה, המתכת צריכה להאיר במידה מסוימת. אולם מדברי מרן זצ"ל עצמו מוכח שהוא לא ראה את חימום המתכת על מנת לצרפה, כדבר הכולל בתוכו בהכרח הארה של המתכת; דמבואר מדבריו שהתכונה "שהוא מלבין ומפיץ אור" היא דבר שהתחדש בהדלקת חשמל⁴, ומוכח שבחימום רגיל של מתכת תכונה זו אינה מתקיימת בהכרח, והמתכת נחשבת "אש" מסיבה אחרת. ונראה שהוא ראה את החימום עצמו כדבר שמגדיר את ההבערה. והדבר מוכח ממה שכתב: "וכמו שאם נתחמם בדוגה כזו שמים מחסמים אותו חשיב שינוי, כ"ש אם נתחמם לדוגה יותר גבוהה שמלבין ומפיץ אור". ומוכח שהקל וחומר בנוי על דרגות החימום, וככל שדרגת החימום גבוהה יותר, כך יש יותר סברה לחייב משום מבעיר.

ועל כרחנו צריך לומר לפי דרכו שתכונתה היסודית של האש היא החום שבה. ולפי זה יצא שאין מקור לאסור הדלקת נורות פלואור או ניאון, שהרי מידת החום שבהן נמוכה מאד יחסית לחום הנדרש כדי להכשיר את הברזל לצירוף. אולם נראה שגם את נורות הלהט המצויות בידינו אין לאסור משום מבעיר,

4. כך מוכח גם מתחילת דבריו, במשפט המתחיל "ולכן נלענ"ד", וגם מסיום דבריו, במשפט המתחיל "וכיון שכן ה"ה נמ".

והיינו משום שחוט הלהט בנורות אלו עשוי ממתכת הנקראת וולפרם (או בשמה האחר טונגסטן), שבה לא קיים אותו תהליך של צירוף הקיים בברזל. ולכאורה נראה שאין שום סברה להגדיר את שיעור החום הדרוש כדי להתחייב משום מבעיר במתכות אחרות, לפי מידת החום הדרושה כדי לצרף את הברזל; דכשם שמצינו שלא הרי שיעור הבישול של סממנים כהרי השיעור של מים, ולא זה וזה כהרי השיעור של בשר, וכן הוא בהוצאות שבת, ששיעורן משתנה בהתאם לדבר שעוסקים בו, הוא הדין והוא הטעם בעניין המתכות. דאמנם ניתן להבין את האפשרות לחייב בחימום ברזל בשיעור של צירוף, אע"פ שבאותה שעה אין הוא מתכוון לצרף, דעכ"פ החימום החשוב שבברזל הוא הצירוף. אבל לא ניתן להבין כיצד ניתן להשליך את השיעור הזה על מתכות אחרות, שעניין הצירוף אינו שייך בהן כלל ואין לשיעור זה שום חשיבות לגביהן.

ובמלאכת מכבה כתב הרמב"ם להדיא (פ"ב ה"ב) שהמכבה גחלת של מתכת מתחייב דוקא כאשר הוא מתכוון לצרף. ולכאורה קשה ממה נפשך: אם חימום המתכת עד מצב של כשירות לצירוף, גורם למתכת להיחשב "אש" - אם כן מדוע אין מתחייבים על כיבויה, גם בלי כוונה לצירוף. ואם מתכת שהתחממה בשיעור כזה אינה נחשבת "אש" - מדוע מתחייבים על הבערתה, ומדוע מתחייבים על כיבויה כאשר יש כוונה לצירוף.

ולפי מה שהתבאר במלאכת מבעיר (סי' יט אות א'), נראה שבאמת גחלת של מתכת בסתמא דמילתא אינה נחשבת אש. ורק ברזל שמגיע לחום שראוי לצירוף יש לראותו כחלק מהאש, בגלל השינוי שחל במתכת, המוכיח שהאש התמזגה בה. ואותו שינוי גם מביא את המתכת למצב ש"שבירתה קרובה". ולכן בנורת להט לא שייכת מלאכת מבעיר אלא רק מלאכת מבשל, בין כשהוא מחמם את המתכת להאיר בה ובין כשהוא מחממה לצורך חימום. וכן הוא גם בתנור חשמלי שיש בו גוף חימום, דאין שבירתו קרובה, וגם לא נעשה שום שינוי במתכת שמעיד על התמזגות המתכת עם האש והפיכתה לגוף של אש.

ואולם לכאורה לפי זה לא היה מקום לאסור להדליק נורת ניאון, שאין בה שום פעולה של חימום, וברור שמלאכת מבשל אינה שייכת בדבר שאין בו הכשרה על ידי חום של אש. ולכאורה גם לא היה מקום לאסור לכבות נורת להט חשמלית; דבשלמא אם החיוב בהדלקת הנורה היה משום מבעיר - היה מקום להבין שיש חיוב בכיבוי הנורה משום מכבה. אבל אם החיוב הוא משום מבשל - לא מצינו שיהיה איסור להפסיק תהליך של בישול. ואולם מנהג כל ישראל לאסור את כל הנ"ל, ואין מחלקים בין סוגי הנורות ואין מחלקים בין הדלקה לכיבוי.

ומרן זצ"ל (הערה 2 שם) כתב וז"ל: "ידידי חכים ורבי פרופ' יהודה לוי שיחי' העיר לי בזה דאפשר שהחימום הוא רק "תולדת" מבעיר ואולי אין גחלת של מתכת אש כלל (כמו תולדת זורע - כגון השקאה - אינה צריכה זרעים ותולדת מכה בפטיש - כגון תיקון מנא - לא צריכא פטיש) או אולי חימום כשלב ראשון של שינוי החומר הוא מבעיר, אשר בא אחריו שלב סופי של כיבוי והרי זה דמיון קרוב לצירוף הברזל עכ"ל. ולענ"ד נראה דאי אפשר כלל לומר דמשכחת תולדה של מבעיר מבלי שנעשה אש, גם המשקה מים אינו חייב אלא א"כ יש זרעים ואיכא אצמוחי פירי, וגם לא מסתבר לומר דאיכא תנאי במבעיר שיהי' דוקא כדי לחסם ולחזק את הברזל בו בזמן שעיקר מלאכת הבערה היינו הבערת אש שמכלה ומפסיד אלא שהוא עושה דבר זה לצורך של חימום ובישול וכדומה", עכ"ל המנחת שלמה. אולם לכאורה לא ברור מה הנפק"מ אם קוראים לשינוי המתחולל "אש" או שקוראים לו "תולדת מבעיר". סוף סוף מוכרחים להגדיר את מהות השינוי הזה, ולפי ההגדרה אנו יכולים ללמוד אם הדלקת חשמל נכללת בה אם לאו. וניתן לכאורה להמשיך ולקיים את הגדרת מרן זצ"ל גם אם הדבר אינו נקרא "אש". ואם כוונתו לומר שכל חימום של מתכת הרי הוא תולדת מבעיר, ואין צורך להגיע למצב מסוים שאמור להיקרא "אש" - אם כן לא מובן מדוע יש צורך שהחימום יהיה "כדי לצרף". וקושי זה קיים בין אם נאמר שזהו שיעור של חימום, ובין אם נאמר שזוהי הגדרת הכוונה שלו בחימום. ובר מן דין, לא ברור לפי זה מה ההבדל בין מבשל ובין מבעיר לעניין חימום מתכות.

קושי בקל וחומר מחימום ברזל כדי לצרפו לחימום חוט להט

ועוד יש להעיר, שלפי מה שהתבאר במלאכת מבשל (סי' ח' אות ז'), לכאורה יש פירכא לק"ו שהעלה מרן זצ"ל, שכיון שחוט להט מתחמם לדרגה גבוהה יותר מאשר ברזל מצורף, ק"ו שיהיה בו חיוב מבעיר. כאשר מחממים את המתכת כדי לצרפה, הברזל מגיע למצב שהוא "קרוב להישבר", דמבנהו הגבישי משתנה, וגם בראייה חיצונית רואים שהאש פעלה ושינתה את מבנה הברזל והשאירה עליו את רישומה. ומה שאין כן כאשר הוא מחמם את חוט הלהט עד שהוא מפיק אור, שחוט הלהט אינו "קרוב להישבר" כלל, ואין הוא משתנה כלל מבחינת הרכבו ומבנהו, ולאחר כיבוי החשמל רואים שהחוט חוזר בדיוק למצב שבו היה קודם לכן.

ביאור המנחת שלמה בדעת הראב"ד

עוד כתב המנחת שלמה (שם אות ב') וז"ל: "גם נלענ"ד דאפשר שבהדלקת חשמל שפיר חייבין לכו"ע משום מבעיר גם להראב"ד דסובר שאין מבעיר במתכת, כי יתכן דטעמו של הראב"ד הוא לא משום דסובר דגחלת של מתכת אינה קרויה כלל בשם אש וכו', אלא נראה שהראב"ד סובר דמבעיר לא שייך אלא כשההבערה גורמת להרבות אש שלא היה קודם, ולכן כשההבערה היא בעצים וכדומה שהאש נאחזת בהם והם עצמם בוערים ושורפים שפיר אמרינן דאע"ג שנדלקו העצים מאש אחרת, מ"מ כיון שהם עצמם בוערים הרי נתחדש ונתרבה אש שלא היה כלל מקודם, משא"כ במתכת הרי היא עצמה אינה בוערת אלא שהיא קולטת חום מאש אחרת וכו', ונמצא שהחום לא נתחדש רק עבר מהאש ונכנס תוך המתכת כמו שהוא נכנס בכל דבר אפוי ומבושל, שהרי אם מסירים אותה מהאש היא מתחלת תיכף להצטנן. וכיון שכן אפשר דכל זה דוקא במתכת הנדלקת מאש מצויה וכו', דנמצא שהמחמם הוא רק "מעביר" אש ממקום למקום כלומר מן הגחלים אל המתכת ולא "מבעיר", משא"כ בהדלקת חשמל אשר מקודם לא היה כלל שום אש ורק האדם בלחיצתו על הכפתור הוא ממציא ומוליד אש חדש בחוט של מתכת שבתוך המנורה, בכה"ג יתכן דנקרא שפיר גם להראב"ד בשם "מבעיר" אש כיון שבפעולתו לא הדליק את החוט מאש אחרת רק המציא והוליד אש שלא היה כלל תחלה בעולם, והאש הזו שהמציא פולט חום והוא מבשל או מאיר כמו אש אחרת, וכיון שכן שפיר קרוי בשם מלאכת מבעיר שהרי גם במשכן לא היו צריכים את הכליון וההפסד של העצים רק היה צורך בחום כדי לבשל, ואילו היה אז תנור של חשמל היו יכולים שפיר לבשל את הסממנים גם על אש של חשמל, לכן מהיכ"ת נימא דבכגון דא אינו קרוי בשם מבעיר (ולפי זה אף להסוברים בדעת הרמב"ם דלא מחייב במתכת משום מבעיר אלא בע"מ לצרף, אפשר שכל זה דוקא כשהחמום הוא מאש אחרת משא"כ בהדלקת חשמל שהוא יוצר ממש ניצוצי אש שפיר חייב בכל אופן). והתינח אם נאמר כהסוברים דלשון לא תבערו (שמות לה, ג') היינו דוקא כליון, יכולים שפיר לומר דהדלקת חוט חשמל לאו מלאכה היא כלל הואיל ואין החוט כלה ונשרף, אבל כיון שאמרו בגמ' (שבת ע' ע"א) דקרא דלא תבערו יצא רק ללאו או לחלק ולא כדי לאשמעינן שצריכים דוקא כילוי והפסד וכו', לכן יכולים לומר דבהדלקת חשמל מודה גם הראב"ד דחייב משום מבעיר כיון שהמציא וריבה אש שלא היה כלל קודם וכו'.

ולפי"ז גם המחמם מתכת בזכוכית מגדלת שמרכזת קרני השמש עד שנעשתה אדומה כאש שפיר חייב גם להראב"ד כיון שהוא "מבעיר" אש ולא "מעביר" מאש

אחרת וכו', ועיין גם בשע"ת [סי' תנ"א] שכתב על גחלת של מתכת דלית דין צריך בשש דחשיב ממש אש", עכ"ל.

בירור נוסף במהות המושג "אש" לשיטת המנחת שלמה

וכדי לעמוד על הדברים, יש צורך להקדים בירור נוסף במהות מושג ה"אש". לכאורה ישנן שלוש אפשרויות: האחת, שה"אש" היא הדבר שנושא או שאוצר בקרבו את החום. השניה, שה"אש" היא הלהבה היוצאת מאותו דבר שאוצר (או מייצר) את החום. והשלישית, שה"אש" היא החום עצמו. והנה, אם ה"אש" היא הדבר שנושא או שאוצר בקרבו את החום - הרי שיש חידוש בחימום המתכת, ויש בכך משום יצירת אש מחודשת; שהרי קודם לכן היוו הגחלים הבווערות לבדן את האש, ולא היתה אש נוספת חוץ מהן, ואילו לאחר חימום המתכת ועשייתה לגוף הנושא את החום, נעשתה המתכת גם היא לאש. ויוצא אפוא שהאש גדלה ורבתה, וניתן לומר שחימום המתכת יצר "אש" חדשה. ומלבד זאת גם לא נכון לומר שהיתה העברה בעלמא של האש מהגחלים למתכת, שכן עד שהמתכת נעשתה לגוף הנושא את החום הרב, היה תהליך מסוים של אצירת חום במתכת, שהלך ורבה יותר ויותר, עד שלבסוף נעשתה המתכת אדומה ולוהטת כאש. ובשלב הביניים שבין חימום המתכת ועד התלהטותה כאש, היה פסק זמן שמצדיק להחשיב את עשיית המתכת לאש כיצירה מחודשת.

ואם נאמר שה"אש" היא הלהבה שיוצאת מהגחלים, הרי שלכאורה לא נכון לומר שהיא עברה מהגחלים אל המתכת; שכן ברור הדבר שהלהבה עצמה לא עברה לשם, דהלהבה עצמה איננה אלא השתקפות הפעולה הכימית שבה מתרכבים החומרים הקיימים בעץ (בעיקר הפחמן והמימן) עם החמצן שבאוויר. ואם כן החומר המרכיב את הלהבה הוא הפחמן והמימן והחמצן, שבודאי אינם קיימים במתכת. ואף אם מתעלמים מהמשמעות האמיתית של הלהבה, ומתייחסים אליה רק לפי מראה העיניים - הרי גם כך ברור שהיא עצמה אינה נכנסת לתוך המתכת.

ועל כרחנו צריך לומר בדברי מרן זצ"ל שה"אש" היא החום עצמו. וכוונתו לומר שהחום לא גדל יותר ממה שהיה קודם לכן, והוא רק נתפס והועבר מהגחלים למתכת. ולפי זה מובן גם שלא היה שלב מעבר שבו לא היתה הגחלת חשובה כאש, כי החום עצמו עבר כל הזמן בלי הפסק מהגחלים למתכת.

קשיים בביאורו

אולם נראה לכאורה שקשה מאד לומר גם כאפשרות זו. ראשית, משום שהמשמעות של "אש" בכל מקום בתורה ובגמרא היא הדבר שבוער ומפיץ את החום, ולא החום בעצמו. וכך הוא כשמדובר על נזקי אש (שמות כב, ה'), ועל אש המזבח (ויקרא א', ז'; ו', א'-ר'), ועל עמוד האש (שמות יג, כא-כב; במדבר ט', טו-טז) (שנאמר בו "מראה אש", ומוכח מכך שהאש נראית ואין היא החום עצמו), ועל מראה האש דיחזקאל (א', כז; ח', ב'), ועל הבערת האש בלפידים דשמשון (שופטים טו, ה'), ועל מעבירי בניהם באש (דברים יח, י') ועוד דוגמאות רבות מאד. ובכולם ברור ומוכח שמדובר על האש הידועה לנו, שהיא החומר הבוהק ומפיץ את החום, או שהכוונה ללהבה הנמצאת סביב אותו דבר בוהק. אבל ברור שאין מדובר על עצם החום הרב שבכוחו לשרוף.

שנית, אם החום עצמו הוא הוא האש - אזי בטל כל ההבדל שבין בישול בחמה לבישול באש; שהרי גם בישול בחמה הוא בישול על ידי חום, ואם כל חום שבכוחו לשרוף חשוב אש - אם כן חום החמה נהיה מיד לאש בעצמו. ולפי זה מתבטל גם ההבדל שבין האור לתולדות האור, כי אם האש היא החום עצמו - הרי שתולדות האור הן עצמן אור. ולא ניתן לומר שתולדות האור הן בדוקא כשהדבר אינו מתלהט כדבעי. והדבר מוכח גם מכך שהגמרא הקשתה בפשיטות על מיחם (מא ע"ב): "והלא מצרף", שהוא השיעור המספיק להתלהטות, לפי הבנת מרן זצ"ל, ועל אותו מיחם אמרה הגמרא שהוא נחשב תולדות האור, והמניח ביצה בצדו מתחייב משום תולדות האור (לט ע"א).

שלישית, מלשון מרן זצ"ל עצמו רואים שלא הבין כך, שהרי הוא כותב: "שהיא קולטת חום מאש אחרת", "ונמצא שהחום לא נתחדש רק עבר מהאש", "שהחום רק עבר מן האש", "והאש הזה שהמציא פולט חום". ומוכח מכל הלשונות הללו ש"חום" לחוד ו"אש" לחוד. וכן בהמשך (שם הערה 5) הוא משבח את דברי הרב הלפרין שמחלק להדיא בין חום לאש. ומוכח שהבין כאפשרות הקודמת, שהאש היא הגוף שנושא ואוצר בקרבו את החום הרב עד שהוא מאדים כאש, וצ"ע⁵.

5. לשונו שם היא זו: "יפה העיר לי בזה ידידי הרב הגאון ר' לוי יצחק הלפרין שליט"א, וז"ל: כתב כת"ר שחום ואש הם שני דברים, א"כ הרי המתכת אינה בולעת אש אלא חום וחום זה נהפך לאש וא"כ הרי זה ריבוי אש, ומה יהיה אם נצליח לעשות גחלת של מתכת ע"י ריכוז חום השמש, וכן בחשמל הזרימה פועלת ליצירת חום ומחום זה נוצר האור ולא שהאש פולטת חום

ומלבד זאת קשה טובא על עצם הניסיון לומר בדעת הראב"ד שגחלת של מתכת חשובה אש; דכבר צוין לעיל שלכאורה מאד לא מובן מדוע מרן זצ"ל אינו מתייחס לכל הדיון שבסוגיה בפסחים (עה ע"א), שבה הגמרא נוקטת בפשיטות שגחלת של מתכת אינה חשובה אש, וכן מוכרחים לומר אף בדעת רבינא, וכמבואר שם. ואמנם בדיון הקודם על שיטת הרמב"ם יש לומר בדלית ברירה בדעת מרן זצ"ל, שהוא נקט בפשיטות כדעת האחרונים שהבינו בדעת הרמב"ם שרבינא פליג בזה על רב חסדא. אבל בדעת הראב"ד לכאורה כו"ע לא פליגי שהבין שאין בכך מחלוקת ורבינא מודה בזה לרב חסדא. ואם כן לא מובן כיצד נוקט כן מרן זצ"ל בפשיטות גם בדעת הראב"ד, מבלי לציין שהוא מרחיב את החידוש הזה בהבנת הגמרא שם. ואין לומר שהוא נתלה בכך שכבר קיימת הבנה כזו בדעת הרמב"ם, שהרי הוא טורח בהמשך דבריו למצוא ראיות לכך שניתן לומר שגחלת של מתכת חשובה אש.

קשיים בחילוק בין חימום מתכת ובין הדלקת חשמל

ומלבד זאת יש להקשות על מה שכתב מרן זצ"ל שבהדלקת חשמל "מקודם לא היה כלל שום אש"; דהא בתחנות הכוח נוצרת האנרגיה החשמלית על ידי שריפת פחם או חומרי דלק אחרים. והחום שנוצר הופך לאנרגיה המפעילה טורבינות חשמליות, המזרימות אנרגיה חשמלית לנורת הלהט. ויוצא אפוא שאמנם באותו חדר שבו מופעלת הנורה החשמלית אין רואים את האש שגרמה לאותה התלהטות, אבל אם מתייחסים לכל התהליך שמתחיל בשריפת חומרי הדלק - אזי ניתן לראות את האש שגרמה להתלהטות. וק"ו במקרה שאספקת החשמל באה על ידי גנרטור, שבו ניתן לראות אפילו באותו מקום את הבערת

עכ"ל, עד כאן לשון המנחת שלמה. ונראה שמרן זצ"ל ראה בדברים הללו משום חיזוק לטענתו שגחלת של מתכת יכולה להיחשב כאש אף לדעת הראב"ד. אבל לכאורה נראה שהערה זו היא מעין הקושיה הנ"ל, ויש בה משום סתירה לדברי מרן זצ"ל; שכן אותה סברה ש"המתכת אינה בולעת אש אלא חום, וחום זה נהפך לאש, וא"כ הרי זה ריבוי אש", שהיא נכונה ביחס להבערת חוט הלהט, וגם ביחס לעשיית גחלת על ידי חום השמש, היא הרי נכונה גם ביחס לחימום מתכת על ידי אש רגילה, שהרי גם במקרה זה המתכת אינה בולעת את האש עצמה אלא את החום, וחום זה נהפך לאש. ואם בכל זאת רואים שהראב"ד פוטר במחמם מתכת משום מבעיר, מוכח שעכ"פ לא שייכת אש במתכת. ועל כרחק דהיינו משום שלדעת הראב"ד לא שייכת מלאכת מבעיר אלא רק בדבר המתכלה, ואם כן הוא הדין שבחוט להט לא שייך חיוב מבעיר כיון שאין הוא מתכלה.

הדלק הגורמת לזרם החשמלי. ואם כן גם בהדלקת נורת חשמל קיימת העברה של האש לנורה, ואין כאן יצירה של אש חדשה. ואין לומר שהעברה היא בדוקא כשהאש מועברת באופן ישיר לדבר הבוער, לאפוקי מהדלקת חשמל שבה חום האש נאצר בתחנת הכוח ומועבר לנורת הלהט על ידי מתווכים שונים. שהרי חימום מתכת שעליו דיברו הרמב"ם והראב"ד אינו נעשה דוקא באופן שהמתכת מצויה על הגחלים ממש, ופשוט שמדובר גם בכהאי גוונא שיש אור המפסיק ביניהם. ובמקרה זה חימום המתכת נעשה על ידי שבעירת הגחלים מחממת את האויר והוא מעביר את חומו למתכת, ובאותו שלב שבו האויר מחומם אין מציאות של אש גלויה ובווערת. ויוצא אפוא שהראב"ד פוטר באופן עקרוני גם במציאות שבה החום מועבר על ידי מתווכים שונים.

והיה מקום לומר שהאויר המחומם שמעל האש נחשב כחלק מהאש, ולכן אין זה נחשב שהיה הפסק בין האש הראשונית ובין האש שבמתכת. ולא דמי לחשמל הבא מכוח האש שבתחנת הכוח, ששם יש מצב ביניים שבו לא קיימת אש כלל. אולם נראה שלא ניתן לומר כן, שהרי אם מחשיבים את כל מה שנמצא מעל האש כאש עצמה - אזי יוצא שגם המתכת שהוא מניח מעל אותו מקום תיחשב כאותה אש, ואם כן יוצא ששוב הוא מגדיל את האש⁶. ואם בכל זאת הראב"ד פוטר, על כרחך שהוא סובר שבמתכת לא שייכת אש כלל. ובתהליך חימום על האש, אין מתייחסים לאש כדבר העובר ממקומו אל הדבר המתחמם עליו, אלא כגורם הקבוע במקומו שמשפיע על הדבר שמתחמם כנגדו. וחייב מבעיר שייך רק כאשר השפעה זו גורמת לכליוי הדבר או לכך שהוא יבער כאש המכלה ושורפת. ובמתכת לא שייך כילוי זה וגם אין היא בווערת כאש המכלה ושורפת. וקביעה זו נכונה גם לגבי הדלקת חשמל בחוט להט, ולכן גם בכך אין חיוב מבעיר. ואף אם נגדיר את האש כבווערת ומוסיפה והולכת מכוח עצמה - לא יהיה שייך דבר זה בנורת להט, דהא עכ"פ אין המשך ההדלקה נובע מחוט הלהט עצמו אלא מהחשמל שזרימתו מוסיפה והולכת אל חוט הלהט.

ועוד קשה, דמי לא עסקינן שחימום הברזל הוא גם בכהאי גוונא שהגוף המחמם אותו הוא תנור גרוף, שאוצר בקרבו חום רב ואינו מתלהט (בגלל עוביו), ואילו המתכת המתחממת היא דקה, והיא מתלהטת במידת חום זו. ומי לא עסקינן שהגוף המחמם הוא מתכת שאינה לוחטת באותה מידת חום שבה הברזל

6. ויעוין בעניין זה במו"נ (ח"ב פ"ב, ד"ה "וכבר התבאר בחכמת הטבע").

מתלהט. ומי לא עסקינן שהמתכת מתחממת על ידי החמה (כדוגמת קולטי השמש שבימינו) שאינה מוגדרת כאש, וכפי שהודה מרן זצ"ל עצמו. ומי לא עסקינן שהוא מחכך את המתכת במתכת אחרת ובכך גורם לחימומה. והרי בכל הנך, וכן בכל שאר המקרים המובאים בביצה (לג ע"א) וברמב"ם (הל' י"ט פ"ד ה"א), אין מצויה אש לפני שהמתכת התחילה להתלהט⁷. ואם הראב"ד סותם ופוטר בכל חימום ברזל - ניתן ללמוד מדבריו שיש לפטור משום מבעיר אפילו במקרה שגם קודם לחימום לא היתה אש מצויה, אעפ"י שלאחר החימום נוצרה אש שלא היתה קודם לכן. ואם כן גם בהדלקת חשמל יש ללמוד מדבריו שיש לפטור, אע"פ שקודם לא היתה אש והשתא ישנה אש.

ומיהו את הקושי הזה ניתן ליישב אם נאמר שסתם מחמם את המתכת הוא בדוקא על ידי אש, דהא בבישול (פ"ט ה"ו) נאמר גם כן "המחמם את המתכת", ושם מוכרחים לומר שמדובר על אש, שהרי בחמה וכדומה הוא פטור. ואמנם את הראיה מבישול יש לדחות ולומר, דסתימת הדברים באמת מורה על חיוב בכל חימום של מתכת ובכל דרך שהיא. ובאמת כך יש לפרש גם במלאכת בישול; אלא שה"ג שם מלמדת שיש פטור אחר בחמה ובתולדותיה, ומכך יש ללמוד שהחיוב במחמם את המתכת הוא דוקא באש. ואולם במלאכת מבעיר, לא זו בלבד שלא מצינו הגבלה שמקור האש צריך להיות דוקא מאש בוערת, אלא אדרבה - מצינו שם שניתן להתחייב משום מבעיר אפילו בהוצאת אש מדבר שאינו בוער כלל. ועל כל פנים עדיין יתכן בהחלט לומר שהראב"ד הבין שמדובר על המקרה השכיח שהוא חימום על גחלי עץ, ודוקא על כך הוא אמר שאין חיוב מבעיר אלא חיוב מבשל. וממילא אין להוכיח מדבריו שאין חיוב מבעיר גם בחימום על ידי חמה או על ידי מתכת וכדומה.

ויש להעיר שלכל הדיון הזה יש צורך להיכנס רק אם מנסים ליצור הבחנות לפי ראות העין. אבל ברור שאליבא דאמת אין שום הבדל מהותי בין לחיצת הכפתור והזרמת החשמל בחוט הלהט ובין חימום המתכת על גבי האש; שהרי ברור שגם כאשר הוא מחמם את המתכת על האש, אין הוא מעביר את האש מהעצים למתכת במובן הפשוט של המילה. ומה שבאמת קורה הוא שהחום הרב הנוצר משריפת העצים הוא צורה מסוימת של אנרגיה, שכאשר היא מועברת

7. ומרן זצ"ל עצמו (שם ד"ה ולפי"ז), הודה שלדעת הראב"ד צריך לחייב במקרה שהוא מחמם את המתכת בזכוכית מגדלת כנגד השמש.

למתכת היא גורמת להתלהטות המתכת ולאור המוקרן ממנה⁸. ואותו תהליך בדיוק מתרחש כאשר מוזרמת למתכת אנרגיה חשמלית, ובשני המקרים יש לראות את היווצרות החום והאור כתוצאה מחודשת שנגרמת מהזרמת האנרגיה במתכת. וכל ההבדל הוא שבחימום המתכת על גחלים בוערות מקור האנרגיה הוא כימי, ובהדלקת נורת להט מקור האנרגיה הוא חשמלי, אבל מכל מקום אין שום הבדל מהותי בין המקרים.

הרמב"ם מצריך כוונה לצירוף גם כשנוצרת אש חדשה

ולכאורה יש להקשות גם על מה שכתב מרן זצ"ל בדעת הרמב"ם, שאף לדעת המצריכים כוונה כדי לצרף, אם הוא יוצר אש מחודשת כבר אין צורך בכוונה זו. דלכאורה לא מובן מהיכא תיתי לומר זאת, דאפילו את"ל שהרמב"ם דיבר דוקא על העברה של אש, ולא על יצירת אש מחודשת - מכל מקום היצירה המחודשת הזו אינה מהווה תחליף לכוונה, דהא אין שום שייכות בין הדברים. ולאותם הסוברים שנוצרת כוונה כמו שהיתה במשכן, אין זה מעלה ואין זה מוריד שנוצרה אש מחודשת, דהא עכ"פ לא זו הכוונה שהיתה במשכן. וכן לפי מה שהתבאר, שהכוונה גורמת למעשה להיחשב למעשה של הבערה, ברור הדבר שגם ביצירת אש מחודשת יהיה צורך בכוונה מעין זו.

להגדרת מלאכת מבעיר אין צורך בפסוק מיוחד

ועוד יש לתמוה על מה שתלה את הסברה שעניין מלאכת מבעיר הוא דוקא "כליון והפסד", בלימוד מהפסוק "לא תבערו אש" וכו'. הצורך בכליון והפסד הוא חלק מהגדרת המלאכה, וכמו בכל מלאכות שבת שיש להן גדרים המיוחדים להן. ולכן נראה לכאורה שכדי לחדש את הגדר הזה לא היה צריך פסוק מיוחד, וכמו שלא נצרך פסוק מיוחד למלאכת מבשל שצריכה להיות דוקא באש, או למלאכת דש שהיא דוקא בגידולי קרקע, או לבורר שהוא דוקא בפסולת מתוך אוכל או בכלי או לאחר זמן וכו'. ומה שאמרו חז"ל שהפסוק יצא ללאו או לחלק, אין זה לימוד לגדרי המלאכה עצמה, אלא לחיובים שמתחייבים עליה או על שאר המלאכות.

8. האנרגיה גורמת לאלקטרונים לנוע במהירות ולהתנגש באטומים ובאלקטרונים אחרים הקבועים במסלולם, וכך נוצר החום וכו"ל. וכן היא גורמת להם לעבור למסלול הקפה גבוה יותר, ובחזירתם למסלולם הנמוך הקבוע הם פולטים אור.

מדברי השערי תשובה מוכח לכאורה שליבון סתם אינו נחשב כאש

ובעניין הראיה שהביא מרן זצ"ל מדברי השערי תשובה (סי' תנא סוס"ק ג') ד"לית דין צריך בשש" שגחלת של מתכת חשובה אש, לכאורה דבריו צ"ע; דאדרבה, דוקא בשערי תשובה שם מבואר שיש הבדל בין מתכת המלובנת ליבון קל, ובין מתכת המלובנת כל כך "עד שיהיו ניצוצות ניתזין ממנו". ורק על המצב השני הוא כותב שם דלית דין צריך בשש שהוא חשוב כאש ממש. ובאמת במקרה זה הניצוצות הללו הם חלקים קטנטנים מהמתכת עצמה שמתכלים באש ובווערים, ויש בכך כילוי מסוים של חומר המתכת. ועל כל פנים משמע מדבריו שם שליבון סתם אינו נחשב כאש ממש.

סברת המנחת שלמה להחשיב זרם חשמלי כניצוצות אש

עוד כתב המנחת שלמה (שם ד"ה וגם) וז"ל: "וגם נראה דכמו שמברכין בורא מאורי האש על אור היוצא מן האבנים וגם נקרא בשם מבעיר, ה"נ בהדלקת חשמל הרי הזרם מוסיף כל הזמן חום לחוט, והוא ממשיך משום כך ללהוט ונשתנה מראיתו ולכן מסתבר דחשיב כאילו ניצוצות של אש מתחדשים כל הזמן בתוך החוט מהזרם החשמלי וגם מאיר יותר מניצוץ הנוצר מחיכוך של ב' אבנים, ואדרבה הכא עדיף טפי כי הניצוצות נאחזין ודבוקין בגוף החוט ומתקיימים בו כל זמן שיש זרם חשמלי, וגם החוט שיוקד ולוהט נראה לעינים כעין פתילה ששואבת שמן ובווערת שהרי גם הוא כאילו שואב כל הזמן זרם ודולק ומאיר, ולכן אפשר דבכה"ג גם הראב"ד מודה שנקרא מבעיר אש וחייב. גם מסתבר דכיון שלפי ראות עיננו הרי חוטי החשמל בווערים ודולקים ממש כעין אש רגילה, והרי זה מחמם ומבשל ומאיר, לכן גם אם רק ספיקא הוא צריכים לחוש טובא באיסור תורה שגם להראב"ד חייב המדליק משום מבעיר", עכ"ל.

נראה שאין להשוות בין הדברים

ואולם לכאורה נראה שאין להשוות בין זרם חשמלי לניצוץ אש. הניצוץ עצמו שיוצא מחיכוך העצים או האבנים הוא ממש בעירה וכליו של חלק קטן מהעץ או מהאבן, ולא דמי לחוט להט שאינו מתבער ומתכלה על ידי זרם החשמל. ומלבד זאת נראה, שבנידון דברכת בורא מאורי האש אין מדובר בהכרח על הניצוץ עצמו אלא על דבר שהווער מאותו ניצוץ; דההיתר המובא (פסחים נד ע"א) להשתמש באור כזה לצורך ברכת מאורי האש, הוא רק לאפוקי אור ששבת.

והתחדש שם שאע"פ שהאור הזה שיצא מהעצים לא שבת בשבת, בכל זאת ניתן לברך עליו (ולאפוקי מהבדלה דיוהכ"פ). ומסתבר שבאותו רגע קצר שהניצוץ עומד בפני עצמו, לפני שנאחז בעץ או באבן או בכל דבר אחר, אין סיפק להיות ניאותרין לאורו. ועכ"פ אף אם היינו אומרים שהוא נחשב "מאורי האש" - עדיין לא היתה ראייה שביצירת ניצוץ כזה מתקיימת מלאכת מבעיר, דהא מרן זצ"ל עדיין לא הוכיח שהראב"ד מודה לכך שהגדרת מלאכת מבעיר תלויה ביצירת האש. ועדיין ניתן להבין שלדעת הראב"ד אין חיוב מבעיר כל עוד אין הוא מכלה ומפסיד את החומר הבוהר.⁹

וגם מה שכתב "וגם נקרא בשם מבעיר" לכאורה אינו מובן, דלכאורה זהו עיקר הדיון, וכיצד הוא יכול להניח את הדבר שאותו הוא מבקש להוכיח. והראב"ד (הל' יו"ט פ"ד ה"א) לא הודה שיש חיוב מבעיר במוציא אש מן האבנים, וטען שם שיש לאסור את הדבר רק משום מוליד כמבואר בסוגיה דביצה. ואם כוונתו להוכיח מלישנא דבני אדם - נראה שכאשר אדם מדליק נורת חשמל לא אומרים עליו שהוא מבעיר. ואולי כוונתו לכך שאומרים עליו שהוא מדליק, ומדליק היא תולדת מבעיר. ועכ"פ לכאורה יש לתמוה דאזלינן בזה בתר לשון בני אדם, מה עוד שבלשונות אחרות, כדוגמת אנגלית ועוד, לא מצאנו לשון כזו של הדלקה לעניין חשמל. וביותר יש לתמוה בהקשר של חשמל, דלכאורה כל הלשונות שקבעו בני אדם בהקשר זה הן מוסכמות מחודשות, כמו עצם המושג חשמל, שמקורו שונה לחלוטין.

ועוד יש להקשות על מה שרצה להוכיח מכך "שלפי ראות עינינו הרי חוטי החשמל בוערים ודולקים ממש כעין אש רגילה"; דלכאורה לא ברור מהי הטענה המחודשת שיש בדברים הללו, מעבר לטענה העקרונית שעומדת ביסוד כל דבריו, שהגדרת אש אינה תלויה בכלי, אלא בהיותה לוחטת ומאירה בלבד.

דברי המנחת שלמה בעניין מלאכת מכבה בגחלת של מתכת

עוד כתב המנחת שלמה (שם אות ג') וז"ל: "כל זה כתבנו לענין מלאכת מבעיר בחשמל. אולם לענין כבוי נראה שלכאורה פשוט הדבר דגחלת של מתכת שבוערת ואדומה כאש מפני שמונחת על אש, המסיר אותה מעל האש אינו חשיב כלל

9. בשלב הזה בדבריו רוצה מרן זצ"ל להכריח את הדבר, ורק לאחר מכן הוא טוען שעכ"פ מידי ספק לא יצאנו. והטענה הנ"ל היא שלכאורה אין אפשרות להכריח את הדבר.

כמכבה כיון שהוא רק מונע את המשך ההבערה שנעשה ע"י האש והכיבוי בא מאליו וכו', ולא דמי למוציא פתילה משמן או מסתפק משמן שבנר, דהתם יש קשר בין השלהבת שבראש הפתילה והשמן, והמשך ההדלקה הוא רק מפני שכבר דולק מקודם, שהרי אם כבה צריכים להביא אש אחרת ולהדליק עוד פעם, ולכן הניתוק שעושה ביניהם חשיב כיבוי, משא"כ הכא אף שאם מרחיק המתכת מהאש ה"ז מצטנן וכבה, מ"מ אם חוזר ומניח ה"ז שוב מתחמם ובווער ואין המשך ההדלקה קשור כלל עם מה שכבר דלק קודם, ולכן ודאי חשיב רק כמונע הבערה ולא כמכבה, ודוקא אם שופך מים על הגחלת או שהוא נותן את הגחלת של מתכת לתוך מים ומכבה מה שכבר בווער שפיר מיקרי כיבוי ואסור מדרבנן אף אם אין כוונתו לצרף, וכן אם נותן הגחלת תוך עפר ג"כ אסור מדרבנן מפני שגם העפר מקדים קצת את הכיבוי, משא"כ הורדה גרידא מהאש לאו כלום הוא, עכ"ל.

קשיים בחילוק בין הסרת גחלת מתכת מהאש למוציא פתילה מהנר

ומדברי מרן זצ"ל מבואר שחילק בין הורדת גחלת של מתכת מהאש לבין הוצאת פתילה או הסתפקות מהשמן שבנר. ולפי דבריו, ההבדל הוא שכיבוי הנר מצריך הדלקה מחודשת מאש אחרת, ואילו סילוק המתכת מהאש אינו מצריך הדלקה מחודשת אלא רק החזרה של המתכת לאש. ולדעתו הדבר מלמד על כך שיש קשר הדוק בין הפתילה ובין השמן, ולכן המסתפק מהשמן שבנר, המנתק בכך בין השמן ובין הנר, נחשב מכבה. ומשא"כ המנתק את המתכת מהאש, שאינו נחשב מכבה אלא מונע הבערה.

ואולם לכאורה הסברה נותנת לומר להיפך. דוקא העובדה שהנר זקוק להדלקה מחודשת מאש אחרת, היא זו שמלמדת שהקשר בין השמן לנר הוא הדוק פחות מהקשר בין האש למתכת המתחממת עליה; שהרי השמן עצמו אינו יכול להועיל לדליקת הנר לאחר שכבה, ואילו האש עשויה להדליק את המתכת לאחר שזו כבתה. ואם הגמרא אומרת שהמסתפק מהשמן שבנר מתחייב משום מכבה, אע"פ שהשמן פחות קשור לדליקת הנר - קל וחומר שיש לחייבו משום מכבה, כאשר הוא מסלק את המתכת מהאש.

ביאור החילוק באופן אחר

אמנם לכאורה נראה, שההבדל הנ"ל עשוי ללמד בדרך פשוטה יותר על כך שהמסתפק מהשמן שבנר יתחייב משום מכבה ואילו המסלק מתכת מעל אש לא

יתחייב. דניתן לומר שסילוק האש מנר דולק הוא כיבוי, כיון שכל רגע של הדלקה קשור לרגע הקודם ותלוי בו, ולכן ניתן לראות את הפסקת ההדלקה ככיבוי. ומה שאין כן בסילוק המתכת מהאש שהוא רק מניעת הבערה, כיון שכל רגע של הדלקה אינו קשור לרגע שקדם לו (שהרי אין צורך להדליק שוב ושוב את המתכת, אלא די להחזיר את האש והמתכת תבער מאליה), ולכן יש מקום לומר שלא שייך בכך כיבוי. ובאמת נראה קצת שמרן זצ"ל התכוון לסברה הזו, אלא שלפי זה לא היה לו להיכנס להשוואה בין הקשר של השמן לנר ובין הקשר של המתכת לעצים; דמלבד מה שאין זה נצרך לעצם הסברה הזו, הרי שהשוואה זו דוקא נותנת לומר להיפך, וכנ"ל.

קשיים גם לפי ההבנה האחרת

דא עקא, דנראה לכאורה שגם הסברה הנ"ל קשה מאד. ראשית, אותה אש שהוא מניח מתחת למתכת כדי לחממה שוב, אינה פחותה מהאש שהוא מביא כדי להדליק את הפתילה מחדש. וברור שאם יכבו הגחלים שהוא מניח מתחת למתכת, הוא יצטרך להביא אש חדשה גם במקרה זה. ויוצא אפוא שהסיבה שאין הוא צריך להביא אש חדשה בחימום המתכת, היא רק שהעצים הבוערים שמתחת למתכת כבר דולקים ועומדים. ואם אנו באים לדמות את המקרה של הנר הדולק למקרה של מתכת המתחממת על גבי עצים - עלינו לראות את המתכת כעיבוי או כהארכה של הפתילה הדולקת על ידי השמן; שהרי העצים הבוערים הם כמו שמן ופתילה ואש גם יחד, והבערת המתכת היא למעשה הוספת דבר נוסף שידלק ויבער יחד עם העצים הבוערים. וכשם שהקטנה בעלמא של הפתילה אינה מצריכה להדליק את האש מחדש (אלא אם כן האש תכבה לגמרי במהלך ההקטנה הזו), הוא הדין בסילוק המתכת מעל גבי הגחלים. וכיון שאין שוני מהותי בין בעירת המתכת ובין בעירת הנר, אין גם מקום לחלק ביניהם ביחס למשמעות הכיבוי.

שנית, עצם העובדה שמצד מלאכת מבעיר אין הבדל בין מחמם את המתכת ובין מדליק את הנר, ובשני המקרים הוא מתחייב¹⁰, היא גופא מלמדת שאין הבדל מהותי ומשמעותי לגבי הכיבוי. דכשם שאנו מחייבים על הבערת המתכת, אע"פ

10. על כרחנו מרן זצ"ל קאי בשלב זה אליבא דדעת הרמב"ם, שהרי לדעת הראב"ד אין צורך מלכתחילה לחלק בין נר לבין מתכת, דהא במתכת אין מתחייבים משום מבעיר.

שהחימום מתחדש בכל רגע ורגע¹¹, ועל כרחק שהוא משום שגם הדלקה כזו נחשבת בעירה מעליא, הוא הדין שיש לחייב משום מכבה, דהא הוא מבטל במעשהו את הבעירה מעליא הזו. וממה נפשך יש לחייבו: דאם במבעיר חייבנוהו משום שעכ"פ גרימת בעירה המתחדשת בכל רגע חשובה הבערה - הוא הדין שיש לחייבו משום מכבה כשהוא גורם למניעת בעירה המתחדשת בכל רגע. ואם הוא מתחייב משום מבעיר, כיון שהרגע הראשון נבע ממעשהו - יש לחייבו משום מכבה, כיון שאותו רגע שבא לאחר הכיבוי בא כתוצאה ממעשהו.

ועוד קשה, דההבדל הנ"ל נכון רק כשמשווים בין כיבוי הנר ובין סילוק המתכת מהאש. אבל הרי חידוש הדין ששייך כיבוי, לא נאמר על כיבוי הנר אלא על ההסתפקות מהשמן שבנר. ונראה שממקרה זה יש הכרח ללמוד שאין מתחשבים בהבדל שעמד עליו מרן זצ"ל; דכתבו התוס' (ביצה כב ע"א ד"ה המסתפק), שהחיוב במסתפק מהשמן שבנר נובע מכך שההסתפקות גורמת באותו רגע עצמו להחשכה מסוימת של הנר. והרא"ש (שם פ"ב סי' יז) הקשה על כך, דמוכח בגמרא (שבת כט ע"ב) שיש איסור ליטול מהשמן שבשפופרת של ביצה המנטפת על פי הנר, והרי התם נטילת השמן אינה משפיעה כלל על בעירת הנר, שהרי השפופרת לחוד והנר לחוד. וטען שם הרא"ש שהאיסור נובע מכך שהוא ממהר את כיבוי של הנר. ואין זה גרם כיבוי, שהתירוהו חכמים (שבת קכ ע"א), שכן כאן הוא עושה את הפעולה באותו גוף שדולק, וחכמים התירו רק כאשר הוא "אינו נוגע בדבר הדולק, אלא עושה דבר חוצה לו, הגורם את הכיבוי כשתגיע שמה הדליקה".

ומדברים אלו מבואר, שיש במסתפק חיוב משום מכבה, גם כשאין הוא מבטל את ההדלקה כלל, אלא רק מונע מהנר את היכולת להמשיך ולדלוק לאחר זמן מסוים: דלפי התוס' מבואר שעצם ההחשכה המסוימת באותו רגע של הסתפקות מהשמן חשובה ככיבוי. והרי במקרה זה אין הוא צריך להביא אש אחרת כדי להמשיך את הבעירה, שהרי מיד לאחר מכן תחזור הבעירה לקדמותה. ולפי הרא"ש מתחדש עוד יותר מזה, שאף אם אין החשכה באותה שעה, אלא הוא רק מונע בעירה שתהיה לאחר מכן, יש בכך חיוב כיבוי. ומוכח מכך שכדי להתחייב משום מכבה אין צורך לבטל את תהליך ההדלקה אלא מספיק לגרום למניעת בעירה שתהיה מאוחר יותר. ואם כן ק"ו שיש לחייב משום כיבוי כשהוא ממש מסיר את המתכת מעל האש, דבכך הוא ממש מונע את הבעירה בפועל ובאותה שעה.

11. בניגוד לנר שכל בעירתו מבוססת על ההדלקה הראשונית, לפי דברי מרן זצ"ל.

והיה מקום לדחות את הקושיה האחרונה ולומר, דבמסתפק מהשמן שבנר הוא נחשב כגורם לביטול הבערה שיש לה רציפות, אבל במסיר גחלת של מתכת מן האש הוא גורם לביטול הדלקה שמתחדשת בכל רגע. אבל נראה שאין לומר כן, דהא הסברה לחלק בין ביטול הבערה שיש לה רציפות ובין מניעת הדלקה שמתחדשת בכל רגע היא מבחינת הגרמא שבדבר, דביטול הדלקה הוא מעשה ישיר ואילו מניעת הדלקה שמתחדשת היא רק גרמא. ומבחינה זו הרי ברור שמסתפק משמן שבנר הוא גרמא הרבה יותר רחוק מזה שמונע באופן מיידי וישיר את המשך ההדלקה המתחדשת.

ביאור הסיבה שמחמתה אין משום מכבה בהסרת גחלת מתכת מהאש

אמנם לפי מה שהתבאר לעיל בשיטת הרמב"ם והראב"ד, אכן במסלק את המתכת מן האש לא יהיה חיוב כיבוי, אבל מטעם אחר; דלפי המבואר לעיל יוצא, שסתם המחמם את המתכת לא נחשב שהבעיר אש, כיון שהאש אינה נאחזת במתכת, ואין המתכת מתמזגת עמה (דלא חל בה שום שינוי). ולכן גם לא שייך בה כיבוי, דכיבוי אש שייך רק כשישנה הבערת אש. ובזה המתכת שונה משמן שבנר, דבשמן שבנר האש אכן נאחזת, ויוצא שהוא הבעיר אש, וממילא בהסתפקות מהשמן יש משום כיבוי אש. ונראה שאיסור דרבנן גם לא יהיה שייך אלא רק כשהוא מכבה באופן הדומה לכיבוי דאורייתא. ולכן בהסרת המתכת מעל האש גרידא, מבלי לתתה בתוך מים קרים ושאר דברים המכבים, לא יהיה אפילו איסור דרבנן.

קשיים בחילוק בין כיבוי במים ועפר לבין הסרת המתכת מהאש

ובעניין כיבוי גחלת המתכת ע"י מים, כתב מרן זצ"ל ששפיר יש בכך משום מכבה, ואין זה דומה להסרה בעלמא של המתכת מהאש "דלאו כלום הוא". והוא הוכרח להודות לכך, דהא לשיטתו דבר זה מפורש ברמב"ם לחיובא. ומוכח מזה שכיבוי שייך עכ"פ בסוג בעירה כזה של מתכת על עצים. אמנם לכאורה החילוק שחילק מרן זצ"ל בין נר ובין מתכת, היה שבמתכת אין קשר בין בעירה של רגע אחד לבעירה ברגע שלאחריו, ולכן אין כאן כיבוי אלא רק מניעת בעירה. ולפי סברה זו אין מקום לחלק בין כיבוי במים ובין כיבוי שנגרם על ידי סילוק של גחלת המתכת מהאש. ונראה שדבריו מבוססים על כך שכאשר מסירים את המתכת מן האש היא ממשיכה לבעור זמן קצר מסוים לאחר מכן. ובעירה קצרה זו

דומה לנר של שמן, כיון שהיא נובעת מהדלקה קודמת, ולכן הפסקה של בעירה כזו חשובה כיבוי מעליא. אמנם לפי זה לא מובן מדוע ב"הורדה מהאש אל האויר הקר" (כלשונו בהמשך) אין איסור כלל, דהא גם במקרה זה הוא מקצר את הזמן שבו הבעירה היתה עשויה להמשיך לאחר ההורדה מהאש.

ועוד יש להקשות, דאם כיבוי הגחלת ע"י מים או עפר חשוב כיבוי מעליא, גם בלי כוונה לצרף - אם כן מדוע לדעת הרמב"ם יש בכך איסור מדרבנן ולא מדאורייתא, ומדוע רק כוונה לצרף יוצרת את החיוב. והרי הרמב"ם (הל' שבת פ"א ה"ז) פוסק כר' יהודה המחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה, ולכן הוא מחייב בכל מקרה של כיבוי, גם בלי כוונה לעשות פחם וכדומה (שם פ"ב ה"ב). ואם למרות זאת הוא פוטר את המכבה גחלת של מתכת שלא על מנת לצרף - על כרחך שאין זה נחשב כיבוי. ואמנם לפי מה שהתבאר שהכוונה לצרף מחשיבה את השינוי שנוצר במתכת, ומייעדת את המעשה הסתמי לשם אותו שינוי, מובן שפיר מדוע הוא מתחייב דוקא במקרה זה, ומדוע אין הוא מתחייב בכיבוי סתם.

לדעת המנחת שלמה יש בכיבוי נורה חשמלית משום מכבה

ובהמשך דבריו (שם ד"ה וכיון) דן המנחת שלמה לשיטתו מדוע אסור לכבות נורה חשמלית בשבת וביר"ט, שהרי הדלקת הנורה נעשית בכל רגע ורגע מחדש ע"י הזרם, ולכאורה הדבר צריך להיות דומה להסרת גחלת מתכת מהאש, הנחשבת רק כמניעת המשך הדלקה ולא ככיבוי. וטען המנחת שלמה שכיון שיש קשר חזק בין החוט המאיר והזרם, יש להשוות את הזרם החשמלי לשמן שבתוך נר, וכמו שמרחיק שמן מהנר חייב משום מכבה, כך גם במפסיק זרם חשמלי. "ואף שאין הזרם דומה ממש לשמן שהוא עצמו חומר דלק וממנו נעשה השלהבת שבראש הפתילה, משא"כ בחשמל הזרם רק מחמם את החוט שבתוך המנורה עד שהוא לוחט אבל הזרם עצמו אינו דולק ובווער, ולכאורה יש מקום לומר לפי"ז דקיל טפי מהורדת גחלת מן האש כיון שפתיחת מעגל רק מעכבת ומונעת שפשוף חדש ואילו בהורדת מתכת מאש הרי מרחיק ממש את המתכת מאש וכו', אעפ"י כן אפשר שלדינא אין להתחשב עם כל אלה, וכיון שלמעשה עינינו רואות שרק מפני הזרם החוט דולק ומאיר לכן אנו רואים גם את הזרם כשמן שהוא חומר דלק וחשיב שפיר כמכבה וכו' אלא שאיסורו רק מדרבנן מפני שלא נעשה פחם" וכו', עכ"ל.

קשיים בדבריו

ואולם, הסברה שכתב להחשיב את הזרם כחומר דלק "כיון שלמעשה עינינו רואות שרק מפני הזרם החוט דולק ומאיר", לכאורה שייכת גם במתכת שמתחממת על האש, שלמעשה עינינו רואות שרק מפני האש המתכת דולקת ומאירה. ובמתכת הרי מודה מרן זצ"ל שלא שייך חיוב כיבוי בהסרתה מהאש. ועל כרחנו אין אנו מתחשבים בפירוש המוטעה שאנו עשויים לפרש את מראה עינינו, אלא אנו מתחשבים בהבנה הפשוטה (והאמיתית) שאנו מבינים את מראה עינינו. ולפי הבנה זו לכאורה ברור שאין הבדל בין החשמל ובין חימום המתכת.

ואמנם הסברה שכתב קודם לכן: "דשאני הרחקת גחלת של מתכת מהאש שאינה גורמת שום שינוי באש שמבעיר את המתכת", נדחתה על ידו מצד האמת (שאינה גלויה לעיניים) בטענה שגם כיבוי החשמל אינו גורם שום שינוי לזרם עצמו, דאדרבה, החשמל רק מעוכב מלהמשיך ולזרום, ואין בו אפילו צד של הרחקה ממשית הקיימת בגחלת. אבל נראה לכאורה שגם מצד מראה העינים אין מקום לסברה זו; דכיון שעיינינו נשואות לזרם, והרי אין הוא מוחשי לפנינו, על כרחנו עלינו להיתלות במה שאנו יודעים עליו. וכיון שברור לנו שלא קורה לו דבר, וכאמור לעיל, אין אנו צריכים לחדש שהפסקתו תיחשב כיבוי.

לדעתו יתכן שיש חיוב מכבה בחשמל אף לדעת הראב"ד

עוד כתב המנחת שלמה (שם אות ד') וז"ל: "יש לדון שאפילו להראב"ד יתכן דכבוי החשמל חשיב ממש כמכבה אש ולא פטור מקרבן אלא מפני שלא נעשה פחם, כי יתכן שדוקא בסתם גחלת של מתכת שנתחממה מאש אחרת כיון דמה שהיא בוערת הוא רק מפני שמונחת על אש ואינה נשרפת ולכן היא מסוגלת לבלוע ולאצור בקרבה הרבה חום, אבל המתכת עצמה אינה בוערת כלל שהרי מיד כשמרחיקים אותה מהאש היא מתחלת תיכף להצטנן ונכבית, רק בזה סובר הראב"ד דאין זה חשיב כיבוי, משא"כ בחשמל שאין החוט דולק מפני שהוא מקבל חום מאש אחרת, אלא האש שבתוך התנור או המנורה נוצרת אך ורק מזרם ולא מאש אחרת לכן אפשר דדמי להרחקת פתילה משמן וכו' (לפי"ז גם מי שעוצר ומפסיק את פעולת המנוע שבתחנת הכח ג"כ חשיב כמכבה בכך כל הנרות שבעיר ולא כמי שרק מונע מלהדליק) וכו'. גם יתכן דלדעת הרמב"ם שפסק כר"י דמחייב גם על מלאכה שא"צ לגופה, וגם אם חס על הנר חייב משום מכבה אע"ג שאינו עושה פחם, דאפשר שרק בברזל אשר אם מסירים אותו מהאש מעצמו הוא כבה

לכן לא שייך בו כיבוי אלא א"כ נותנו לתוך מים ומצרפו ורק אם מתכוין לכך הוא דמחייב, משא"כ בכיבוי חשמל שהוא ע"י שמנתק את הזרם שיוצר את האש אשר הוא כעין שמן העולה לראש הפתילה, אפשר דכיון שבפעולתו הוא מפסיק ממש יצירת אש, אפשר דשפיר חייב משום מכבה אע"ג דלא קעביד שום צירוף, עכ"ל.

קשיים בחילוק בין גחלת של מתכת לחוט להט

והנה, מצד הסברה שגחלת של מתכת בוערת רק משום שהיא "מונחת על אש ואינה נשרפת ולכן היא מסוגלת לבלוע ולאצור בקרבה הרבה חום", לכאורה יש לומר דבר זהה גם ביחס לנורת להט; דהיא עצמה אינה בוערת, ורק משום שהיא מחוברת לזרם החשמלי ואינה נשרפת, היא מסוגלת לבלוע ולאצור בקרבה חום רב. והסברה שהוסיף לאחר מכן, דבמתכת האש נוצרת ממקור אחר, ואילו בנורת להט האש נוצרת בחוט עצמו, לכאורה אינה קשורה לסברה הקודמת, ומצד עצמה גם אינה מובנת; דמאי איכפת לן מהיכן נוצרת האש, סוף סוף ילפינן מחוט הלהט שמתכת יכולה לבעור. וכשם שלא איכפת לן אם הפתילה הובערה מחמת האש או מהחמה, וכל אימת שהפתילה בוערת יש על כיבויה חיוב דאורייתא¹², הוא הדין שלא צריך להיות איכפת לן אם האש נוצרה במקום אחר או שנוצרה בחוט הלהט עצמו. ואם בכל זאת ברור שאין חיוב כיבוי במתכת - פשיטא שלא יהיה חיוב כיבוי בחוט להט.

ומלבד זאת קשה, דדברי הראב"ד נאמרו על כל כיבוי מתכת, וכמו שהקשה מהא דממתקין את החרדל בגחלת של מתכת. ולכאורה דין זה של ממתקין נאמר בסתמא, ולא נאמר שהגחלת מחוממת דוקא על עצים. ומשמע בפשטות שאף אם הוא חימם את המתכת על ידי מתכת אחרת - לא יהיה בכך איסור, אע"פ שבמקרה זה האש נוצרת מהמתכת עצמה, ולא מאש חיצונית. ואע"פ שבנידון דמחמם מתכת כדי לצרפה ניתן היה להניח שאין דרך להביא מתכת לחום רב כזה המספיק לצרוף על ידי חיכוך המתכת, הרי שלעניין מיתוק החרדל אין סיבה להניח כך. וכיון שההיתר אמור בסתמא, ואע"פ שהאש נוצרת בכה"ג, אין לתלות בדעת הראב"ד שהוא אוסר מדרבנן במקרה זה¹³.

12. וכמו שגם כתב לעיל מיניה (ד"ה וכיון), ופשוט.

13. ואולי חימום ממתכת אחרת אינו שכיח, ולכן יצא מרן זצ"ל מתוך הנחה שדברי הראב"ד אמורים דוקא בגחלת ממתכת שהתחממה על ידי עץ.

ועוד קשה, דהא גם בשמן ונר אין האש נוצרת בתוך השמן והנר אלא מובאת ממקור חיצוני. ואמנם לאחר שהשמן והנר כבר נדלקו הם ממשיכים לדלוק מחמת עצמם, אבל הרי דבר זה אינו שייך בהדלקת חשמל בחוט להט; שהרי הדליקה של חוט הלהט נגרמת אך ורק על ידי הזרימה החשמלית הבלתי פוסקת ממקור חיצוני לנורה.

ומלבד זאת קשה, דנראה שדוקא כאשר האש קיימת עוד לפני שהיא מובאת אל המתכת יש יותר סברה לחייב משום כיבוי, מאשר במקרה שעדיין אין אש קיימת והוא מונע מהחשמל לזרום לנורת הלהט וליצור שם את האש. דכאשר האש כבר קיימת, והמתכת כבר בוערת מכוח האש הזו, יש בהפסקת הבעירה משום כיבוי אש. אבל כאשר עדיין אין אש, והוא מונע את היווצרות האש, אין במעשה שלו משום כיבוי אש כלל. ואם בהסרת גחלת אין לחייבו משום כיבוי, קל וחומר שאין לחייבו בכיבוי החשמל.

ובר מן דין, גם בנידון זה יש צורך להתבסס על כך שהגדרת "אש" היא החום, ולא הדבר הבוער עצמו. כי אם הכוונה לדבר הבוער - הרי שגם במתכת האש נוצרת מינה ובה. וכבר התבארו לעיל (עמ' תפ) כל הקשיים הקיימים לפי הבנה זו.

אין חיוב כיבוי במפסיק את פעולת תחנת הכוח

ומרן זצ"ל כתב שהמפסיק את פעולת המנוע בתחנת הכוח חשוב כמכבה את כל הנרות שבעיר. ואמנם, לעיל התבאר שלכאורה יש לראות את תחנת הכוח ואת הנורה החשמלית שבבית כמערכת אחת. ולפי זה התבאר שאין לראות את האש שבנורה כדבר חדש שלא היה כמותו עדנה, דהא בתחנת הכוח היתה בעירת אש ומכוחה הגיע החשמל לבתים. ואולם לשיטתו שהדלקה בנורה היא אש מחודשת, ושמשום כך הראב"ד עשוי להסכים שיהיה בכך חיוב מבעיר (ומרן זצ"ל חוזר על כך לקמן בסמוך ממש), יש הכרח לומר שהמערכות מבודדות זו מזו. וממילא כיבוי המנוע שבתחנת הכוח אינו יכול להיחשב ככיבוי הנרות שבעיר, אלא רק כמניעה בעלמא של אפשרות הדלקה מחודשת בבתים.

קושי באפשרות המחודשת בדעת הרמב"ם

ומה שכתב מרן זצ"ל "גם יתכן שלדעת הרמב"ם" וכו', מבוסס על ההבנה שאש היא חום, וכבר התבארו לעיל הקשיים הקיימים לפי הבנה זו. ומלבד זאת התבארו לעיל הקשיים הקיימים לפי ההבנה שמניעת יצירת אש מחודשת היא

כיבוי, ואילו מניעת האחזת מתכת באש קיימת איננה כיבוי. ואולם בדעת הרמב"ם ישנו קושי נוסף: אם אנו רואים שבגחלת של מתכת יש צורך בכוונה לצרף - כיצד מתמלא הצורך הזה כשמדובר בנורת להט (אף אם נקבל שמניעת יצירת אש מחודשת חשובה כיבוי).

ג

גרמא בפתיחת מקרר ותנור

ביאור הספק בפתיחת דלת של מקרר או של בית המחומם ע"י תרמוסטט

בבתים רבים כיום ישנם מכשירי חימום המופעלים ע"י תרמוסטט, שמפעיל או מחזק את פעולתם כאשר מידת החום בחדר יורדת מתחת לדרגה מסוימת. וכן במקררים, המנוע מופעל בכל פעם שמידת החום בתוכם עולה מעל לדרגה מסוימת. ויש לדון האם מותר בשבת לפתוח את דלת הבית או המקרר, כיון שהפתיחה גורמת להתחממות או להתקררות וממילא להקדמת פעולת המכונה. וכן יש לדון, אם יש לחשוש שמידת הקור או החום קרובה למידה הגורמת למכונה לפעול, כך שמיד עם הפתיחה היא תתחיל שוב לפעול.

לדעת המנחת שלמה הפתיחה נחשבת כמעשה בידיים

והמנחת שלמה (ח"ב סי' כב) דן בעניין זה, וכתב וז"ל: "הנה דבר זה נראה ודאי שאע"פ שע"י פתיחת הדלת אינו מביא בידיים את הקרירות לתוך הבית אלא שע"י הפתיחה הוא עושה רק מעבר להרוח שיכנס לתוך החדר, מ"מ חשיב שפיר כעושה בידיים ממש משום דדמי לאשקיל עליה בידקא דמיא ומת [סנהדרין עז ע"ב] שאע"פ שאינו שופך בידיים על גוף האדם אלא הסיר רק את הדף המעכב את המים אפי"ה חייב על כל מה שנעשה בקילוח ראשון. ואין לומר דשאני שבת דדוקא "עשיה" הוא דאסור הא גרמא שרי וכמו שאמרו בגמ' [שבת קכ ע"ב], דהלא איתא שם בגמ' א"ר יהודא פותח אדם דלת נגד המדורה בשבת וכו' אי ברוח שאינה מצויה מ"ט דמאן דשרי, ועיי"ש בפי' הר"ח שכתב ואע"פ שהרוח מלבה את האש ולא האדם, מ"מ חייב משום דשאני שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה, וכמו שאמרו בגמ' [ב"ק ס' ע"א] גבי זורה, וא"כ לפ"ז ה"נ בנד"ד היינו נמי מעשה בידיים ממש, עכ"ל.

תצה

נראה שיש להתיר מדין גרמא לפי כל ההסברים שנאמרו בדין זה

והנה, בעניין גרמא יש לכאורה סתירה בין הסוגיה בשבת (קכ ע"ב) ובין הסוגיה בב"ק (ס' ע"ב). בסוגיה בשבת מבואר שיש להתיר גרמא בשבת, ואילו בב"ק מבואר שגרמא אסור בשבת. ויש שלושה הסברים אפשריים ליישוב הסתירה. האחד, שבשבת מדובר במציאות שיש גורם ממצע בין המעשה ובין התוצאה, ואילו בב"ק מדובר על קשר ישיר בין הפעולה ובין התוצאה. וזה כמו שביאר רש"י (שבת מז ע"ב ד"ה אלא אמר רב אשי) את ההבדל שבין קירוב כיבוי ובין גרם כיבוי, שבקירוב כיבוי נחשב מכבה ממש, ואילו בגרם כיבוי מותר מעיקר הדין לכו"ע. ובאמת בשבת מדובר על הנחת כדי מים שיפקעו כתוצאה מהבערת האש, והמים שבתוכם הם אלה שיכבו את האש, ואילו בב"ק מדובר על זורה ורוח מסייעת, שהגבהת הרוח עם התבואה מאפשרת לרוח לפעול בעצמה ולזרות את התבואה. ההסבר השני הוא, שבשבת מדובר על תוצאה שנוצרת רק לאחר זמן, ואילו בב"ק מדובר על תוצאה מיידי, וכמו החילוק שחילקו חלק מהראשונים (ב"ב כב ע"ב) בין גרמא וגרמי. וההסבר השלישי, שבשבת מדובר על כיבוי, שבו אין עיקר עשיית המלאכה דוקא בגרמא, ואילו בב"ק מדובר על זרייה, שבה זהו עיקר דרך עשיית המלאכה. וזה על פי הסברו של הרא"ש (ב"ק שם) בביאור הסוגיה.

ובנידון דידן, לכאורה אין מדובר על כך שהתוצאה נעשית באופן ישיר, שהרי הוא רק פותח את הדלת בפני האויר, וכך נגרמת התקררות, וכתוצאה מכך המכונה גורמת לנפט לזוב לתוך התנור, ואז מתגדלת הבעירה; או, בנידון דמקרה, שכתוצאה מפתיחת הדלת נגרמת התחממות, ואז המכונה גורמת למנוע המקרר לפעול שוב. ואם כן, באמת היה צריך להתיר לפי ההסבר הראשון. וכמו כן מדברי מרן זצ"ל בתיאור המקרה, מבואר שאין ההפעלה נעשית מיד, וחלק מהשאלה הוא האם יש לחוש שאולי הדבר יפעל מיד. ואם כן בסתמא דמילתא התוצאה איננה מיידי, והיה צריך להתיר לפי ההסבר השני. וגם עיקר עשיית המלאכה של הפעלת התנור או המקרר (אם זו מלאכת מבעיר או בונה) איננה נעשית בדרך כלל על ידי גרמא, ולכן היה צריך להתיר גם לפי ההסבר השלישי. ומה שדימה את הדבר לדין דפותח אדם דלת נגד המדורה, לכאורה לא דמי כלל; דהתם המעשה הוא ישיר ומיידי. ולפחות לפי שני ההסברים הראשונים הנ"ל, דין הוא שייאסר במקרה זה, ולא יחול בו ההיתר של גרמא.

ונראה שמרן זצ"ל אינו מתייחס בדבריו אלה לאפשרות שהמקרר או התנור יתחילו לפעול רק לאחר זמן. ויש להוכיח זאת גם מדבריו בהמשך (ד"ה אמנם), שכתב להדיא שהעובדה שהמלאכה תתבצע רק לאחר זמן, מחשיבה את המעשה

כגרמא המותרת בשבת. וגם בסוף דבריו (ד"ה ועתה) הוא מביא טעמים נוספים להחשיב את הפתיחה כגרמא ולא כמעשה בידיים. ונראה שכאן הוא מתייחס רק לאפשרות שעצם העובדה שאין הוא עושה את המעשה בידים ממש, תחשיב זאת כגרמא, וכנגד זה הוא טוען שסברה זו בפני עצמה אינה יכולה להתיר משום גרמא. ואע"פ שהוא מזכיר קודם לכן שהמקרה או התנור מתחילים לפעול רק לאחר זמן, הוא רוצה תחילה לדחות את האפשרות להתיר את הדבר גם בלי להזדקק לדחיית הזמן. ולכן הוא מזכיר את המקרה של פתיחת דלת כנגד המדורה, שבו התוצאה נעשית באופן מיידי. ויש לכך נפקא מינה גדולה ביחס למכשירים אחרים שפועלים מיד, וכגון גלאי אור שפועל כשאדם עובר במקום מסוים, שהוא פועל באופן מיידי. ולפי מה שמבואר בדבריו אלה אין כאן היתר של גרמא.

ואולם לכאורה לא היה יכול מרן זצ"ל להזכיר בחדא מחתא את הסוגיה בסנהדרין (עז ע"ב) ואת הסוגיה בב"ק (ס' ע"ב); דיש הבדל מהותי בין גדרי נזיקין ובין גדרי חיובי מיתה. ומיניה וביה באותה סוגיה בסנהדרין רואים שלא בכל מה שמחייבים במיתה מחייבים גם בנזיקין. ולכן גם אין ק"ו ממיתה לשבת, ואין אפשרות להוכיח שאם שבת חמורה יותר מנזיקין, אזי קל וחומר שתהיה חמורה ממיתה, דדיו לבא מן הדין להיות כנידון.

לדעת המנחת שלמה יש להקל בדרבנן אף אם הדבר נחשב פסיק רישיה

עוד כתב המנחת שלמה (שם ד"ה ואעפ"כ) וז"ל: "ואעפ"כ נלענ"ד ודאי דאין לחוש כלל לאסור את פתיחת הדלת בשבת. דהנה גבי פעולת המקרה נ"ל דכיון שהמכונה אינה מדלקת או מכבה שום אש אלא רק מקררת לבד אין זה אסור אלא מדרבנן וכו', נראה דאף אם נאמר דפתיחת הדלת חשיב כמו פסיק רישיה מ"מ שרי. דהנה ידוע שבעל תרה"ד ז"ל סובר דפס"ר באיסור דרבנן שרי, ואף שהמג"א ז"ל השיג עליו [סי' שיד וסי' שטז], מ"מ ראיתי להגאון ר"א ז"ל מקאוונא שכתב בספרו באר יצחק [סי' טו] דנ"ל שדברי התה"ד ברורים ויש להקל בדרבנן אף בפס"ר דניחא ליה עייש"ה. ואף אם נחמיר על עצמינו ולא נסמוך עליו בזה וכו', מ"מ הלא מבואר דפס"ר דלא ניחא ליה כו"ע מודו בדרבנן שרי וכו', וכ"כ הפרמ"ג [סי' שטז בא"א סק"ט] לענין סגירת תיבה שיש בה זבובים עיי"ש וכו', וא"כ בנד"ד הלא פשוט הוא דמשום הפסד ממון ודאי דלא ניחא ליה שיתחמם האויר שבמקרר, והואיל וכן כו"ע מודו דשרי, עכ"ל.

נראה שאין להתיר בפשטות פסיק רישיה בדרבנן

ובעניין מה שהביא מדברי הבאר יצחק להקל בפסיק רישיה בדרבנן אף בדניחא ליה, יעוין בטל חיים (שבת ח"א, עמ' קסד-קצו) שאין להקל בכך אלא רק בשעת הדחק וכשההנאה באה לו בעל כרחו. דמלבד מה שקשה הדבר בסברה לחלק בין פסיק רישיה בדרבנן לדאורייתא, דפסיק רישיה היא סברה כללית בש"ס, שנחשב כמכוון ממש (עמ' קסט), יש גם ראיות לכך שהשו"ע סובר שהדבר אסור (עמ' קעט-קפג), וכן יש סיעת ראשונים נכבדה שאוסרת נגיעת ידים מלוכלכות בבגד משום צובע, ומוכח מדבריהם שיש בכך איסור אפילו בדלא ניחא ליה, וכ"ש בדניחא ליה (עמ' קפג-קפו). ויש לדחות את ראיית תרומת הדשן שהקל בזה, וכמבואר שם (עמ' קסה-קסו). ואמנם משום שמבואר בתוס' (פסחים כה ע"ב ד"ה לא אפשר) וברא"ש שם (פ"ב סי' ב') שאפשר להתיר כשההנאה באה לו בעל כרחו, יש לסמוך עליהם ולהקל בכך בשעת הדחק (עמ' קצג-קצו).

וגם על מה שהביא מדברי הפמ"ג בעניין סגירת תיבה שיש בה זבובים, יש להעיר שלדעת השו"ע נראה שיש לאסור בפסיק רישיה ואף דלא ניחא ליה ואף שזהו איסור דרבנן (דזו צידה שאין במינו ניצוד), ובבית יוסף (סי' שטז) כתב להדיא שיש לחוש לדעת התרומה והמרדכי שאוסרים ולא מצינו שחולקים עליהם. ולא מצינו שחזר בו בשו"ע, ואדרבה, יש להבין בדבריו שמקיים את מה שכתב בב"י (עמ' קפ-קפב). וכן נראה שסובר בדין גרירת מיטה כיסא וספסל, אף שהוא חופר כלאחר יד ולא ניחא ליה (עמ' קעט-קפ).

לכאורה נידון דידן נחשב כפסיק רישיה דניחא ליה

וגם נראה לכאורה שבנידון דידן יש להחשיב את המקרה כפסיק רישיה דניחא ליה, ודלא כמו שכתב המנחת שלמה בסוף דבריו. לכאורה המלאכה שאותה הוא עושה היא הדלקת מנוע המקרר, ולגבי זה ודאי דניחא ליה שידלק המנוע ויפעל לקירור האוכלים, ולא יישאר המקרר בחומו. ומה שכניסת האויר החם למקרר אינה ברצונו, לכאורה אינו מעלה ואינו מוריד; דהדיון אם ניחא ליה או לא ניחא ליה איננו במעשה שמוביל למלאכה אלא במלאכה עצמה. וזה כמו שבעניין זירוד (קג ע"א) אין דנים בשאלה אם ניחא ליה לאסוף את הזרדים מהקרקע, אלא רק אם ניחא ליה ביפוי הקרקע. וכן בעניין סגירת תיבה ובה זבובים (אר"ח סי' שטז) אין דנים בשאלה אם ניחא ליה בסגירת התיבה, אלא אם

ניחא ליה בצידת הזבובים. וכן בעניין נר שאחורי הדלת (קכ ע"ב) אין דנים אם ניחא ליה בפתיחת הדלת, אלא אם ניחא ליה בכיבוי הנר.

וכדי לקיים את דברי מרן זצ"ל, לכאורה צריך היה לומר שהאיסור בגרמא איננו במלאכה הנוצרת אלא בעצם עשיית הגרמא. ולגבי עשיית הגרמא עצמה באמת נכון לומר שלא ניחא ליה בכך. אבל בסברה לכאורה תמוה מאד לומר כן, דאיזה איסור יכול להיות בהנחת גרמא? ופשוט שאם אדם יניח כדי מים ויסלק אותם מיד - לא יעבור בכך שום איסור, ואין צד לומר שהוא כבר עבר על איסור הנחת גרמא (אם אכן היה איסור בגרמא). וגם לא יעלה על הדעת לכאורה שאיסור הגרמא יהיה חמור יותר ממעשה רגיל שמוביל למלאכה, שבמעשה נדון על המלאכה ולא נתייחס למעשה מצד עצמו, ולגרמא, שהוא מרוחק ועקיף יותר, נתייחס מצד עצמו ולא נדון על המלאכה, ופשוט.

אפשרות ליישב את דברי המנחת שלמה ש"לא ניחא ליה" במכלול הפעולות

ואולם יש מקום לנסות ולהגן על סברת מרן זצ"ל, אם נאמר שהוא מתייחס להכנסת האויר החם ולהפעלת המנוע כשתי פעולות שנעשות יחד, שאין לו עניין בשתייהן יחד; דהיינו, שלא היה איכפת לו שלא ייכנס אויר חם וממילא שלא ידלק המנוע, ורק לאחר שכבר נכנס האויר החם, הוא מעוניין גם בהדלקת המנוע. וכיון שלא היה איכפת לו שלא להיכנס מלכתחילה למעשה הגרמא ולתוצאתו, יש לראות את הכל יחד כלא ניחא ליה. והסברה שהיינו צריכים לומר כדי להגן על הבנה זו היא, שכאשר הוא עושה את המעשה שגורר אחריו את קיומה של המלאכה, אין לו עניין במלאכה. ולא דמי למי שהתלככו בגדיו, ועתה הוא עושה מעשה שגורם לכיבוסם, דאע"פ שלא היה איכפת לו שהבגד לא יתלכלך ולא יתכבס, סוף סוף בשעה שהוא עושה את המעשה שגורם לכיבוס, הוא כבר מעוניין בכיבוס זה. אבל בנידון דידן, כשהוא עושה את מעשה פתיחת המקרר, שהוא המעשה שאנו באים לאסור, אין הוא מעוניין באותה שעה לא בכניסת הרוח החמה ולא בהפעלת המקרר. ולכן נחשב הדבר כדלא ניחא ליה.

נראה שהדבר תלוי במחלוקת ראשונים

אבל נראה שהדבר תלוי במחלוקת ראשונים. יעוין בטל חיים (שם עמ' פג-פד) שהבנת החיוב והפטור בפסיק רישיה דניחא ליה ודלא ניחא ליה, תלויה במחלוקת הראשונים בדיון פסיק רישיה דלא ניחא ליה. שיטת הערוך וסיעתו הידועה היא

שפסיק רישיה דלא ניחא ליה מותר לגמרי. והיינו משום שלשיטתם דין הכוונה הוא דין של רצון, ואם באמת לא ניחא ליה - הוא נחשב כאינו מתכוון כלל. ואם ניחא ליה - משמעות הדבר היא שהוא מתכוון לכך, דיוצא שהוא מעוניין בקיומה של המלאכה. ולפי התוס' וסיעתם הכוונה היא דין של מחשבה, וכיון שקיומה של המלאכה הוא הכרחי, ממילא מתקיים דין הכוונה בכל מקרה גם בדלא ניחא ליה, אלא שיש לפטור את עושה המלאכה מצד זה שאין הוא צריך לגופה. ושיטת הרמב"ם היא שצריך שתהיה דעת שתיעשה המלאכה, אלא שהמעשה שלו צריך להיות גם מיועד ועומד לשם המלאכה, ולשם כך צריך רצון וניחא.

ולפי זה נראה שיש לחייב אותו לפי שיטת הערוך והתוס' (וסיעותיהם); דהא לפי הערוך אי אפשר לומר שאין הוא רוצה בקיומה של המלאכה. ולא איכפת לנו שהוא היה מעדיף שלא להזדקק לה מלכתחילה, דעכ"פ לאחר שכבר נוצר הצורך במלאכה, הרי הוא מעוניין בה. ולא צריך להיות איכפת לנו אם בשעה שהוא עושה את המעשה הוא היה מוכן לוותר על מה שמצריך את קיומה של המלאכה וגם על המלאכה עצמה; דהא סוף סוף הוא מעוניין בקיומה של המלאכה. והווי כמי שהתלכלכו בגדיו שלא ברצונו, ואחר כך הוא עושה מעשה שמפעיל מכונת כביסה שתכבס את בגדיו, שהיה נחשב הדבר כניחא ליה. ולפי התוס' הוא יודע שתיווצר המלאכה, וממילא זו מלאכה מעליא. וגם אין לפוטרו מצד מלאכה שאינה צריכה לגופה, דבנידון דידן הרי הוא צריך לגופה. ואע"פ שאין זו עיקר מטרתו בפעולתו, ועיקר מטרתו בפתירת המקרר היא בכדי להוציא או להכניס לתוכו דבר מאכל וכי"ב, הרי סוף סוף הוא צריך לגופה של המלאכה. והוי כמו מי שחופר גומה, שצריך בעיקר לעפרה, אבל גם ניחא ליה בכך שהוא עושה חפירה בשדהו, דפשיטא שהיה נחשב הדבר למלאכה הצריכה לגופה.

אמנם בשיטת הרמב"ם התבאר שאם יש במעשה שתי פעולות המזדמנות לפונדק אחד, יש להתייחס לכל פעולה כדבר העומד בפני עצמו. ובנידון דידן יש במעשה שתי פעולות המזדמנות לפונדק אחד: פתיחת הדלת וזרימת האויר החם למקרר. ואולם לזרימת האויר החם יש שתי תוצאות: האחת, חימום המקרר, והשניה, גרימת הפעלתו של מנוע המקרר. ובכך אפשר לומר באמת שהמעשה של הזרמת האויר החם למקרר אינו מיועד ועומד להפעלת המנוע. דאף על פי שניחא ליה בכך, וכנ"ל, ובכל דבר שניחא ליה בו יש לראות את המעשה כמיועד לתכלית הזו, אין הדברים אמורים אלא דוקא בכגון שהוא עושה מעשה ומעשה זה מוביל למלאכה שהוא מעוניין בה. אבל בנידון דידן, צודקת מאד סברת מרן זצ"ל שאין הוא מעוניין בכל מה שיקרה (החימום וההפעלה מחדש). ובשלמא אם דנים

במלאכה עצמה, ודנים אם הוא מעוניין בה אם לאו, וכמו שיש לדון לפי הערוך והתוס' - יש לדונו כניחא ליה, וכמו שהתבאר לעיל. אבל כשדנים על המעשה שמוביל למלאכה, ודנים אם הוא מעוניין בכל התהליך שמוביל המעשה לקראת המלאכה, הרי נכון לומר שאין הוא מעוניין בכל מה שיקרה אחר כך. וממילא יש לדון את הכל כדלא ניחא ליה.

ויוצא אפוא שלרוב שיטות הראשונים יש לדון מקרה זה כפסיק רישיה דניחא ליה. ורק לשיטת הרמב"ם (והראשונים הקרובים אליו בעניין זה: הרא"ה, הרשב"א והריטב"א) יש להתיר מצד שהדבר נחשב כדלא ניחא ליה.

לדעת המנחת שלמה הולכים אחר הרוב ולכן אין זה פסיק רישיה כלל

אמנם המנחת שלמה הוסיף וכתב (שם ד"ה אמנם), דבאמת נראה שהנידון דידן אינו חשוב כלל פסיק רישיה, דכיון שהמלאכה אינה נעשית מיד עם הפתיחה אלא לאחר זמן, הרי זה גרמא ומותר. "וא"כ מה שיש לנו לחוש בזה הוא רק משום דדילמא לא חסרה צינה אלא פורתא ובכה"ג שפיר יש לחוש שתיכף עם הפתיחה תיעשה המלאכה מיד. אך בזה נ"ל דאית לן למיזל בתר רובא כיון שרוב פעמים אין הפתיחה גורמת שתתחיל תיכף לדלוק. ואף שההולך במדבר ואינו יודע מתי הוא שבת אסור בכל הימים בעשית מלאכה אם יש לו ממה להתפרנס ולא אזלינן בתר רוב ימים שהם חול, עיין במג"א [סי' שמד] שהרגיש בזה וכתב דיום השבת חשיב קבוע והיינו מפני שבמקומות של יישוב הוא ניכר וידוע, משא"כ בנד"ד פשוט הוא דלא שייך כלל לומר קבוע וא"כ מה טעם לא נלך אחר הרוב", עכ"ל.

קשיים בסברה שיום השבת חשוב קבוע

ובעניין מה שהביא מדברי המגן אברהם שיום השבת חשוב קבוע, כן כתב גם המשנ"ב (שם סק"ו). ואולם תירוץ זה לכאורה תמוה, דמבואר בכמה מקומות בש"ס (יומא פד ע"ב, כתובות טו ע"א, קידושין עג ע"א, זבחים עג ע"ב) שדבר נייד אינו חשיב קבוע, אף אם הוא ניכר וידוע לכל. והלא דברים קל וחומר: אם דבר ממשי אינו נחשב קבוע רק משום שהוא מתנוודד ממקומו - קל וחומר בדבר שאינו שייך כלל למושגים של מקום. ואפשר היה לומר שרק בדבר השייך במושגים של מקום, יש צורך שלא יהיה נייד, אבל דבר שלא שייך בו מושג של מקום, גם תנאי זה אינו שייך בו. אך זה אינו, דעל כרחק כל מה שגרם לדבר להיחשב כקבוע היה עצם קביעותו במקום; דאם נאמר שהגורם הוא הניכרות והמובחנות - לא יהיה מובן

מנין לחכמים להצריך תנאי מחודש שכל דבר ששייך למושגי מקום יהיה קבוע במקומו. ומנין להם שדין הדבר הקבוע משתנה כאשר הוא פורש ממקומו. וגם יש לתמוה לפי זה מדוע קראו לדבר "קבוע" ולא "ניכר", שהרי דוקא הניכרות היא הסיבה שגורמת את הדין. וכיון דחזינן שהגורם להיחשב כקבוע הוא עצם קביעותו של הדבר במקום, הרי ברור הדבר שזמן, שאינו מצוי כלל במקום, לא שייך בו דין קבוע.

וראשונים ואחרונים רבים (מרדכי פ"ק דחולין סי' תקצג, וספר הכריתות דלקמן. ועיין ח"י חתם סופר חולין יא ע"א ד"ה רובא, שו"ת יעב"ץ ח"א סי' קנז ד"ה כתוב בס', שואל ומשיב מהד' א' ח"א סי' רנה ד"ה ומ"ש מעלתו ושם ח"ג סי' ב' ד"ה ואגב אומר ב') עמדו על הקושיה הידועה מדוע יש ביטול ברוב בסנהדרין, והלא הדיינים של המיעוט הם קבועים. והתירוץ העיקרי שענו הוא שאין מדובר ברוב אנשים אלא ברוב דעות, וכיון שהרוב מתייחס לדעות לא שייך בכך דין קבוע. וזה דלא כדברי המג"א, שהרי בנידון זה הדעות ניכרות וברורות, דכל דין שומע היטב מהי דעת חברו, ואף על פי כן נראה ברור שאין לדעת המיעוט דין של קבוע. והיינו כנ"ל, שבכל דבר שאין בו מושג של מקום, לא שייכת בו תורת קבוע, אע"פ שהוא ניכר ומובחן מחברו.

והנה, הפוסקים נחלקו בנידון דקבוע שאינו ניכר במקומו אי הוי קבוע אם לאו. והר"ש מקינון (סוף ספר הכריתות) וכן התוספות (נזיר יב ע"א ד"ה אסור, גיטין סד ע"א ד"ה אסור, פסחים ט' ע"ב ד"ה היינו וחולין צה ע"א ד"ה הכא) כתבו שדבר שאינו ניכר במקומו אינו נחשב קבוע. ופסקו כמותם רוב האחרונים, וחלקם כתבו שעכ"פ יש בכך דין קבוע מדרבנן. ורק הש"ך (יו"ד סי' קי סק"ד) והחכמת אדם (כלל סג) ועוד אחרונים מעטים סוברים שיש בכך דין של קבוע דאורייתא¹⁴.

ובעל כרחנו צריך לומר שתירוץ המג"א מתאים רק לדעה שיש דין קבוע בכל מיעוט שאינו ניכר. דממה נפשך: אי אזלינן בתר רוב העולם - הרי לגבי דידם ימי החול ויום השבת ניכרים ועומדים. וכל היכא שהמיעוט ניכר ועומד לא שייך דין של ביטול ברוב, כמו שכתבו התוס' (נזיר לו ע"א ד"ה אמר ומנחות כב ע"ב ד"ה ור' יהודה), והרשב"א (שבת כט ע"א ד"ה כי אדליק וביצה ד' ע"ב ד"ה והא) ועוד פוסקים. ואי אזלינן בתר אותו אדם הנמצא במדבר - הרי לגביו גם השבת אינה קבוע, דלגביו אין היא ניכרת. וע"כ צ"ל דאף אם הקבוע אינו ניכר - חשיב קבוע מדאורייתא (דאי הוי קבוע רק מדרבנן, היה עכ"פ צריך להקל בכל הספקות).

14. ומה שכתב שם הבינת אדם ללמוד כדעתו מהרמב"ן בגיטין שם, יש לדחות, אבל אכ"מ.

ביאור עניין ביטול והליכה אחר הרוב

ונראה שיש שני סוגי רוב. יש דין ביטול ברוב ויש דין הליכה אחר הרוב. בדין ביטול ברוב המיעוט בטל והוי "כמי שאינו"¹⁵. ולכן כשיש בתערובת איסור והיתר, וכל דין ביטול ברוב, אפשר לאכול את כל התערובת. ולא נחלקו הפוסקים אלא רק אם מדרבנן אפשר לאכול בבת אחת את הכל, או שצריך שיאכלו שני אנשים או שצריך לשייר את שיעור האיסור ולא לאוכלו. ויעוין בכל זה בב"י (י"ד סי' קט) ובשו"ע (שם ס"א וס"ב). ורק שיטת התוס' ר"ד (ב"ב לא ע"ב אות ז' סוד"ה שתי) היא שמדאורייתא אין לאכול את כל התערובת (ואף לשיטתו, אם שלושה אנשים אוכלים בנפרד כל חתיכה וחתיכה - אין בכך איסור מדאורייתא, ע"ש). וברש"י (ע"ז עד ע"א ד"ה תרתי) מבואר גם כן שצריך להשליך את שיעור האיסור לכלבים, אלא שלא מוכח מדבריו אם דין זה הוא מדאורייתא או מדרבנן. ועכ"פ רוב מוחלט של הראשונים סובר שמדאורייתא אין צורך בכך, והיינו משום שהמיעוט בטל לגמרי כנגד מציאות הרוב (ועיין ט"ז שם סק"א ופמ"ג שם ושער התערובות ח"א פ"ג ד"ה והנה).

ויש מציאות אחרת של רוב, שאין בה ביטול מציאותי של המיעוט, אלא שזוהי קביעה של הסתברות, שיש לתלות שהדבר שלפנינו שייך לרוב ולא למיעוט. והרי זה כמו הכלל דרוב בעילות אחר הבעל, שאין כאן ביטול מציאותי של המיעוט, אלא זוהי קביעה של הסתברות¹⁶. ונראה שלגבי הסוג השני ברור שהמיעוט קיים במציאות ואינו מתבטל כלל; דמהיכא תיתי שיתבטל, הרי אין הוא נספח במציאות לרוב, עד שיהיה אפשר לומר שהוא מתבטל במציאותו לרוב.

והאחרונים נחלקו בדין ביטול ברוב אם צריך שהחתיכות תהיינה מונחות במקום אחד, או שדין ביטול מתקיים גם כשהן נמצאות במקומות שונים. הבינת אדם (שער הקבוע סי' ד') כתב שהן צריכות להיות מונחות באותו מקום. ובהמשך (שם סי' ה') כתב שהבית מאיר הסכים עמו. לעומת זאת לפמ"ג (סי' קט שם) היה פשוט שאין החתיכות צריכות להיות סמוכין ומוקפין. וכן כתבו עוד אחרונים (חור"ד סי' קיא ביאורים סק"ז וחז"א י"ד סי' לו סק"א ועוד). והראיה העיקרית שהביאו היא מדין חנויות שיש בהן דין ביטול למרות שהן במקומות שונים. ולפי הנ"ל נראה שבאמת

15. כלשון התוס' בב"ק (כז ע"ב ד"ה קמ"ל).

16. הבדל זה אינו תלוי בהכרח בהבדל הידוע שבין רובא דאיתא קמן ודליתא קמן. אמנם ברור שבדאיתא קמן יש ביטול כמו בתערובת, אבל גם בדליתא קמן יכולה להיות מציאות של ביטול תערובת, אלא שאין הרוב והמיעוט לפנינו. ואילו היינו מקבצים את הרוב והמיעוט זה מה שהיה קורה. אבל בנידון כמו רוב בעילות אחר הבעל, אין הדבר שייך לתערובת כלל.

אמור לחול דין רוב גם במקומות שונים. ואולם יש הבדל בכוח הרוב. כשהחתיכות מונחות כולן באותו מקום יש דין ביטול ברוב, ואז המיעוט מתבטל והוי כמי שאינו. ולעומת זאת כשהחתיכות מונחות במקומות שונים, אין כאן ביטול של מציאות המיעוט על ידי הרוב, אלא יש רק דין הליכה אחר הרוב; דהתורה התירה להתבסס על הרוב, אבל המיעוט לא יתבטל ויהיה כמי שאינו.

ונראה שכאשר מדובר על ביטול של ימים לא שייך לדבר על ביטול מהסוג הראשון אלא רק מהסוג השני; דמצד הביטול המציאותי הרי "העבר - אין והעתיד - עדין", ואין אפשרות לקשר בין מציאויות העתיד והעבר. ולכן ברור שמדובר רק על רוב מסוג ההסתברות, דיותר מסתבר לומר שיום פלוני אינו שבת, כיון שהסיכויים שהוא שבת הם רק אחד לשבעה. אמנם כאמור בנידון כזה של הליכה אחר הרוב, המיעוט אינו מתבטל במציאות, ולכן צריך לחשוש לו בכל עת. ואע"פ שבכל יום ויום יהיה אפשר לסמוך על הרוב, אבל כאשר מדובר על כלל השבוע, שבו ודאי יש יום אחד של שבת, מוכרחים להתחשב בו. ולכן אין אפשרות להתיר לו בכל יום לעשות מלאכה, ובכך בעצם לבטל לגמרי את איסורי יום השבת, ולכן צריך להימנע ממלאכה בכל יום. ובאמת בתחילת הסוגיה (שבת סט ע"ב) הועלתה האפשרות שהוא ינהג איסור רק ביום אחד מהשבוע, ורק לקראת סוף הסוגיה הכריע רבא שצריך להימנע ממלאכה בכל השבוע. ועכ"פ הסברה הראשונית היתה שההתחשבות במיעוט זה של השבת יכולה להסתכם רק במנהג איסורי שבת ביום אחד בלבד. והוי כמו שיטת הראשונים שצריך להשליך חתיכה אחת לכלבים, אע"פ שיתכן הדבר שדוקא אותה חתיכה היא של היתר, ואילו החתיכה שהוא כבר אכל היתה של איסור.

ולפי מה שהתבאר, מסקנתו של המנחת שלמה תהיה נכונה אבל מטעם שונה; דכיון שאין הוא פותח כל הזמן את המקרר או את הדלת אלא רק לעתים מזומנות, יוצא שאין הוא מכריע את האיסור כל הזמן ומבטלו מן המציאות. ולכן אפשר לסמוך בכך על הרוב.

דיונו של המנחת שלמה במקרה של ספק שקול

עוד כתב המנחת שלמה (שם ד"ה ועוד) וז"ל: "ועוד דאף אם רק ספק השקול הוא מ"מ לאו פסיק רישא הוא אלא הו"ל רק דבר שאינו מתכוין דקיי"ל כר"ש דמותר. אך מה שיש לפקפק בזה הוא דהנהגה ביו"ד [סי' פז ס"ו] כתב הרמ"א בהג"ה שלא לחתות האש תחת קדרה של עכו"ם לפי שהם מבשלים בהם פעמים חלב

ופעמים בשר ונמצא שהמחתה תחת הקדירה בא לידי ביטול בב"ח, ותמה ע"ז הגרע"א ז"ל: קשה לי הא אינו מכוין לבשל רק לחתות באש ופסיק רישא לא הוי דשמא לא בישל העכו"ם בהקדירה בשר וגם חלב, וצ"ל דדוקא בספק דלהבא שמא לא יהא נעשה כן במעשה שלו כמו גורר כסא וספסל דהוי ספק שמא בגרירתו לא יעשה גומא אבל בספק העבר כמו הכא דאם יש בקדירה בלוע בב"ח הלא בחתוי זה ודאי יתבשל אלא דהספק הוא דשמא אין בו בליעת בב"ח זה מיקרי שפיר פסיק רישא עכ"ל, וא"כ ה"נ כאן צ"ע בספק זה דשמא כבר הגיעה מדת הקור לקצה אם זה ספק דעבר"ו וכו', עכ"ל.

קושיית הגרע"א לכאורה אינה מובנת

אמנם, קושיית הגרע"א (י"ד סי' פז ס"ו) שהביא מרן זצ"ל לכאורה אינה מובנת; דלכאורה פשוט שהוא חותה בגחלים כדי לזרז את הבישול, וכמו שמצינו בגזירת חיתוי בליל שבת וכן בעניין בישולי גויים. וכיצד אפשר לומר שהוא מכוון לחתות ואינו מכוון לבשל. ואין לומר שהוא אינו חושב על התוצאה של בישול התבשיל, דזה לא מיקרי אינו מתכוון; דאינו מתכוון היינו שהוא גורר מיטה כיסא וספסל כדי להעבירם ממקום אחד למקום אחר, ודרך אגב נוצרת פעולה של חפירת חריץ. אבל כאן הוא הרי עושה את הפעולה כדי שתיווצר חפירת החריץ, אלא שאין הוא חושב על החפירה אלא על הגרירה. ובזה לא שייך דין אינו מתכוון, וממילא כבר לא איכפת לן אם זהו פסיק רישיה אם לאו. ויעוין במקור הדין, שהוא תשובת רבנו ברוך (ה"ד בשלטי הגבורים במרדכי ע"ז מב ע"ב אות ט) שמדובר להדיא "שאסור לבשל בשר אסור בבית ישראל בקדירה של גוי, שמא יחתה ישראל בגחלים" וכו'. והביאו גם הדרכי משה (י"ד שם סי' פז סוף אות א') והש"ך (שם סק"ח).

ונראה לכאורה פשוט, שהנידון הוא בכגון שיש על האש גם סיר עם תבשיל שלו; דלפי המקור במהר"ם מרוטנבורג רואים שמדובר על מציאות רגילה של בישול ולא על הפשרה בצד האש או התחממות וכו'. ובאמת זוהי מציאות רגילה ושכיחה שעל האש יש מקום לכמה סירים, ולא מדליקים אש בשביל סיר אחד בלבד. ואם כן לכאורה ברור שהוא מתכוון לפעולה עצמה. ומה שאין הוא מעוניין שפעולתו תזרז את הבישול גם בסיר השני, כבר אינו נקרא אינו מתכוון. והרי זה כמי שמתכוון לחתוך תלוש ומחובר גם יחד, ואין לו עניין בחיתוך המחובר, דפשוט שהוא נחשב כמתכוון, ואין הוא נכנס כלל בגדר אינו מתכוון. וכן אם הוא צד דבר שאין במינו ניצוד יחד עם דבר שבמינו ניצוד, ואין לו עניין בדבר שבמינו

ניצוד, ברור שהוא נחשב כמתכוון. ולכן גם לא איכפת לנו אם חיתוך המחובר או צידת הדבר שבמינו ניצוד, הוא דבר שלא יקרה בהכרח (וכגון שהסכין לא תצליח לחתוך את המחובר או שבעל החיים יצליח להימלט). ועל כרחנו הוא עכ"פ מודע לתוצאה של חיתוך המחובר (דהיינו, הוא רואה שיש כאן עוד סיר על האש), דאם לא כן הוא נחשב כמתעסק לפי כל ההגדרות גם אם הדבר היה מוגדר כפסיק רישיה, כפי שרוצה לומר הגרע"א. וגם זהו הסתמא דמילתא שהוא רואה שיש כאן סיר נוסף על האש.

ומלבד זאת לכאורה קושייתו אינה מובנת, דמבואר בפוסקים שאין כאן ממש איסור דאורייתא, וכל זה אינו אלא רק חשש. וכבר כתב הש"ך (שם): "מיהו אין בזה אלא חומרא בעלמא ואין העולם נזהרים בזה", עכ"ל. ואמנם יתכן שהש"ך אומר כן רק על החשש שלא לבשל בקדירה של גויים, ואילו הרמ"א מדבר על חיתוי תחת קדירה של גויים, אבל לכאורה נראה פשוט דהיינו הך.

קושי בתירוצו

וגם החילוק שמחלק רעק"א בין ספק לשעבר וספק דלהבא לכאורה אינו מובן כלל בסברה, דלכאורה העיקר הוא שהוא עושה מלאכה ואינו מתכוון, ומעשהו אינו מביא בהכרח למלאכה מבחינתו. ומאי איכפת לן אם הגורם המציאותי שמאפשר את קיומה של המלאכה כבר קיים מראש (כמו בהבערת האש, שעל צד הספק שמא יש כאן בישול בשר בחלב, התקיים גורם האיסור כבר לפני עשיית המעשה), או שהוא נוצר רק כעת, אם בכל מקרה יש ספק אם פעולת האדם תיצור את האיסור או לא. ולכאורה מצד המציאות בשני המקרים קיים ספק. ואי אזלינן בתר שמיא - הרי כלפי שמיא גליא בכל מקרה הכרעת הספק, ואי אזלינן בתר ארעא, וכך נראה שאכן יש לנקוט - הרי שהכרעת הספק לא גליא בשני המקרים. ולכאורה כל ספק בעתיד אפשר לראותו גם כספק בעבר; ולמשל בנידון של גרירת מיטה כיסא וספסל, לאחר שנעשה החריץ מתברר למפרע שבגרירה כזו החריץ היה חייב להיעשות. ואם לא נעשה חריץ - אזי מתברר למפרע שבגרירה כזו הוא לא יכול היה להיעשות. ואם כן הספק שלפני המעשה הוא, האם המעשה יגרום בהכרח לתוצאה או לא. ולכאורה הוא הדין ממש בנידון דידן. ואין זה קל יותר ממציאאות שבה כבר הוכרע שיש בתיבה זבובים, או ש"הגיעה מידת הקור לקצה" והמקרר קרוב להפעלה מיידית, אבל הדבר אינו ידוע מראש.

ולפי זה אם אין הוא מתכוון - איך אפשר לחייבו; האם אפשר לומר על מעשיו ש"הדבר ידוע" שהוא עושה מלאכה? והאם זה דומה לפסיק רישיה, שהוא יודע בודאות שהוא עכשיו הורג את האדם או את העוף, אלא שהוא מתכוון לדברים אחרים? ובכל המקרים שהוזכר פסיק רישיה, תמיד מדובר בכגון שברור שהוא עובר על איסור. ומדוע הרמב"ם הזכיר רק את המקרה של חיתוך ראש העוף, ולא הזכיר מקרה הרבה יותר מחודש, שגם מתחייבים עליו, בכגון שעשה מעשה שאולי הוא עושה בו מלאכה.

חילוקו של המנחת שלמה בין דבר שאינו מתכוון בשבת ובשאר איסורים

והנה, לפי חילוקו של הגרע"א יוצא שבספק דלשעבר אין היתר של דבר שאינו מתכוון, וא"כ לכאורה בנידון דידן שהספק הוא לשעבר (שמא מידת הקור או החום עומדת להגיע לקצה), אין להתיר משום דבר שאינו מתכוון. והמנחת שלמה (שם ד"ה אמנם) רצה לחלק בין דבר שאינו מתכוון בשבת ובשאר איסורים, וכתב וז"ל: "דגבי שבת כיון דרק מלאכת מחשבת הוא דאסרה תורה אמרינן שהמחשבה היא עצמה חלק מן המלאכה ואם לא חישב למלאכה גם שוגג לא הוי כידוע, ולכן אף בכה"ג שהספק הוא בעבר מ"מ סו"ס כיון שאינו יודע ודאי אם תיעשה המלאכה או לא וגם אינו מתכוין לכך לאו מלאכת מחשבת היא ושרי, משא"כ בשאר איסורין דעיקר היתר של דבר שאינו מתכוין הוא משום דכיון דספק הוא אם פעולה זו תביאהו לידי איסור לא חשיב כ"עושה" איסור אלא הו"ל רק כמתעסק, ובזה שפיר יש לומר דהיינו דוקא בספק דלהבא משא"כ בספיקא דעבר הלא במעשה זה שהוא עושה עכשיו אין לנו שום ספק אלא עיקר הספק הוא אם נתבשל בה תחלה בשר בחלב או לא, בכה"ג חשיב שפיר כאוכל חתיכה שהיא ספק חלב ספק שומן דקיימא לן ספיקא דאורייתא לחומרא, ואם כן בנד"ד גבי שבת נראה ודאי דאין לזוז ממה שכתב הט"ז דאף בספק דעבר לא חשיב פסיק רישא, ושרי לדידן דקיי"ל כר"ש דדבר שאינו מתכוון מותר", עכ"ל.

היתר דבר שאינו מתכוון אינו מחמת ספק

אמנם יש לתמוה על מה שכתב שבשאר איסורים "דעיקר היתר של דבר שאינו מתכוין הוא משום דכיון דספק הוא" וכו'; דלכאורה עיקר ההיתר הוא מחמת עצם העובדה שהוא אינו מתכוון, ולא משום שזהו ספק. הדין התולה את הדבר בספק הוא רק משום שאם התוצאה תקרה בודאי - אי אפשר יהיה לומר

שהוא לא התכוון, או לא ידע או לא רצה וכו'. אבל ברור שעיקר ההיתר מבוסס על עצם העובדה שאין הוא מתכוון. ואם כן, מאי איכפת לן שבשאר איסורים אין דין של מלאכת מחשבת; הלא ההיתר של אינו מתכוון אינו תלוי בדין מלאכת מחשבת, וכמו שכותב בעצמו בקטע הבא, ופשוט. ואם כן מאי איכפת לן שכלפי שמיא גליא שעכשיו הוא עובר איסור. סוף סוף הוא עצמו אינו יודע אם הוא עובר איסור, וגם אין הוא מתכוון לאיסור אלא לדבר היתר.

ולכן קשה מאד לקבל את מה שכותב: "בכה"ג חשיב שפיר כאוכל חתיכה שהיא ספק חלב ספק שומן, דקי"ל ספיקא דאורייתא לחומרא", עכ"ל. ולכאורה לא דמי כלל, דהתם הוא מתכוון לאכול, אלא שאין הוא יודע אם לפניו איסור או היתר, ובזה אמרינן ספיקא דאורייתא לחומרא. אבל כאן הרי אין הוא מתכוון לאכול, וגם אינו יודע שיש לפניו איסור. ועיקר הסברה להתיר היא מצד שהוא אינו מתכוון. וסברה זו קיימת במקרה זה ואינה קיימת במקרה של ספק אכל חלב ספק אכל שומן.

ולדבריו יוצא שיש מחלוקת נוספת בין ר' שמעון ובין ר' יהודה באינו מתכוון על דבר שאירע בעבר, ומחלוקת זו תלויה בדין מלאכת מחשבת. ולא מצינו מחלוקת כזו בכל הש"ס והראשונים, ותמוה שמתחדש דבר כזה בלי שיש לו שורש וענף. ובמיוחד יש לציין שלא הוזכרה סברה כזו בדין סגירת תיבה, ונראה מסתימת הפוסקים שמקרה זה אינו חורג מהדין הכללי של אינו מתכוון, ואף אחד מהם אינו מציין שיש בדבר מחלוקת נוספת בין ר' שמעון ור' יהודה (ולדעת הרמב"ם שפוסק במלאכה שאינה צריכה לגופה כר' יהודה, ומשום דמלאכת מחשבת אסרה תורה, יצא שיש להחמיר בנידון זה).

טעם נוסף שהנידון דידן אינו נחשב פסיק רישיה

עוד כתב המנחת שלמה (שם ד"ה ועוד) וז"ל: "ועוד נראה דלא חשיב כאן פסיק רישא, מפני שדרך מזג האויר להשתנות וא"כ אפשר שגם לאחר שיפתח לא יתקרב תיכף האויר שבחדר, ומצינן כע"ז בתוס' [ביצה לו] שכתבו שם גבי פריסת מחצלת דאף אם יש חור קטן בכורת ואע"פ שאינו נראה לדבורים מ"מ לא חשיב פסיק רישא ושרי לר' שמעון, הרי דלא חשיב פס"ר אלא אם כן ודאי ממש הוא", עכ"ל.

קושי בטעם זה

ולכאורה יש לתמוה על דבריו, שהרי כל הנידון כאן הוא על ספק שמא ידלק

התנור מיד. ואם כן מה מוסיפה העובדה שיתכן שמזג האויר ישתנה והתנור לא יפעל מיד; הרי הכל כאן ספק משם אחד, ומה לי אם הוא לא יפעל מיד משום שמידת הקור טרם הגיעה לקצה הגבול שמפעיל את התנור, ומה לי אם הוא לא יפעל מיד משום שהיתה אמורה להגיע מידת הקור, אבל מזג האויר השתנה, ושוב לא הגיעה מידת הקור. ולכאורה דברי התוס' שמביא בעניין כוורת אינם מועילים כלל, דהתם באמת אין זה פסיק רישיה, כיון שעכ"פ יש אפשרות לדבורים לברוח. אבל כאן הרי ברור שיש אפשרות שלא יקרה האיסור. והנידון הוא רק שמא נחשוש שברגע שהוא יעשה את המעשה, יתקיימו כל התנאים לקיום האיסור, ובשעת המעשה הוא יעשה את האיסור. ואם כן ברור שלגבי נקודת החשש הזו, אנחנו מתייחסים לאפשרות שהאיסור יתקיים בהכרח.

וכנראה כוונתו היא לומר שיכול להיות ספק גם על להבא ולא רק על שעבר. וממילא אם בכל זאת נראה לומר שבספק לשעבר גם בשבת יש לחייב, סוף סוף יש כאן ספק לעתיד, דלאחר פתיחת התנור יכול להיות שהוא לא ידלק. אבל לכאורה שינוי מזג האויר אינו ספק להבא אלא עדיין ספק לשעבר, דממה נפשך: אם מזג האויר עד לפתיחת הדלת היה אמור לגרום להדלקה מיידי, משום שהתנור כבר התקרר מספיק - לא יתכן שמיד בפתיחת הדלת הוא יתחמם כל כך עד שתתבטל הפעולה שהיתה צריכה להיות. ועל כרחק הכל חוזר לנקודת העבר, שאולי הוא לא התקרר מספיק, ולכן פתיחת הדלת לא תגרום לביטול הפעולה. ואם המדובר על משך זמן רב, זה הרי רק מגביר את הקירור של החדר. ובר מן דין, כבר אין זה פסיק רישיה מידי אלא עתיד. והרי כל הצד להחמיר הוא רק משום שהדבר יקרה מיד.

טענת המנחת שלמה שהרשב"א מתיר פסיק רישיה כשמתכוון גם לדבר היתר

עוד כתב המנחת שלמה (שם ד"ה וגם) וז"ל: "וגם נראה דלפי מה שנתבאר ויתבאר עוד דלא חשיב כאן מעשה בידים ממש ולא אסור מה"ת אלא מדרבנן, מסתפק אני דאפשר שיש לצרף כאן גם דעת הרשב"א ז"ל שהביא הר"ן ז"ל [ס"פ האורג] שמותר לנעול לכתחילה את ביתו כדי לשמור את ביתו והצבי שבתוכו ובלבד שלא יתכוין לשמור את הצבי לבד, ואף שהר"ן ז"ל הרבה להשיג עליו, מ"מ האחרונים הביאו שטה זו, ועיין בשה"ג שכתב דמצינו למידק דהא דפס"ר אסור היינו דוקא שבאותו מעשה אינו מתכוין כלל לעשות גם דבר המותר משא"כ אם מתכוין לדבר היתר אז אפילו עביד פס"ר ומכוין גם כן שרי וכו', ועכ"פ מכל האמור עד כה יש להסיק ודאי דבנד"ד אין חשיב כלל פס"ר", עכ"ל.

נראה שהיתר הרשב"א הוא מצד שזו מלאכה סתמית

אמנם נראה לכאורה שלא זו היתה כוונת הרשב"א. לפי מה שהתבאר בטל חיים (שבת ח"א עמ' עח-עט) דעת הרשב"א באופן עקרוני היא כדעת הרמב"ם שהוזכרו דבריו לעיל. וההבדל ביניהם הוא רק שלדעת הרמב"ם כשמדובר על מלאכה סתמית¹⁷ צריך שהאדם יתכוון למלאכה, ולדעת הרשב"א במלאכה סתמית הוא צריך להתכוון למלאכה זו בלבד. ועכ"פ שיטת הרמב"ם והרשב"א היא זו שמאפשרת לומר את מה שכתב לעיל (ד"ה ואף אם) שיש להתיר אף אם היה זה פסיק רישיה, וכמו שהתבאר שם, ואין בדבריו משום גורם חדש להתיר. ובעניין ביאורו של שלטי הגבורים שהביא מרן זצ"ל, יעוין בטל חיים (שם עמ' מג) שישנם קשיים גדולים בשיטה זו, ויש לבאר את שיטת הרשב"א כנ"ל, שזהו דין מיוחד במלאכות הסתמיות.

אין להתיר מצד כוח שני

ובסוף דבריו (ד"ה ועתה) חזר המנחת שלמה לעיין אם פתיחת הדלת חשובה כמעשה בידיים או כגרמא. והביא את חילוקה של הגמרא בין כוח ראשון ושני לעניין ההורג בבידקא דמיא (סנהדרין עז ע"א), והסיק שבנידון דין היחס בין פתיחת הדלת להפעלת התנור הוא של כוח שלישי, "ולכן נראה דלא חשיב כלל מעשה בידיים אלא גרמא ואין כאן בית מיחוש כלל", עכ"ל.

ואולם במקום אחר התבאר, שכל ההבדל בין כוח ראשון וכוח שני אמור דוקא בסילוק מונע ולא בעשייה חיובית, ושייך רק בדבר שמצריך עשייה ישירה. ואמנם בנידון דין מדובר גם על סילוק מונע, כי דלת המקרר או החדר מונעים מהרוח החמה או הקרה להיכנס, ופתיחת הדלת היא בעצם סילוק מה שמונע מרוח זו להיכנס. אבל עכ"פ כל גדרי שבת אינם יכולים להילמד מגדרי רציחה, וכמו שמצינו שאפילו דיני נזיקין עצמם שונים מדין רציחה בעניין זה; וכמו שכתב שם הר"ן שזוהי קולא מיוחדת בגדרי רציחה, וכמו שפטר בה את השוגג והאנוס, אף שבנזיקין חייב עליהם. ורק לעניין שחיטה, שיש בה דין מיוחד, שצריך עשייה ישירה של האדם, השוו (חולין טז ע"א) את גדרי הרציחה לגדרי השחיטה. ויש מקום

17. שאינה מיועדת ועומדת מצד עצמה לתכלית המלאכה. דוגמה למלאכה סתמית היא זירוד זרדים שאינו עומד בהכרח ליפוי קרקע, ויכול להיות מיועד לעימור. ודוגמה למלאכה שמיועדת ועומדת לשמה היא הבישול על האש.

ללמוד מכך גם לדברים אחרים שצריכים מעשה שלו דוקא. ובנידון דמלאכות שבת נחלקו הראשונים אם האיסורים הם איסורי גברא או חפצא. ושיטת הרמב"ם היא שהאיסורים הם איסורי חפצא (ויעוין למשל באופן מניית המלאכות, ששינה מלשון המשנה: החורש, הזורע, הקוצר וכו' לחרישה, זריעה, קצירה וכו'. והדבר בא לידי ביטוי בעיקר בדיני מתעסק ובדין מלאכה שאינה צריכה לגופה, ואכמ"ל). ובכל שאר הדברים שנעשים בדרך של עשייה ישירה, פשיטא שכוח שני לא יועיל לפטור; שהרי קירוב כיבוי הוא רחוק ועקיף הרבה יותר מאשר כוח שני, ואעפ"כ הוא נאסר, ולשיטת רש"י האיסור הוא מדאורייתא. ועל כרחנו צריך לומר כמו שהתבאר לעיל, שהחילוק הוא בין גרם כיבוי וקירוב כיבוי, או בין דבר שנעשה מיד לפעולה שנעשית לאחר זמן. וכל דבר מידי, אף אם הוא נעשה בכוח שני, עדיין ייחשב כפעולה ישירה.

מסקנה להלכה

ומכל מקום עולה מכל הנ"ל כמסקנת מרן זצ"ל, שאפשר לפתוח מקרר וכן לפתוח דלת בית שיש בו תנור חימום הפועל על ידי תרמוסטט. ואולם הטעם להתיר הוא מצד שאין הוא מתכוון ואין הדבר נחשב פסיק רישיה. ואף שאין כאן תורת רוב, אין צורך ברוב, ודי בכך שיש ספק אם תיווצר המלאכה. וספק כזה מספיק כדי להפקיע תורת חיוב ואיסור בפסיק רישיה.

היתר גרמא הוא גם בקביעות

ובעניין אחר כתב המנחת שלמה (שם אות ב' ד"ה ודע) וז"ל: "וידוע שיש כאלו שמרתיחים ביו"ט מים שלא לצורך שתיה אלא כדי לכבות את הגז בלבד משום הפסד ממון, אבל לדעתי אין להתיר לעשות כן בקביעות דכיון שהודלק לכתחילה על דעת כן לא חשיב במקום הפסד, כי ההיתר של גרמא הוא רק על דרך מקרה, אבל לא לנהוג כן בקביעות לכתחילה" וכו', עכ"ל.

אמנם יש לתמוה על דבריו שהיתר גרמא הוא רק בדרך מקרה, דלכאורה לא מצינו יסוד כזה בשום מקום. ואולי כוונתו היא רק לבאר מדוע אין הדבר נחשב מקום פסידא, ועל כך הוא אומר שאם זהו דבר קבוע - אין זה נחשב הפסד. אולם הדבר אינו מובן בסברה, דלכאורה מה בכך שזהו דבר קבוע, סוף סוף יש לו הפסד מכך. ונראה דלפי מה שהתבאר בדעת רבנו יואל והרמ"א (לעיל סי' א' אות יא) שהגדר במקום פסידא הוא כל דבר שיש בו עוגמת נפש, יש אולי מקום לומר שאם זהו

תקיא

דבר קבוע אזי אין לו עוגמת נפש, דהוא סבר וקיבל כשהדליק את הגז שזו תהיה המשמעות של הדברים. אבל עדיין נראה שאם אין לו ברירה אלא להשאיר את הגז, דאם לא כן לא יהיה לו מאכל ליום טוב - הרי שתהיה לו עוגמת נפש גדולה אם לא ישאיר את הגז, ותהיה לו עוגמת נפש אם ישאיר את הגז ולא יוכל לכבותו; ולכן נראה שבמקרה כזה הוא יוכל לכבות על ידי גרם. ורק כשיש לו אפשרות לנהוג כמו בשבת, וכגון שישאיר את המאכלים על הפלטה, והוא בוחר דוקא לחמם את התבשילים על הגז, בכך נראה שכבר לא שייך לומר שיש לו עוגמת נפש, דבכך באמת הוא סבר וקיבל, וכנ"ל. ויוצא אפוא שהגדר בהיתר גרמא צריך להיות אם אין לו אפשרות אחרת, והבחירה באפשרות המסוימת שהוא בחר מובילה להפסד כלשהו.

ד

בדין הזזת המחוג בשעון חשמל אוטומטי

לדעת המנחת שלמה הזזת המחוג להקדמת כיבוי חמורה מגרם כיבוי

כתב המנחת שלמה (ח"א סי' יג) וז"ל: "נדרשתי לאשר שאלוני אודות שעון אוטומטי חשמלי אשר משתמשים בו לצורך שבת וי"ט (-שעון שבת) אם מותר להזיז בשבת את המחוג שבו אם נמלך ורוצה להקדים או לאחר את זמן הכבוי ע"י שיזיז את המחוג לפניו או לאחוריו ואם בשבת הדעת נוטה לאסור משום מוקצה, מה דינו ביו"ט.

נראה דבהזזת המחוג [הבורג], כדי להקדים את הכבוי, חלוק הוא במקצת מגרם כבוי ע"י העמדת כלי חרס מלאים מים דשרי במקום פסידא כמבואר בסי' של"ד [סעיף כ"ב], דשאני התם דבשעה שמעמיד את הכלים לא נעשה עדיין כלום כיון שהכל מתחיל רק לאחר זמן, דהיינו לאחר שתגיע להם הדליקה והכלים יתחממו ויתבקעו ורק אז יצאו המים ויכבו, משא"כ הכא, בשעה שהוא מזיז את המחוג הרי הטבלה מסתובבת והמחוג מתחיל תיכף להתקרב למקום הכיבוי. נמצא שהרי זה דומה לשופך מים במקום מדרון רחוק ממקום השריפה אבל מיד כששופך את המים הרי הם מתחילים תיכף לירד למקום הנמוך ולהתקרב אל האש לכבותה דיש לדון טובא אי חשיב רק גרמא או כמכבה בידיים [פשוט הוא דבנד"ד

אע"ג שבלא"ה היה נכבה, אבל כיון שבפעולתו הוא מקדים את הכבוי הרי זה חשיב גרם כבוי¹⁸], עכ"ל.

לפי כל ההסברים השונים שהתבארו, לכאורה מקרה זה אינו חמור מגרמא רגיל

ואולם לכאורה נראה, דלפי כל ההסברים שהתבארו בהגדרת גרמא (יעוין לעיל ריש אות ג'), אין לראות מקרה זה כחמור יותר מגרמא. לפי חילוקו של רש"י (שבת מז ע"ב ד"ה אלא) בין קירוב כיבוי וגרם כיבוי, בנידון דידן אין הוא עושה את מעשה הכיבוי בעצמו, דהא המחוג (או הזיז בשעונים החדשים שלנו) אינו זה שמכבה בעצמו, אלא העדר זרם החשמל הוא דקא מכבה להו¹⁸. ומלבד זאת, כוח החשמל שמניע את החוגה שעליה הבורג או הזיזים, ומביאם אל מקום המנוף שפותח או סוגר את המעגל החשמלי, הוא זה שגורם לכיבוי או להדלקה. ולכן אף לשיטת האור זרוע והרא"ש וסיעתם שהתבארה לעיל (סי' יח), שלפיה ההסתפקות מהשמן נחשבת ככיבוי ממש, ומשום שהשמן והנר נחשבים כאחד - סוף סוף בנידון דידן, כוח החשמל שמניע את החוגה שעליה הבורג אינו אמור להיחשב כחלק מגוף הכיבוי. ולפי ההסבר שמדובר על מלאכה שתקרה רק לאחר זמן (ע"פ ר"י וסיעתו ב"ב כב ע"ב ד"ה זאת), הרי גם בנידו"ד ודאי שהכיבוי יהיה רק לאחר זמן; דמה שהמים הולכים ויורדים ממקום המדרון, כמקרה שאליו דימה מרן זצ"ל את נידון דידן, עדיין אין הוא מעשה הכיבוי עצמו. ולא דמי למלאכת בישול שגם כן עשויה להימשך זמן רב, ובשעה שהוא מניח את התבשיל על האש רק מתחיל התהליך; דהתם הבישול מתחיל מיד, אלא שהפעולה עצמה מתמשכת משך של זמן, ורואים את כל הפעולה כחטיבה אחת המתחילה כבר בשעה שהוא עושה את המעשה. אבל בנידון דידן, הרי המעשה טרם התחיל כלל וכלל, ורק הדבר שעתיד לגרום למלאכה מתחיל לעשות את דרכו לכיוון המקום שבו תיעשה בעתיד המלאכה. אבל אין הדבר נקרא כלל התחלה של המלאכה, ושפיר יש לראות מעשה זה כדבר שיתחיל רק בעוד זמן. והרי זה כמו הדוגמאות שהביאו הראשונים למקרים של גרמא (בהנגדה לגרמי), שכבר באותה שעה הבהמה יצאה מפתח הדיר והרפת,

18. ע"פ לשון רש"י שם. ולקמן יתבאר שמקרה זה עדיף מהותית אפילו מפדי המים, דגרמית העדר המשך הדלקה קילא טפי מגרם כיבוי. ואמנם אין ללמוד מכאן על כיבוי של מתג חשמל רגיל, דהא לא ברור בדברי רש"י אם גרם כיבוי מותר גם אם הוא קורה מיד ולא רק אם הוא לאחר זמן; וכן הסברה שמתבארת מיד להלן, שכוח החשמל שמניע את החוגה הוא שיוצר את הכיבוי, מתאימה רק לנידון דידן, ורק בצירוף שתי הסברות אפשר להתיר בשופי לשיטת רש"י.

והיא אפילו עושה את דרכה לכיוון מקום הנזק. אבל עדיין זהו גרמא בלבד, דהא סוף סוף באותה שעה לא התחיל מעשה הנזק עצמו. וכן השולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן, שאמנם כבר באותה שעה הם מתחילים ללכת עם הבעירה, אבל סוף סוף מעשה הנזק עצמו טרם התחיל, ולכן הדבר חשיב גרמא. וכן לפי ההסבר השלישי (ע"פ הרא"ש ב"ק פ"ו סי' יא), הרי עיקר מלאכת מכבה אינה בגרמא, ולכן אין לחייב כאן, דעכ"פ המעשה עצמו של הזזת המחוג או הזיז אינו זה שמכבה.

ויש להעיר עוד, דלשון הרא"ש (שם) בעניין זרייה היא: "דהתם מלאכת מחשבת אסרה תורה; אע"פ דלא הוי אלא גרמא בעלמא, בהכי חייבה תורה, כיון דמלאכה זו עיקר עשייתה על ידי רוח", עכ"ל. ונראה שכוונתו היא שהמלאכה בכללותה נעשית על ידי רוח, וזה עיקר עשייתה. ולכן בנידון דידן, שמלאכת כיבוי בודאי אינה נעשית בדרך כלל על ידי גרמא, אין סיבה לחייב באופן מיוחד בגרם כיבוי, וכמו שרואים שבסתמא דמילתא פוטרים בגרם כיבוי. ואמנם אפשר היה להבין בדבריו דאזלינן בתר הפעולה המסוימת שהוא עושה, ולא בתר המלאכה בכללותה, ולפי זה אפשר היה לומר שדרך שעון שבת לפעול בצורה מסוימת זו, ולכן יש לחייב על גרמא במקרה זה. אבל נראה שגם אם נאמר כך - עדיין יש להקל בנידון דידן, דהא עכ"פ הדלקת חשמל אינה נעשית בדרך כלל על ידי שעון שבת, אלא באופן הפשוט והרגיל, על ידי לחיצה על מתג ההפעלה. אמנם אליבא דאמת נראה שאין אפשרות לומר כך בדעת הרא"ש, דכל יסוד דבריו בנוי על כך שמעצם החידוש שחידשה התורה לאסור מלאכה זו, יש ללמוד שבאופן מיוחד היא באה לחייב במלאכה זו בגרמא. ועל כרחנו שאין מדובר על מקרים פרטיים אלא על המלאכה בכללותה, דעל המקרים הפרטיים אין לנו ראייה שאכן התורה באה לחייב, ויש לנו לחזור לכלל הרגיל דעשייה הוא דאסיר הא גרמא שרי.

במקרה זה הפעולה היא בדבר חיצוני, ולכן נראה שהוא קל אפילו מגרמא

ולכאורה נראה שיש לחלק בין שופך מים במקום מדרון, ואפילו בין מעמיד כלי חרס בפני האש, לבין הנידון דידן; דשאני התם שהאש הולכת לכיוון המים או להיפך, והוא מקרב את פעולת אחד הצדדים (או אפילו יוצר את פעולת אחד הצדדים, כמו בהעמדת המים). אבל בנידו"ד הרי זה כמקרה שנזרק חץ שעתידי להפיל דבר שאחרי נפילתו יעמוד ויחצוץ בין השמן ובין הנר, ויבוא אדם ויזרז את מעוף החץ, וממילא יגיע החוצץ מהר יותר, ולא יזרום השמן, ויכבה הנר. ואין

הוא פועל לא באש ולא במים, לא בשמן ולא בנר¹⁹. ובנידון זה נראה שאין זה אפילו גרמא.

ויתרה מזו נראה, שמקרה זה עוד קל הרבה יותר; דלאמיתו של דבר, השמן צריך גשר כדי לזרום אל הנר²⁰, ובכל רבע שעה יורד גשר חדש שמאפשר את המשך זרימת השמן, והוא עכשיו גורם בפעולתו שבעוד כמה שעות תימנע ירידת הגשר החדש שהיה אמור לרדת באותה שעה עתידית²¹. ולא זו בלבד שאין הוא פועל בשמן ובנר, ולא זו בלבד שבשעת פעולתו לא קורה שום דבר מבחינת קיומה של המלאכה, אלא גם אין הוא מפעיל שום דבר שיכבה, דאין הוא מקדים הגעה של חוצץ וסכר, דאין צורך בחוצץ וסכר כדי למנוע את הזרימה. ומספיק שאין גשר שמאפשר את הזרימה, וכבר מתבטלת הזרימה.

ולמעשה גם בהפעלה של הדלקת השעון בשעה מסוימת, אין הוא פועל דבר באותו רגע, וגם אין הוא פועל בשמן ולא בנר, אלא הוא גורם שירד בעתיד גשר שיאפשר את זרימת השמן שידליק את הנר. אמנם שלא כמו בכיבוי, בהדלקה הוא אכן יוצר באופן חיובי מציאות שמאפשרת את קיום המלאכה, ואין הוא רק מונע אפשרות זרימה.

ויש לדון במקרה שבו הוא מסובב את הגלגל עצמו שעליו מצויים הזיזים או הבורג. ולכאורה הדבר דומה למי שמקרב את הגשר למקום זרימת השמן או מרחיק את הגשר ממקום זרימת השמן. אלא שבניגוד למצב שבו הוא מזיז את המחוג או את הזיז, שהוא דומה למי שמקרב או מרחיק את הגשר עצמו ביחס למקום זרימת השמן, במקרה זה הוא מקרב או מרחיק את הלוח שעל גביו נמצא הגשר. ולפי זה יש אפילו מקום להקל בכך יותר, דמקרה זה עוד פחות ישיר מהמקרה הקודם, ועכ"פ אין מקום להחמיר במקרה זה יותר מבמקרה הקודם.

19. מלבד מה שבאותה שעה לא קורה דבר מבחינת עשיית המלאכה, וכנ"ל בהערה הקודמת.
20. ואם נרצה לדייק יותר, יש לראות זאת כזרם מים שבמהלך זרימתם מפעילים מכשיר כלשהו, כדוגמה של הגמרא בחולין (טז ע"א) על השוחט במוכני בסרנא דמיא.

21. ובשעוני שבת הישנים יותר, שלמעשה עליהם מדבר מרן זצ"ל, אין זה כל רבע שעה, אלא שכל עוד הגשר אינו משתנה על ידי זיז אחר, הוא נשאר כפי שהיה; אבל אין הדבר משנה מהותית. ואולם היה סוג של שעון שבו הבורג היה מפעיל את המפסק, ואז לא היה זה כמו סילוק גשר אלא כמו הנחת סכר, ויעוין בזה עוד לקמן.

ביאור המנחת שלמה להשוואתו בין הזזת המחוג לשפיכת מים במקום מדרון

והנה, במקום אחר (ח"ב ריש סי' כג) נשאל המנחת שלמה על השוואתו בין הקדמת כיבוי ע"י הזזת המחוג לבין שפיכת מים במקום מדרון. והרב השואל הקשה ממה שמבואר בסנהדרין (עז ע"א) שההורג בבידקא דמיא חייב על כוח ראשון ופטור על כוח שני, אע"פ שגם בכוח שני המים מתחילים לצאת מיד, רק מפני שההיזק נעשה מאוחר יותר. והשיב המנחת שלמה וז"ל: "י"ל דשאני התם שהוא רק הסיר את הדף המעכב מרוצת המים ולכן דוקא מה שנעשה תיכף ומיד כללא הוא דמתיחס אחריו וחשיב כמעשה בידים ולא מה שנעשה רק אח"כ, משא"כ אם שפך את המים בכוחו ממש אפשר שכל מרוצת המים מתיחסת שפיר להשופך וכל מה שנעשה על ידי המים תשיב כנעשה בכחו" וכו', עכ"ל.

לכאורה הזזת המחוג קלה הרבה יותר

אמנם לכאורה קשה מאד להבין את ההשוואה בין הזזת המחוג כדי להקדים את הכיבוי, לשפיכת מים בכוחו ממש; דהא הכיבוי נעשה רק לאחר כמה שעות, וגם אין האדם פועל לא במים ולא באש, אלא רק מסלק את הגשר שעליו אמור לזרום השמן אל הנר, וכנ"ל. ואפילו בשעון שבו הידוק הבורג מפסיק את זרימת החשמל, יש לראותו כמי ששם סכר שעתיד להפסיק את זרימת השמן אל הנר. ולכאורה לא נעשה שום כיבוי בכוחו ממש.

ויתרה מזו נראה, שאפילו אין לראותו ככוח שני בבדקא דמיא; דהתם עכ"פ הוא מסלק את הסכר ומאפשר בכך את זרימת המים. ומתחדש בדין סילוק מונע, שיש לייחס לו את פעולת הכוח שמשחרר כתוצאה מסילוק המונע. אבל הלא כאן הוא מניח סכר²², והמים עדיין אינם נמצאים כלל ליד הסכר. והרי הוא כמי שמניח סכר במקום מסוים, כאשר עדיין לא זורמים מים בנחל. וכי יעלה על הדעת שיהיה בכך מקום לדון על כוח ראשון וכוח שני? ולא מיבעיא אם זרם החשמל מופסק כרגע ועתיד להידלק, והוא מקדים את כיבוי ההדלקות העתידית, שברור שכאן אין המים זורמים בנחל כלל. אלא אפילו במציאות שבה החשמל כבר דולק, והוא רוצה להקדים את כיבוי, אין לחוש כלל, דהרי הוא כמי שמניח סכר

22. זאת במקרה החמור של הידוק בורג שיפסיק, וק"ו בשעון שבו הוא מכניס או מוציא זיז שגורם להפסקת הכיבוי, שבנידון זה גם אין הוא שם סכר אלא רק מבטל את פעולתו של הגשר המזרים את השמן.

כשזורמים מים בנחל, אבל המים רחוקים טובא מרחק של שעות ממקום הנחת הסכר, דפשוט הוא שלא שייך לאסור מצד כוח שני.

הסברות להקל בהקדמת כיבוי ובאיחורו

והמנחת שלמה הוסיף וכתב (סי' יג שם ד"ה נראה) וז"ל: "אך אעפ"כ נראה דכיון שבנד"ד הכבוי הוא רק כגחלת של מתכת דלא שייכא כלל בעשיית פחם אין להחמיר, ויש לסמוך דאף גם זה חשיב רק גרמא דשרי במקום פסידא או בשביל צורך גדול כמו בשביל החולה שיישן וכו'. אולם להזיז את המחוג כדי לאחר את הכבוי נראה לכאורה דאין בזה שום חשש איסור כלל וכלל כיון שבפעולתו הוא רק מונע את הכבוי ומניעת הכבוי לאו מלאכה היא כלל (ואין זה שייך כלל למוסיף שמן בנר), והרי זה דומה לדוחף את הרוח הבא לכבות את הנר כדי לאחר בכך את הכבוי בכל מאי דאפשר, והוא פשוט", עכ"ל.

קשיים בסברות אלו

והנה, במה שכתב מרן זצ"ל להקל כיון שהכיבוי הוא דרבנן, לכאורה הדבר תלוי בשאלה מה המכשיר החשמלי מפעיל ומה הוא מכבה. ואם למשל המכשיר החשמלי שורף גחלים של עץ, או שהוא מדליק נר, הרי שהמכבה נחשב כמי שמכבה את הגחלת של עץ או כמכבה את הנר, והרי זה כיבוי גמור מדאורייתא. וכן אם המכשיר מצרף גחלת של מתכת, הרי שהכיבוי נחשב כמצרף גם כן, וכמבואר ברמב"ם (הל' שבת פ"ב ה"ב). ולכאורה דבריו נכונים רק כשמדובר על כיבוי נורה או כיבוי תנור חשמלי.

ומרן זצ"ל טען שבאיחור כיבוי "אין שום חשש איסור כלל וכלל". אולם לפי מה שהתבאר לעיל, לכאורה יש להחמיר בכך בדיוק כמו במקרה הקודם; שהרי הכיבוי נעשה על ידי שהוא מונע מהגשר להתחבר למקום זרימת המים, ומה לי אם הוא מונע אותו בשעה זו או מונע אותו בשעה אחרת. ובשעונים שלנו כרוכה פעולה של גרימת הדלקה בכל פעולה של איחור כיבוי, כי המשמעות של איחור הכיבוי היא שינוי מצב הזיזים ממצב שבו היו אמורים לגרום כיבוי למצב שבו הם אמורים לגרום הדלקה. ואמנם במציאות של השעונים הישנים יותר, שעליהם מדבר מרן זצ"ל, המחוג היה מעביר את השעון ממצב הדלקה למצב כיבוי וכן להיפך, וכל עוד לא השתנה הדבר על ידי מחוג אחר, היה נשאר המצב הנתון כפי שהוא בלי שינוי. ויוצא אפוא שאיחור הכיבוי היה משאיר את המצב כפי שהוא.

אבל נראה שאין בכך שום שינוי מהותי מכפי שהתבאר, והרי זה דומה להבדל שבין מרחיק את הגשר לרבע שעה, ולאחר רבע שעה אמור להגיע גשר אחר, ובין מי שמרחיק את הגשר לזמן בלתי קצוב, שלא ישתנה מצב זה אלא אם יבוא באופן מחודש גשר אחר במקומו.

ולכאורה לשיטת מרן זצ"ל אין מקום להשוות את איחור הכיבוי לדחיפת רוח הבאה לכבות את הנר; דהוא ראה בהקדמת הכיבוי מקרה הדומה לשפיכת מים במקום מדרון, שמיד לאחר שפיכתם הם מתחילים לרדת למקום הנמוך ולהתקרב אל האש ולכבותה. ולפי זה הכיבוי דומה לכוחו וכמעשה שלו, ולכן הוא מסתפק אולי יש לדמותו למעשה בידים ולא לגרמא. ולפי זה במקרה שהוא בא לאחר את הכיבוי, הרי זה כמי שנוטל את המים ושופך אותם במקום רחוק יותר מהמקום שהיו בו, ועתה הם מתחילים לרדת ולזרום ממקום רחוק יותר, דעדיין הדבר צריך להיות נחשב מעשה בידים. ומה לי אם הם זורמים מרחק קצר ומה לי אם הם זורמים מרחק ארוך; סוף סוף הוא נחשב כמי שאחראי במעשיו על עצם זרימתם. ולכן לא דמי כלל לדוחף את הרוח למקום אחר, שלא הוא זה שמשיב את הרוח. ועל כרחנו חייב מרן זצ"ל לומר שאין הכיבוי נחשב כמעשה שלו, משום שהוא אמור להתקיים בכל מקרה. ואם כן, גם בנידון הראשון אין לראות את הכיבוי כמעשה שלו, וצריך הדבר להיחשב כגרמא גמור.

הבורג של השעון אינו נחשב מוקצה

ובענין דין מוקצה בהזזת הבורג, כתב המנחת שלמה (שם ד"ה גם) שאף אם נאמר שהבורג הוא כלי שמלאכתו לאיסור, יהיה מותר להזיזו כיון שהוא לצורך גופו ומקומו. "אך באמת נראה דלא חשיב כלל מוקצה כיון דנתבאר שמותר להזיז אותו ונמצא שהבורג עומד שפיר להיתר כמו לאיסור, וגם נראה דאף שמצד עצמו עומד הבורג לכבוי והבערה, מ"מ כיון שעומד רק לגרמא דאמרו עלה בגמ' [שבת ק ע"ב] עשייה הוא דאסור הא גרמא שרי, לא מסתבר לקרותו משום כך כלי שמלאכתו לאיסור" וכו', עכ"ל.

אמנם יש להעיר, שהשאלה אם דבר העומד לגרמא נחשב כמוקצה אם לאו, תלויה לכאורה בשאלה האם גרמא מותר, ורק חכמים הם שהתנו את ההיתר במקום הפסד, כדי שלא יבואו לזלזל באיסורי שבת, או שגרמא אסור ורק במקום הפסד התירו חכמים. דלפי האפשרות הראשונה באמת גרמא מותר, והוי ככלי שמלאכתו להיתר. אבל לפי האפשרות השנייה נראה שזהו כלי שמלאכתו לאיסור,

שהותר טלטולו רק במקרים מסוימים. וכבר התבאר לעיל (סי' א' אות ז') שמדברי רבנו יואל המובא במרדכי (שבת עו ע"א סי' שצט), שהוא המקור לשיטת הרמ"א (סי' שלד סכ"ב), מתבאר כאפשרות הראשונה.

דין שעון שפעולתו נפסקת בזמן הזתו

עוד כתב המנחת שלמה וז"ל: "אך אעפ"י כן נראה דגם הזת הבורג כדי לאחר את זמן הכבוי ג"כ לא שרי אלא דוקא בשעון כזה שבשעה שמשנה את זמן הכיבוי או ההדלקה אינו מבטל את פעולת השעון לכיבוי או להדלקה כגון שעון שאפשר לסובב את הטבלא, אבל בשעון שיש צורך לפתוח את הבורג ע"מ להזיזו למקום הרצוי ושוב להדקו לא שרי אלא במקום צורך גדול, משום דמיד כשמרפה את הבורג כדי לשנותו ממקומו שוב אינו יכול עוד לכבות ובאותה שעה אין החשמל עומד כלל לכיבוי ע"י השעון, ונמצא דאח"כ כשמשנה את מקומו ומהדק את הבורג למען יוכל אח"כ לכבות הרי הוא עושה באותה שעה גרם כבוי, ולא שרי אלא במקום הפסד וצורך גדול, ולכן פשוט הוא שהרוצה לאחר את זמן הכבוי לא יוציא כלל את הבורג ממקומו אלא יסובב רק את הטבלא לאחריה לכוון את הכבוי בשעה הרצויה לו ואז הוא רק מונע כבוי ולא גורם כבוי", עכ"ל.

ולהבנת הדברים יש להקדים, שבשעונים הישנים שאליהם מתכוון מרן זצ"ל היה בורג אחד שהיו מהדקים אותו, והוא היה מפסיק את זרם החשמל, והיה בורג נוסף בהמשך הטבלה שהיה מפעיל את זרם החשמל מחדש. ובשעון כזה נראה שבאמת הכיבוי אינו דומה לסילוק גשר אלא להנחת סכר על הגשר, שכן הבורג מפסיק ממש את פעולת הזרימה. ואולם עדיין יש כאן גרמא גמור; דבניגוד למסתפק מהשמן שבנר, כאן הוא רק מניח סכר שמונע את זרימת השמן אל הנר. והנחת הסכר אינה נעשית באותה שעה שבה נמנעת הזרימה, אלא מניעת הזרימה תהיה רק בעוד כמה שעות.

ומדברי המנחת שלמה מבואר שיש איסור להדק את הבורג לאחר ששחרר אותו מהטבלא. ומלשונו שכתב "ונמצא דאחר כך וכו' הרי הוא עושה באותה שעה גרם כבוי" משמע שרק ההידוק אסור, אבל עצם הרפיית הבורג על מנת להדקו במקום אחר, אין בה איסור. וצריך להבין מאי שנא השחרור מההידוק; שהרי כשם שהידוק הבורג הוא הנחת סכר, כך לכאורה גם נטילת הבורג היא נטילת סכר. ואדרבה, זו לכאורה מציאות של גרם הבערה. ומה שאחר כך הוא מחליט לשים את הסכר במקום קרוב יותר, הרי זה כמי שיכתוב ואחר כך יחליט למחוק, דברור

שהוא עובר משום שתים. ואם יש להתיר את שחרור הבורג, ואף אין מחשיבים אותו כגרמא²³, ומשום שאין הפעולה נעשית באותו זמן, וגם אין זו פעולה בגוף האש ובגוף הדבר המבעיר - כך יש להתיר את הידוק הבורג ואין להחשיבו כגרמא, מאותן סיבות ממש; דאין הכיבוי נעשה באותו זמן, וגם אין זו פעולה בגוף האש ובגוף הדבר המכבה²⁴.

23. דהא רק את הידוק הבורג הוא רואה כגרמא, ומתירו במקום הפסד בלבד.

24. לשיטת מרן זצ"ל יש הכרח לומר שהיתה לו הנחת יסוד העומדת בבסיס ההשוואה לשפיכת מים במקום מדרון; דבאמת לכאורה אין הדבר דומה כלל לנותן מים, וכנ"ל. ועל כרחנו צריך לומר שהוא הבין, שבמובן מסוים דנים את הדבר רק ע"פ מה שרואים במובן החיצוני, והעיקרון המנחה הוא שאם נעשה מעשה שמביא לכיבוי - אזי רואים זאת כמעשה גמור של כיבוי, אלא שהוא נעשה לאחר זמן, ואזי מגיעים לדימוי של שפיכת מים במקום מדרון. אלא שלפי זה קשה לכאורה, דלפי"ז יש לראות גם את שחרור הבורג, וגרימת המשך פעולתו של המכשיר באותה שעה, כמעשה גמור של הדלקה, אלא שהיא נעשית לאחר זמן, ואז יש להגיע לדימוי של שפיכת שמן או דלק במקום מדרון.