סימן א

גרמא במלאכות שבת

א

פטור גרמא במלאכות שבת והשוואתו למחיקת השם

איתא במשנה (שבת קכ ע"א): "ועושין מחיצה בכל הכלים, בין מלאין בין ריקנים, בשביל שלא תעבור הדליקה. רבי יוסי אוסר בכלי חרס חדשים מלאין מים, לפי שאין יכולין לקבל את האור והן מתבקעין ומכבין את הדליקה". ובגמרא (שם ע"ב): "למימרא דרבנן סברי גרם כבוי מותר ורבי יוסי סבר גרם כבוי אסור וכו'. ורמי דרבנן אדרבנן ורמי דרבי יוסי אדרבי יוסי, דתניא: הרי שהיה שֵׁם כתוב לו על בשרו, הרי זה לא ירחוץ ולא יסוך ולא יעמוד במקום הטינופת. נזדמנה לו טבילה של מצוה - כורך עליה גמי ויורד וטובל. רבי יוסי אומר: לעולם יורד וטובל כדרכו ובלבד שלא ישפשף! שאני התם, דאמר קרא (דברים יב, ג'-ד'): 'ואבדתם את שמם מן המקום ההוא, לא תעשון כן לה' א-להיכם' - עשייה הוא דאסור, גרמא שרי. אי הכי, הכא נמי כתיב (שמות כ', ט'): 'לא תעשה [כל] מלאכה' - עשייה הוא דאסור, גרמא שרי! מתוך שאדם בהול על ממונו, אי שרית ליה אתי לכבויי. אי הכי, קשיא דרבנן אדרבנן; ומה התם דאדם בהול על ממונו - שרי, הכא לא כל שכן וכו'. אלא אמר רבא בר רב שילא: היינו טעמא דרבנן, דקסברי: אסור לעמוד בפני השם ערום" וכו', ע"כ. ומבואר מדברי הגמרא שמחיקת שם על ידי טבילה במים נחשבת כגרמא. והגמרא משווה נידון זה לנידון של העמדת כלי חרס שעתיד להתבקע ולכבות את הדליקה. וברור לה שאם חכמים מתירים בנידון של דליקה - היה להם להתיר גם בנידון של מחיקת השם, ורק בגלל הבעיה של עמידה לפני השם ערום הם הצריכו לחזר אחר גמי כדי להסתירו.

לכאורה יש הבדל בין נידון דמחיקת השם ובין כיבוי

ולכאורה יש מקום גדול לחלק בין הנידונים. במציאות של העמדת כלי חרס שעתיד להתבקע ולכבות, האיסור ייעשה בעתיד, ובשעת מעשה לא נעשה שום

איסור. ומה שאין כן כשהטובל נכנס למים, שמיד באותה שעה השם נמחק. ולכאורה אין כאן אלא מקרה רגיל של פסיק רישיה דלא ניחא ליה. ולכאורה אין אפשרות לומר שהשם נמחק רק לאחר זמן ממושך, ולכן הדבר נחשב גרמא, כי גם מעשה איסור שנעשה במשך זמן רב, אבל מתחיל בשעת פעולת האדם, נחשב כמלאכה גמורה. וזה כדחזינן שהמניח סיר על גבי האש והבשר מתחיל להתבשל, עובר על איסור בישול אף שהאיסור נעשה במשך זמן רב. וגם לא יועיל לנו אם נאמר שהשם נמחק רק בצירוף של כמה טבילות, דממה נפשך: אם הטבילה אינה מוחקת מחיקה משמעותית את השם - אזי באמת לא אמור להיות בכך איסור. וזה כמו אדם שיניח סיר על גבי האש, ובטרם שיגיע הבשר למקצת בישולו הוא כבר יטלנו משם, שבכך באמת אין הוא עובר על איסור דאורייתא. ואם היא מוחקת מחיקה משמעותית - צריך להיות בכך איסור, וכמו אדם שמניח בשר על גבי האש ומבשלו כמאכל בן דרוסאי.

הבדל זה קיים גם בין גרמא וגרמי בנזיקין

ומצינו בראשונים שחילקו בין תוצאה הנגרמת מיד לאחר פעולתו של האדם ובין תוצאה הנגרמת רק לאחר זמן; דהקשו התוס' (ב"ב כב ע"ב ד"ה זאת) על סתירה בין המקרים שבהם רואים שגרמא בנזיקין פטור לכולי עלמא, ובין המקרים שבהם תנאים ואמוראים מחייבים בדינא דגרמי. וכתבו שם בשם ר"י בתירוץ השני: "ועוד חילק, דדינא דגרמי דחייב היינו שבא ההיזק משעת מעשה"[1], עכ"ל. וכן כתב האור זרוע (ב"ק ח"ג סי' קלז ט' ע"ג וע"ד): "עוד פירש רבינו יצחק בר שמואל זצ"ל, דהא [ד]קיי"ל כר' מאיר בדינא דגרמי, היינו היכא דבשעת מעשה הוא עושה היזק וכו'. אבל מאי דפטרינן בגרמא בנזקין, היינו היכא דאינו מזיק את חברו עד לאחר מעשה", עכ"ל. וכן כתב הרא"ש (ב"ב פ"ב סי' יז) וז"ל: "ועוד יש לחלק, דכל היכא דההיזק נעשה מיד בשעת מעשה נקרא דיני דגרמי כמו שורף שטר ומוחל וכן מראה דינר לשולחני, כי מיד הוא פוטר אותו שנותנו לו, ומסור בעידנא דאחוי כמאן דקלייה דמי, וכן נתייאש - מיד בשעת יאוש נעשה כלאים, אלא שאין אוסר עד שיוסיף מאתים, וכן דין והוראה ההיזק בא מיד. אבל המסלק את הכרים - בשעת סילוקו עדיין לא נשבר הכלי עד שיגיע לארץ. וכן שיסה - עד אחר שיסוי

1. לפנינו בנדפס כתוב "משעת מעשה שבא ההיזק", ורש"ש ופורת יוסף תיקנו כמובא כאן. והב"ח תיקן: "דבשעת מעשה בא ההיזק".

לא ישוך, וכן השולח את הבעירה - בשעה שנותנה לחרש אין מזיק, וכן פורץ גדר עד שתאבד הבהמה, והמבעית אחר שהבעיתו הוא מתפחד והולך, וההיא דהעושה מלאכה במי חטאת חייב לר' מאיר", עכ"ל. וכן כתב הרא"ש גם בב"ק (פ"ט סי' יג), וכן כתבו גם המרדכי (הגהות ב"ק פ"ט סי' ריג) והרשב"א (שו"ת ח"ג סי' עו). ולכאורה לפי חילוק יסודי זה היה מקום לחלק גם בסוגיה דידן בין המקרה של מעמיד כלי בפני הדליקה, שהכיבוי נעשה לאחר זמן, ודמי לגרמא ויש לפוטרו, ובין מחיקת השם שמתחילה מיד, ודמי לגרמי ויש לחייבו.

מעשה נחשב כגרמא רק כשהוא נעשה ע"י דבר אחר וגם מסתיים לאחר זמן

ונראה שהיה ברור לגמרא שאם מתקיימים שני תנאים: המעשה מסתיים לאחר זמן, והוא גם נעשה מאליו על ידי גורם אחר, כמו בנידון של מחיקת השם שמעשה המחיקה נעשה מאליו על ידי המים - הוא נחשב כגרמא. וכבר אין מקום לחלק בינו ובין מקרה שבו הכל מתחיל רק לאחר זמן, דממה נפשך: אם אזלינן בתר התוצאה - הרי בשני המקרים היא מתקבלת רק לאחר זמן. ואם אזלינן בתר שייכותו הישירה למעשה - הרי בשני המקרים המעשה נעשה מאליו ולא על ידי פעולתו הישירה. ולא דמי לבישול שמסתיים גם הוא לאחר זמן, דהתם המעשה נעשה על ידי פעולתו הישירה, ולכן מייחסים את התוצאה אליו, אע"פ שעבר זמן. וההבדל בין הנחת מאכל על האש שנחשבת מעשה בישול לבין ירידה למים שאינה נחשבת אלא גרמא של מחיקה, הוא מהותי: הנחה על האש היא מעשה המוגדר כמעשה בישול כשלעצמו, וזוהי דרך המבשלים (וראה מעין זה בדברי הרא"ש בעניין זרייה, לקמן אות ח'). ואילו ירידה למים אינה מעשה מחיקה, אלא המחיקה נעשית מאליה. וכבר התבאר במקום אחר (טל חיים שבת ח"א עמ' נט-ס') שיש חילוק מהותי בין מלאכה המיועדת ועומדת לשמה, כמו בישול, לבין מלאכה סתמית שבה כוונת העושה היא המחילה על המעשה את שם המלאכה והיא הקובעת את מהות המלאכה. וממילא רק במקרה כמו ירידה למים לטבול אפשר להתייחס למעשה כאל גרמא, ולא במקרה שבו הוא עושה מעשה המוגדר מעצמו כמלאכה לכל דבר. וכן בכל הדוגמאות שמביאים הראשונים המחייבים בדינא דגרמי, הנזק נעשה מיד. ובאמת במבעית את חברו כתב הרא"ש (ב"ב שם): "והמבעית - אחר שהבעיתו הוא מתפחד והולך". ולכאורה סוף סוף ההתפחדות מתחילה מיד כשהחבר מבעיתו, והיה צריך אפוא לשייכו לגדרי גרמי. אלא יש לומר כנ"ל, דכיון שבאותה שעה ההתפחדות רק מתחילה, אבל הנזק הולך ומתגבר עד שבסופו של

דבר הוא נחלה מן הפחד[2], שפיר יש לו דין גרמא ולא דין גרמי. וזה בצירוף העובדה ד"איהו מיבעית נפשיה"[3]; דאם היה הדבר נחשב כמתייחס ישירות לעושה המעשה - לא היה מועיל שהדבר הולך ומתגבר, והוא היה מתחייב כמו שמתחייבים על בישול בשבת.

ב

הקושי בתירוץ "מפני שמקרב את כיבויו" לפי הסבר רש"י

ובמשנה (מז ע"ב) איתא: "נותנין כלי תחת הנר לקבל ניצוצות, ולא יתן לתוכו מים מפני שהוא מכבה". ובגמרא: "לימא תנן סתמא כרבי יוסי, דאמר גורם לכיבוי אסור. ותסברא: אימור דאמר רבי יוסי בשבת, בערב שבת מי אמר? וכי תימא הכא נמי בשבת, והתניא: נותנין כלי תחת הנר לקבל ניצוצות בשבת, ואין צריך לומר בערב שבת; ולא יתן לתוכו מים מפני שהוא מכבה, מערב שבת ואין צריך לומר בשבת! אלא אמר רב אשי: אפילו תימא רבנן, שאני הכא מפני שמקרב את כיבויו", ע"כ. וכתב שם רש"י (ד"ה אלא אמר רב אשי): "מתניתין אפילו לרבנן, דלא דמי לגרם כיבוי, דהתם כי מטי דליקה לכלים - דליקה הוא דפקע להו וגרמא בעלמא הוא, אבל זה שנתן המים ממש תחת הנר מכבה ממש הוא" וכו', עכ"ל. ולכאורה הדבר אינו מובן, דעצם נתינת המים עוד לפני שנופלים שם הניצוצות אין עליה לכאורה שם של כיבוי כלל וכלל, דמאי קעביד. וזה כמו שלא יעלה על הדעת לומר, שאדם המניח כוס מים על השולחן ייחשב כמכבה משום שעלולה להיות שם אש והיא עלולה להתפשט והמים עלולים לכבותה; דלכאורה כל עוד אין אש דולקת, פשוט שאין על הנחת המים שם של כיבוי כלל. ולכאורה גם אם אדם יניח כלי מים ליד אש הדולקת באופן מסודר - פשוט שלא יהיה על הנחת המים שם של כיבוי, ורק אם האש כבר מתפשטת ועשויה לכלות ולהזיק ולשרוף, ובא אדם ומניח מים בדרכה או שמכבה אותה באופן ישיר - אזי יש על כך שם כיבוי. וכן במקרה שהאש דולקת ומכלה את הפתילה, והוא מפסיק את בעירתה, שפיר שייך על המעשה שם של כיבוי. אבל בנידון דידן, הרי בשעה שהוא נותן מים

2. כלשון הרמב"ם (הל' חובל ומזיק פ"ב ה"ז).

3. כדברי הגמרא (קידושין כד ע"ב).

תחת הנר עדיין אין ניצוץ שכבר עושה את דרכו לשרוף. ולא נראה לכאורה שמדובר דוקא בכגון שהניצוץ כבר עושה את דרכו לשרוף דבר, ומיד בא האדם ומניח כוס של מים וקולט אותו; כי זו אוקימתא מסוימת מאד, ולא משמע כך מסתימת לשון המשנה והגמרא ורש"י. וגם מהעובדה שנוקטים ערב שבת אטו שבת, משמע שבשבת יהיה תמיד אסור, ולא רק בהיכי תימצי מסוים זה[4]. ומאידך גיסא, מלשון המשנה ומלשון רש"י נראה שהוא ממש מכבה, ואין כאן ספק עתידי למקרה שאולי יבוא ניצוץ ואולי הוא יכבה. ואפילו לא נראה שמדובר בכגון שיש סיכוי סביר שהניצוץ עתיד לצאת ולשרוף, דלא היה מוצדק לומר על כך שהוא ממש מכבה. ויעוין בתוס' (שם ד"ה מפני) שכתבו: "ורש"י דפירש דהוה מכבה ממש - לאו דוקא, אלא כלומר שיוכל לבוא לידי כיבוי", עכ"ל. ונראה שלא הסתבר להם שמדובר על ודאי כיבוי, אלא רק על ספק. ואולי הוכרחו לומר כך בדעתו לשיטתם, שביארו את דברי רב אשי: "ובשבת יכול לבוא לידי כיבוי אם יגביה הכלי בשעת נפילת הניצוצות", עכ"ל. ואולם זה לכאורה דחוק בלשון רש"י. וכבר כתב על דבריהם הריטב"א (שם) וז"ל: "ופירוש זה איפשר, אבל אין זה דעת רש"י ז"ל לפי לשונו", עכ"ל. ויעוין עוד שם בדבריו שהסביר בדעת רש"י: "שכשנותן מים בכלי, פעמים שבשעת נתינתו יפול בו הניצוץ ממש", עכ"ל. ואולם על כך קשה לכאורה, שאם אין הדבר קורה בהכרח אלא רק "פעמים" - לא ניתן היה לומר על כך שהוא מכבה ממש, דזהו רק ספק, וכמו שטוען הריטב"א בעצמו, וצ"ע[5].

ביאור דברי רש"י שמדובר על ודאי עתיד לשרוף

וצריך לומר לשיטת רש"י שמדובר דוקא בכגון שהניצוץ עתיד ודאי לצאת ולשרוף, והאדם מקדם את פני הרעה ומעמיד כלי של מים קודם לכן. וכן כתב הריטב"א (שם) בהמשך דבריו: "ולא עוד, אלא דכל שמניח מים במקום שנופל הניצוץ ודאי הוא[6] כנותן מים במקום שהאש שם והוה ליה מכבה", עכ"ל. ולפי זה

4. אם כי אולי אפשר היה לדחות ולומר שגם בערב שבת הדבר נאסר רק בכהאי גוונא, וממילא גם הגזירה אטו שבת היא שמא ייעשה הדבר בדיוק במציאות מסוימת זו.

5. ונראה שהריטב"א באמת לא התכוון לומר את ההיכי תימצי הזה כהסבר העומד בפני עצמו בדעת רש"י, אלא אמר זאת לרווחא דמילתא ולתוספת בעלמא, ועיקר דבריו מכוונים להמשכם כדלקמן.

6. יש מקום לדון אם צריך לקרוא את דבריו כך: שנופל הניצוץ ודאי, וכיון שכך הוא כנותן מים במקום וכו', או שצריך לקרוא: אם הוא מניח מים במקום שנופל הניצוץ - ודאי שהוא ייחשב

יש כבר מקום לדמותו למעמיד כלי חרס מלא מים בפני האש. ועל כך שפיר מחלק רש"י בין מעמיד כלי עם מים גלויים, שהוא זה שמניח באופן זמין וגלוי את המים המכבים את האש, ובזה גם חכמים מודים שאסור, ובין מי שמניח כלי חרס שיש בתוכו מים, שהמים אינם זמינים לכיבוי, ורק הדליקה היא זו שמפקיעה את הכלי ומזרימה מתוכו את המים. ולכן דוקא במקרה זה הוא נחשב כגורם, וחכמים מתירים, ורק ר' יוסי הוא הסובר שאסור.

ולפי זה יוצא בדעת רש"י (ונראה שהריטב"א הנ"ל מסכים עמו), שאיסור מקרב כיבוי אמור במקרה של ודאי, ועל זה גופא היה צורך לחלק בגמרא בין מקרב כיבוי ובין גרם כיבוי. ולפי זה ההיתר של גרם כיבוי אמור גם כאשר הוא יכבה בודאי.

ג

קושיית הראשונים על הרי"ף ותירוצם

והראשונים התקשו בביאור דעת הרי"ף (מה ע"א בדפי הרי"ף). הוא אינו מביא את דברי רב יהודה שאמר בשם רב (קכ ע"א): "טלית שאחז בה האור מצד אחד נותנין עליה מים מצד אחר ואם כבתה כבתה". ולכאורה הדבר תמוה; דאמנם הקשו בגמרא על דברי רב יהודה מברייתא שבה נאמר שטלית שאחז בה האור פושטה ומתכסה בה ואם כבתה כבתה, ומכך משמע שאין אפשרות לתת ממש מים שמכבים בעצמם. אבל הגמרא העמידה את הברייתא דוקא כר' יוסי שאוסר בגרמא, והסבירה שרב יהודה אזיל בשיטת ר' שמעון בן ננס וחכמים שגרמא מותר. וכיון שכך נפסק להלכה, ממילא היה צריך להשאיר את דעת רב יהודה להלכה. וגם הר"ח וגם הרמב"ם (הל' שבת פי"ב ה"ו) הביאו את דברי רב יהודה להלכה, ותמוה שהרי"ף השמיטם. וכתבו הראב"ד, הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א, המאירי והר"ן, שהרי"ף הבין שהמקרה של רב יהודה הוא מקרה של קירוב כיבוי. ולפי מסקנת הסוגיה בסוף כירה (מז ע"ב), כפי שביאר רב אשי, בכך לא נחלקו ר' יוסי וחכמים שהדבר אסור. ורק רב יהודה סבר שגם בכך חכמים מתירים, ובכך אין הלכה כמותו, ולכן הרי"ף השמיט את דבריו. ואולם יש בתירוץ זה דוחק גדול

כנותן מים וכו'. האפשרות הראשונה באה בהנגדה למה שכתב קודם לכן "פעמים" שהוא נופל. וכיון שכל הדיון הוא על ספק וודאי, מסתבר יותר לומר כאפשרות זו.

(כפי שכבר ציינו בעצמם חלק מהראשונים), דלא הוזכר כל זה בסוגיה. ואם אכן הדבר היה נחשב כקירוב כיבוי, והיה בכך איסור אליבא דחכמים, היה הדבר צריך להיאמר במפורש, ולא היה לגמרא להשאיר את דברי רב יהודה אליבא דהלכתא[7].

תיקון גרסת הרי"ף על פי החוות יאיר והקשיים שבו

אמנם ברי"ף כתוב כך: "אמר רב יהודה: טלית שאחז בה האור פושטה ומתכסה בה ואם כבתה כבתה, וכן ספר תורה שאחז בו האור פושטו וקורא בו ואם כבה כבה". ובהגהות חוות יאיר כתב: "אמר רב יהודה נמחק; צ"ל תניא כו'", עכ"ל. ובאמת דברי הרי"ף כפי שהם לפנינו אינם מתאימים לנוסח הגמרא, דאין אלה דברי רב יהודה אלא דברי הברייתא. ואולם התיקון שהציע החוות יאיר קשה לכאורה, כי אם הרי"ף ציטט רק את הברייתא - כיצד השתרבב שמו של רב יהודה לנוסחת הרי"ף. ומלבד זאת רואים שהרא"ש (שבת פט"ז ס"ז) מעתיק את הרי"ף כפי שהוא לפנינו. ואם היתה זו טעות סופר מאוחרת, תמוה שאותה טעות נפלה גם בהעתקת הרא"ש.

תיקון הגרסה בדרך אחרת ויישוב דעת הרי"ף

ועל כרחך צריך לומר לכאורה שהטעות הזו היתה קיימת כבר מקדמת דנא. והרא"ש העתיק את דברי הרי"ף כפי שהם היו לפניו. אמנם השתא דאתינן להכי, שבדברי הרי"ף בודאי נפלה טעות סופר, נראה לומר בפשטות שהטעות היתה שדילגו בין תיבות דומות. והיה כתוב בדברי הרי"ף: "אמר רב יהודה: טלית שאחז בה האור וכו' נותנין עליה מים וכו' ואם כבתה כבתה. תניא: טלית שאחז בה האור פושטה וכו' ואם כבתה כבתה" וכו'. והסופר טעה ופתח בדברי רב יהודה

7. ואין זה דומה למקומות אחרים שבהם הרי"ף נוקט שהסוגיות חלוקות ולכן משמיט אחת מהן. ראשית, לפי רב יהודה בשם רב יצא שהמשנה בדף מ"ז אזלא כר' יוסי ולא כרבנן, ואם כן אין היא אליבא דהלכתא (לפחות לשיטתו). ועל כרחך שגם הוא צריך להסכים לתירוצו של רב אשי. ושנית, אין כאן מחלוקת בין סתימת סוגיות אלא מחלוקת בין אמורא מאוחר (דור חמישי) לאמורא מוקדם מאוד (דור ראשון), ולא יתכן שהוא יתעלם מדעתו; ודוקא משום שרב אשי היה מאחרוני האמוראים היה עליו לדעת על המימרא הזו, והיה עליו להתייחס אליה ואף להתחשב בה. ומצינו למשל בגיטין (ה' ע"א) שמקשים על רבה (שהיה בדור השלישי) מדברי שמואל; וקל וחומר שיש להקשות על רב אשי שהיה מאוחר עוד יותר, מרב שהיה בעל משקל גדול עוד יותר (ודאי באיסורי, שהלכה כמותו בהם).

והעתיק מיד את דברי הברייתא, משום שדילג מ"טלית שאחז בה האור" ל"טלית שאחז בה האור". אבל כאמור, במקור היו כתובות גם המימרא המקורית של רב יהודה וגם הברייתא. והשתא הכל מיושב בפשטות, דבאמת הרי"ף הביא את דברי רב יהודה ולא השמיטם, והכל שריר וקיים[8].

יתכן בדעת הרא"ש שכך הוא גרס בגמרא

ותיתכן גם אפשרות נוספת, שאכן הגרסה המקורית של הרי"ף והרא"ש היתה כפי שמופיע לפנינו, והם לא נקטו בגמרא את המימרא של רב יהודה שאפשר לתת מים בצד השני של הטלית העומדת להישרף, אלא רק את מה שמופיע אצלנו כדברי הברייתא. ולפי זה אין מקום לקושיה מעיקרא, דלא הוזכר בשום מקום הדין של נתינת מים מהצד האחר לדליקה, וממילא אין כאן שום השמטה. ואכן בספר העתים (הל' נר, סי' קס, עמ' 227) מצויה גרסה כזו[9]. אמנם נראה שמסתבר יותר לומר בדעת הרי"ף כאפשרות הקודמת, משום שבר"ח וברמב"ם מוכח שהם גרסו בגמרא כפי הגרסה שלפנינו, וקשה להניח שהרי"ף גרס אחרת מרבותיו ומתלמידיו. אבל בדעת הרא"ש מסתבר יותר לומר כאפשרות זו; והיינו משום שהרא"ש הרי כבר ראה את הנוסחה הזו בדברי הרי"ף, ולכאורה הוא היה צריך לתקנה. אלא על כרחך שהוא אכן סבר שזו גרסה אחרת בגמרא, והוא נקט כמותה[10].

נראה שרש"י לא הבין כראשונים הנ"ל ולדעתו נתינת המים היא גרמא

ונראה שרש"י לא הבין כראב"ד והרמב"ן וסיעתם שאמרו שהמקרה של רב יהודה הוא גרם כיבוי, אלא ראה מקרה זה כגרמא. ונראה שהבין שיש הבדל מהותי בין ניצוץ שמגיע אל המים ובין אש שנאחזת בטלית מצד אחד ומגיעה אל

---

8. ואמנם תמיד יש לעשות כל טצדקי דאפשר כדי שלא לשנות גרסה מסברה, ולפתור את הקשיים בדברי הגמרא והראשונים על פי הגרסה הקיימת (אף שכמובן צריך תמיד לברר מהי הגרסה המדויקת ביותר). אבל בנידון דידן, ברור בעליל (גם לכל הראשונים) שנפלה טעות סופר בדברי הרי"ף. ולכן כבר אפשר וצריך לראות מהו תיקון הגרסה המסתבר ביותר. ודוקא התיקון המוצע מסתבר יותר גם מצד אופן נפילת הטעות.

9. אם כי אין הכרח שזו היתה גרסתו בגמרא, ויתכן שנקט כך בעקבות הרי"ף.

10. פחות מסתבר לומר שהוא לא עמד על כך שיש בכך טעות סופר, אלא ראה זאת כהשמטה מכוונת של הרי"ף לדברי רב יהודה, וכמו שנקטו הרמב"ן וסיעתו; דבניגוד אליהם, הוא מצטט את הגמרא בעצמו כפי הטעות הזו.

המים בצד השני; שהרי גם מי שסובר שאשו משום ממונו (ב"ק כב ע"א), מודה שאם הוא מניח גחלים על העבד הוא מתחייב משום חִציו. והיינו משום שהשריפה לא נוצרה בגלל טבע האש להתפשט, ואין כאן כוח אחר מעורב בו, אלא מעשיו ממש הם אלה שגרמו לשריפה, והוו גירי דיליה. וכן נראה פשוט שאם הוא יזרוק חץ שבראשו אש, וכשתגיע האש למקום הנזק הוא יתחיל לשרוף - עדיין ייחשב הדבר כגירי דיליה. והשתא דאתינן להכי, נראה שכאשר האש הולכת ושורפת את הטלית עד שהיא מגיעה לצד השני ושם היא פוגעת במים ונכבית, זהו ממש כוח האש שהלך והתפשט, וממילא יש לתלות זאת באש ולא במעשיו הישירים. אבל כשהוא מניח את המים תחת הנר, והניצוצות ניתזים ומגיעים אל המים, הרי תנועת הניצוצות אינה תנועת האש, אלא הרי זה כאילו הנר זורק חץ שבראשו אש. וניתן אפוא לומר שדין קירוב כיבוי הוא רק כשהמעשה שלו מביא למפגש ישיר עם תחילת פעולת האש. וכיון שהאש מגיעה אל המים כגירי דנר, ומתחילה לפעול את פעולתה במפגש עם המים עצמם, שפיר חשיב קירוב כיבוי. ומה שאין כן בטלית שאחז בה האור, שהאש הולכת מאליה, וכוח האש מעורב במפגש עם המים.

ולכאורה יש להקשות, מדוע הכוח האחר המעורב באש נחשב כגורם את הכיבוי ואילו גירי דנר אינם נחשבים כגורמים את הכיבוי. ויש לומר, שכאשר יש כבר מציאות של אש שהולכת ושורפת, אזי יש על המים שם של "מכבה", ואילו לפני כן אין הם אלא מיא בעלמא. וישנן דוגמאות רבות לכך שאותה מציאות משנה את שמה כשמשתנה דבר מה בסביבתה; כדוגמת חמור או שור, שכשמונחים לפניהם ירקות ופירות יש עליהם שם של "מזיק", ואשה סתם המקבלת שם של "ערוה" רק כלפי מי שאסור בה, וגם כאן המים מקבלים שם של מְכַבִּים רק כלפי אש שכבר מצויה והולכת ודולקת. ולכן במקרה של טלית שאחז בה האור, מתחילים לדון על האש ועל המים כמכבים של האש כבר בשעה שהאש נאחזת בטלית. ובאותה שעה עדיין אין האש נפגשת במים, ורק על ידי הכוח האחר המעורב באש היא מגיעה אל המים ונכבית. ולכן תולים את הכיבוי באותו כוח אחר, והמים נחשבים רק כגורם לכיבוי, והנחת המים נחשבת רק כגרם כיבוי. וזאת בניגוד לניצוצות הניתזים מהנר, שבאותה שעה שבה הם ניתזים ונוצרת מציאות של אש שיכולה לשרוף, הם מיד נכבים על ידי המים, והמים פועלים עליהם באופן ישיר; ולכן הנחת המים נחשבת כקירוב כיבוי.

נראה שסברתו עמדה גם ביסוד דברי התוספות והרשב"א

ונראה שסברה זו שהתבארה בדעת רש"י היא זו שעמדה ביסוד תירוץ

התוספות (מז ע"ב ד"ה מפני) וביסוד דברי הרשב"א (שם ד"ה מפני). ז"ל התוס': "ונראה שלפי התלמוד שלנו יש לחלק דבמחיצה של מים אע"ג דאין דבר מפסיק מ"מ שרי שאין האש נופלת לתוך המים להדיא כי הכא שהמים תחת הניצוצות ומקרב כיבוין טפי", עכ"ל. וכן הוא ברשב"א: "וטעמא משום דהכא אין דבר מפסיק בין המים לניצוצות, וכל זמן שהן נופלות הרי הן נופלות לתוך המים וכבות, אבל התם שאין המים תחתיו אלא מן הצד ואין האש נופלת לתוך המים להדיא, לא חשבינן ליה מקרב כיבוי", עכ"ל. ונראה שכוונתם היא שכאשר הניצוצות מגיעים ישירות למים, הרי שהמפגש בין המים לאש לא נעשה מכוח התפשטות האש. ולכן יש לראות את המעשה שלו כקירוב הכיבוי, דאין אפשרות לראות את מעשהו כגורם לכך שהאש מתפשטת בכוחה ומגיעה אל מה שהוא הכין ואז היא כבה. ולעומת זאת כשהאש הולכת ומתפשטת אל מה שהוא הכין לכיבוי, יש לראות את המעשה שלו כגורם לכיבוי, דכוח האש המתפשט הוא זה שגרם למפגש בין מה שהוא עשה והכין ובין האש עצמה, ולכן שפיר יש להגדיר זאת כגרם כיבוי ומותר.

ד

מדברי הרשב"א והמאירי מבואר שהמחיקה אינה ודאית אלא מסופקת

והנה, כתב הרשב"א (קכ ע"ב ד"ה לעולם יורד) וז"ל: "לעולם יורד וטובל ובלבד שלא ישפשף. תמיהא לי, דהא מכיון שהוא מכניס ידו במים הרי זה כמקרב את כבויו. וי"ל דלא קרינן מקרב את כבויו אלא בכענין נותן מים בכלי שתחת הנר, וא"נ בנותן בצד הטלית שאחז בו האור, משום דאי יפלו שם ניצוצות או תגיע שם דליקה ודאי תכבה, אבל כאן **אפשר דלא ימחק**, שאלו ודאי נמחק היינו כמשפשף שהרי הוא נותן ידו במים", עכ"ל. ומבואר מדבריו שאין זה ברור שתהיה מחיקה, ויוצא אפוא שההיתר בגרמא שעליו מדובר הוא בכגון שלא ברור שהמלאכה תיעשה. וכן נראה מדברי המאירי (שם ד"ה מי שהיה) שכתב וז"ל: "אעפ"י כן הרי זה לא ירחץ ולא יסוך מצד הרשות, **שמא** ימחק השם ונמצא גורם במחיקתו", עכ"ל. ומשמע גם מדבריו שהמחיקה איננה ודאית אלא רק מסופקת.

קשה לפי זה מההשוואה בין גרם מחיקת השם ובין גרם כיבוי

ואולם לכאורה יש בכך קושי גדול. אם מדובר במציאות של איסור שאין ודאות שיקרה - לא היה לגמרא לנקוט בפשיטות כזו שר' יוסי שמחמיר בהעמדת

כלי חרס יחמיר גם בטבילה במים; דלעולם אימא לך שאסור להעמיד כלי חרס, משום שברור שהאיסור יקרה, והוי פסיק רישיה, ושאני טבילה במים שלא ברור שהאיסור יקרה. וביותר קשה, דלכאורה בנידון של מחיקת השם אין הוא בהכרח מתכוון למחיקתו. ואדרבה, יתכן שהוא כתב את השם על בשרו בכוונה, ואין לו כוונה למוחקו ואולי אפילו ניחא ליה שהשם נשאר עליו. ואם לא ברור שהאיסור יקרה, והוא גם אינו מתכוון לו, הרי זה ממש המקרה שעליו נחלקו ר' שמעון ור' יהודה באינו מתכוון. ואם כן יתכן שר' יוסי סובר כדעת ר' שמעון בדין אינו מתכוון, ולכן הוא מתיר. אבל בנידון של כיבוי על ידי העמדת כלי חרס הוא ודאי מתכוון לכיבוי וזהו גם פסיק רישיה. וגם קצת תמוה שבנידון של מחיקת השם הגמרא לא הזכירה כלל את דעת ר' שמעון, ולא העלתה את האפשרות שר' יוסי וחכמים נחלקים במחלוקת ר' שמעון ור' יהודה, ובמקום זאת היא נכנסת לסוגיית גרמא.

אפשרות לומר בדעת הרשב"א שגרם כיבוי הוא רק בספק

והיה מקום לומר שהרשב"א סובר שגרם כיבוי הותר רק בספק. וכן יש מקום להבין מדבריו שכתב (קכ שם ד"ה הא דאמר): "דעד כאן לא שרי ר"ש בן ננס הכא אלא במחיצת כלים **דאפשר דלא מתבקעי**" וכו', עכ"ל. ולכאורה יש להבין בדבריו שגם בהעמדת כלי חרס בפני המים אין המדובר על בקיעה ודאית ועל כיבוי ודאי, אלא רק על ספק. וכן כתב כבר הרמב"ן (שם ד"ה הא דאמר): "דלא דמי כלי מלא מים אף על פי שיש לחוש לשמא יבקע וכו'. והכא כמחיצת כלים דמי **דאפשר דלא מכבה** כדקאמר ואם כבתה כבתה", עכ"ל. ומבואר שגם בנידון דהעמדת מחיצה של כלים שיש בהם מים אין מציאות של פסיק רישיה[11]. ולפי זה אין מקום לחלק בין המקרים, דבשני המקרים מדובר על ספק.

לפי זה לא היה מקום להשוואה בין נותן מים תחת הנר לגרם כיבוי

דא עקא, דלפי זה אין מובן כלל מה הקשתה הגמרא בנידון דנותן מים תחת הנר (מז ע"ב); דעל כרחך צריך לומר שהרשב"א מבין בסוגיה זו שמדובר על ודאי

11. אמנם בגמרא (קלג ע"א) מובא ביטוי זהה, "אבל עושה אותה בסיב שעל גבי רגלו ובמוט שעל גבי כתיפו ואם עברה עברה", ובהמשך הגמרא מעמידה זאת בפסיק רישיה; ונראה שהרמב"ן הבין שבפשטות לשון זו מורה על ספק, כל זמן שלא מתבאר בגמרא להדיא אחרת.

כיבוי ולא על ספק, שהרי הוא כתב להדיא: "דאי יפלו שם ניצוצות או תגיע שם דליקה **ודאי** תכבה". וכן נראה מלשונו בסוגיה דנתינת מים תחת הנר, שכתב (מז ע"ב ד"ה מפני שמקרב את כבויו) בעניין עששיות: "שהרי נופלות ניצוצות בהן להדיא", ומשמע שזו קביעה ברורה שזו המציאות, ואין זה ספק. ולפי מה שהתבאר שהנידון של גרם כיבוי הוא רק בספק ולא בודאי, לא היה מקום לקושיה; דהיה אפשר לומר שהמשנה אזלא כרבנן, שפוטרים בגרמא, ושאני התם שהכיבוי הוא ודאי, ולכן הם אוסרים. ולפי זה גם לא היה צריך להגיע לחילוק שבין מקרב כיבוי ובין גרמא רגיל, דאפילו בגרמא רגיל ההיתר הוא רק במקרה שזהו ספק ולא ודאי. וכיון שהנידון בנותן מים תחת הנר הוא ודאי, חכמים היו אוסרים אף אם לא היה מדובר על קירוב כיבוי.

דברי הרשב"א לכאורה גם סותרים עצמם מיניה וביה

אבל לכאורה דברי הרשב"א גם סותרים עצמם מיניה וביה; שכן תוך כדי דבריו שהמקרה של ניצוצות הוא ודאי ולא ספק, מתבאר שמדובר בספק, דלשונו היא: "**דאי** יפלו שם ניצוצות". ודבריו אפוא לכאורה נסתרים גם מיניה וביה וגם בהשוואתם לסוגיה בדף מ"ז.

לפי הרמב"ן זה גופא תירוץ הגמרא

ואמנם הרמב"ן (שם) כתב שזה גופא החילוק והתירוץ של הגמרא: "מפני שמקרב את כיבויו", דכוונתה היא לחלק בין ודאי לספק. וכלשונו: "ואעפ"כ יותר נכון לפרש דהתם ודאי מכבה, והכא כמחיצת כלים דמי דאפשר דלא מכבה כדקאמר ואם כבתה כבתה". וכוונתו לפרש בכך את החילוק שמחלקת הגמרא בין הסוגיות. ולשיטת הרמב"ן באמת עצם הדין שיש הבדל בין ספק לודאי הוא זה שמתחדש בתירוצו של רב אשי.

הרשב"א לא למד כדעת הרמב"ן וביאר בשני אופנים אחרים

אבל הרשב"א בהכרח לא למד כך. בתחילת דבריו הוא מפרש (שם) שאיסור מקרב את כיבויו הוא משום גזירה וחשש שמא יגביה את הכוס ויכבה בידיים את הניצוצות, וכפירוש התוס' הנ"ל (מז ע"ב ד"ה מפני). ואם כן חילוק הגמרא אינו בין ספק יפול לודאי יפול. ואולם בהמשך דבריו הוא מביא פירוש שני בשם יש

מפרשים[12], והוא הפירוש שהוזכר לעיל, שעולה בקנה אחד עם הסברה שהתבארה לעיל בשיטת רש"י: "ויש מפרשים מקרב את כבויו, לפי שהמים תחת הניצוצות ונופלין לתוכו. ואינו דומה אפילו למחיצת שלג וברד דשרו רבנן וכדאיתא בירושלמי, וכדמשמע נמי בפרק כל כתבי הקדש גבי טלית שאחז בו האור דשרו רבנן דר' יוסי ליתן עליה מים מצד אחד ואם כבתה כבתה. וטעמא משום דהכא אין דבר מפסיק בין המים לניצוצות, וכל זמן שהן נופלות הרי הן נופלות לתוך המים וכבות, אבל התם שאין המים תחתיו אלא מן הצד ואין האש נופלת לתוך המים להדיא, לא חשבינן ליה מקרב כיבוי", עכ"ל. אבל גם לפירוש זה לכאורה ההבדל אינו נעוץ במידת הודאות של הכיבוי שעתיד להיות אלא באופן הכיבוי ובטיב המגע שבין האש למים.

ביאור דברי הרשב"א

ונראה שכל עיקרה של קושיית הרשב"א היה מבוסס על ההבנה הנ"ל שהתבארה בדעתו בביאור הגדר של קירוב כיבוי. והיה נראה לו שהמעשה שעושה האדם כשהוא נכנס למים הוא פעולה שבה הוא מקרב בגירי דיליה את השם לתוך המים. והוקשה לו שמחיקת השם אינה נעשית בדרך של גרמא, ובאופן שהגורם המוחק מתקרב מצדו אל השם ומוחק אותו, אלא הוא עצמו מכניס את ידו לתוך המים, ופעולת המחיקה נעשית לכאורה על ידו. ולכאורה אין לך קירוב כיבוי גדול מזה. ועל כך הוא תירץ שהפעולה הראשונית של הכנסת היד למים אינה מוחקת בהכרח את השם, דיתכן שהמגע הראשוני של השם עם המים עדיין אינו פועל דבר. ורק לאחר זמן מתחדשת פעולת ההמסה של המים והשם הולך ונמחק, ויתכן שעד שהיא תתחיל הוא כבר יצא מן המים. ובכך שונה מקרה זה מהמקרה של קירוב ניצוצות, שבו הפעולה הראשונית של המפגש בין הניצוצות ובין המים היא פעולה שמכבה בודאי. וכן כאשר הוא נותן מים באותו צד שבו האש דולקת ולא בצד האחר של הטלית, הוא ממש מכניס את המים לתוך האש, וזהו קירוב כיבוי גמור. ואמנם בנידון של ניצוצות המדובר הוא על פעולה שהוא עושה בערב שבת. ויתכן שהוא יכבה את הנר, ויתכן שהוא יסלק את הכלי. אבל כל עוד לא ישתנה דבר, ויקרה מה שאמור לקרות, ויצאו ניצוצות - אזי בהכרח יהיה כיבוי, ולכן יש לראות מעשה זה כמעשה של קירוב כיבוי. וכאשר הגמרא דנה על החשש והאיסור

12. שהוא מעין תירוצו של ר"ת, המובא בהמשך התוס'.

הקיים בהכנת המים הללו בערב שבת, היא מבססת את דבריה על כך שהפעולה שתיווצר היא פעולה של קירוב כיבוי ולא של גרם כיבוי. ולכן הגמרא אוסרת את נתינת המים בצד של האור הדולק ולא בצד השני, כיון שיש בכך קירוב כיבוי ולא גרם כיבוי.

הספק נדרש כדי שלא ייחשב הדבר לקירוב כיבוי

ועכ"פ כל הנידון הזה הוא רק לגבי מהות המפגש שבין המעשה שעושה האדם ובין הכוח האחר שמתחבר ומגיע. וזהו הגורם הקובע אם מדובר על גרם כיבוי או על קירוב כיבוי. ורק לגבי זה יש מקום לחלק בין ודאי לספק; דכאשר מדובר על ספק, אין אפשרות לראות את המעשה שנוצר כגירי דיליה, דכל מהות הגירי הללו היא הוודאות שבהם. אבל כשמדובר על גרם הכיבוי עצמו אין שום סיבה לומר שהוא צריך להיות דוקא בספק; דכאשר כבר מגדירים את המעשה כגרם כיבוי, לא איכפת לן אם הגרם הזה נעשה בהכרח או שיש ספק האם הוא ייעשה. ובמקרה רגיל של גרם כיבוי כמו המעמיד כלי חרס שיתבקעו, אין צורך שהכיבוי יקרה רק בספק, דמעיקרא כבר אין צד לחייבו מצד קירוב כיבוי. וכדי לפוטרו מדין גרם כיבוי, לא צריך שיהיה ספק ואפשר שיהיה ודאי.

כשברור שמדובר על גרם כיבוי אפשר להתיר גם בודאי

ובזה מיושב שהרשב"א מתיר להדיא גם כשברור שהניצוצות יגיעו וגם כשהאש ודאי תכבה. ומובן היטב מדוע הן בסוגיית ניצוצות והן בסוגיית העמדת כלים, הגמרא לא העלתה כלל את ההבדל שבין ספק לודאי, ונקטה בפשיטות שגרם כיבוי - מותר, ולדעה האוסרת גרם כיבוי - אסור, ולא הבדילה בין ספק לודאי. דבאמת מי שמתיר גרם כיבוי, מתיר בין בודאי ובין בספק, ומי שאוסר גרם כיבוי, אוסר בין בודאי ובין בספק. והרשב"א שנקט "דאפשר דלא מתבקעי" אמר כך רק כשהביא את תירוץ הראב"ד והרמב"ן בדעת הרי"ף. אבל הוא כותב להדיא שאין הוא מסכים עם תירוץ זה, והוא טוען שיש להסתמך על דבריו בסוגיה דקירוב כיבוי, שההגדרה צריכה להיות אחרת, וכפי שהתבאר בדעתו.

ולפי זה יתכן לומר שהרשב"א נוקט לשון של ספק בעניין מחיקת השם רק כשהוא מתייחס לעיקר שאלתו מכך שהוא "מכניס ידו במים", ומכך שהוא מקרב את כיבויו. ורק לגבי זה הוא נוקט לשון של ספק. אבל כשדנים על כל המעשה בכללותו, במציאות של גרם מחיקה, אפשר לראות את המחיקה כודאית.

אפשר לבאר את דברי הרשב"א גם אם ננקוט שמחיקת השם תקרה בספק

וניתן לבאר את דברי הרשב"א בדרך נוספת, ולומר שבאמת מחיקת השם לא תקרה בהכרח. ולפי זה תחזור הקושיה הראשונה למקומה: מדוע הגמרא הבינה שר' יוסי אמור להחמיר גם במחיקת השם, הלא יש כאן רק ספק שמא השם יימחק, וכמו שביאר הרשב"א, ואילו בהעמדת כלי חרס ברור שהמים יכבו את האש. ויש לומר בדבר שתי תשובות: האחת, שמכיון שר' יוסי סתם דבריו בדין העמדת כלי חרס, ואסר בין בודאי ובין בספק, הוא היה צריך לאסור גם במחיקת השם, אע"פ שזהו רק ספק. והשניה, שמכיון שר' יוסי סתם דבריו בברייתא בדין מחיקת השם, והתיר בכל מקרה, בין כשמתכוון להוריד את השם ובין כשאינו מתכוון, היה עליו להתיר גם בהעמדת כלי חרס, אע"פ שזהו ודאי; כי אם אין פטור בסיסי של גרמא - לא היה מקום להתיר במתכוון אע"פ שזהו ספק, ואף אם הוא סובר כר' שמעון בדין אינו מתכוון. וזה כמו שאין היתר לגרור מיטה כיסא וספסל ולהתכוון לעשות חריץ, אע"פ שלא ברור שהחריץ ייעשה. ורק כשאינו מתכוון לעשות חריץ, וגם לא ברור שהחריץ ייעשה, אזי יש היתר לגרור לפי ר' שמעון.

הוכחה מדברי המאירי שהיתר גרמא הוא בודאי ויישוב דבריו

וגם בדעת המאירי נראה שאין הכרח לומר שצריך שהגרמא יהיה בספק; דהנה, כתב המאירי לעיל מיניה (ד"ה מי ששכח) וז"ל: "ויש מפרשים שמאחר שאינו מכבה אלא גורם אף בפסיק רישיה מותר", עכ"ל. ומוכח שאפילו בפסיק רישיה שייך היתר זה של גרמא. ונראה דכל דברי המאירי אינם אלא רק בהו"א של הגמרא שסברה שיש לאסור גרמא, וכמבואר להדיא בכל דבריו שם. ואדרבה, חידש המאירי שאפילו בספק היתה הו"א לאסור. דבאמת כניסה חד פעמית למים אינה אמורה לגרום למחיקת השם בהכרח. אבל כשהתחדש במסקנת הגמרא שגרמא צריך להיות מותר, אין סיבה לומר שההיתר הוא דוקא בספק, ואפשר לומר שההיתר הוא גם בודאי, וכמו שכתב לעיל מיניה (שם).

ה

שיטת הרמב"ם שיש להתיר גרמא גם בודאי

והרמב"ם (הל' שבת פי"ב ה"ד) כתב: "ומותר לעשות מחיצה בכל הכלים, בין

מלאים בין ריקנים, כדי שלא תעבור הדליקה. אפילו כלי חרס חדשים מלאים מים עושין מהן מחיצה, אף על פי **שודאי** מתבקעין ומכבים, שגרם כיבוי מותר", עכ"ל. ומבואר להדיא שאפשר להתיר אפילו במציאות של כיבוי ודאי.

צריך ביאור מדוע הרמב"ם אינו מביא את הדין בכללי המלאכות

אמנם, יש לעיין מדוע הרמב"ם הביא דין זה רק בפרק י"ב, ולא בפרק א', שבו הוא מביא את כללי ההלכות; וגם כשהביא את הדין נקט בלשון "גרם **כיבוי**" ולא בלשון כללית של גרמא. ולכאורה ניתן היה לומר, שדין גרמא כלול בדבריו (פ"א ה"ו) "עשה מעשה ונעשת בגללו מלאכה וכו' חייב", ודין זה כולל גם מציאות של גרמא. אלא שלפי זה יקשה מדוע גרם כיבוי יהיה מותר[13].

בגמרא נראה שגרם הבערה מותר לכו"ע ונחלקו רק בגרם כיבוי

אלא שאם נעיין במשנה (קכ ע"א) נראה, שברישא שלה שבו מדובר על פריסת עור של גדי על גבי שידה תיבה ומגדל, וכן בהנחת הכדים, יש בעצם גרם הבערה, שהרי אותו עור נשרף ואותם כדים נחרכים ונשברים כאשר האש מגיעה אליהם; והדבר חמור עוד יותר מהכיבוי, שבו עוד יש צורך בבקיעת הכדים, ואילו כאן השריפה נעשית באופן ישיר. ובכל זאת מודים ר' יוסי ותנא קמא שהדבר מותר, ולא נחלקו אלא בגרם כיבוי. והסיבה לכך היא שבגרם ההבערה הנדון אין הוא מעוניין בהבערה, ועל כן הדבר מותר לכולי עלמא. וכל המחלוקת היא בגרם כיבוי, שבו הוא מתכוון למלאכה שתיווצר; ועל כן הגמרא נקטה דוקא בלשון של "גרם כיבוי", משום שהוא בא בהנגדה להבערה, שעליה כולם מסכימים. ובגרם כיבוי ישנה סברה נוספת לאסור, כפי שהתבאר בגמרא, לפי שאדם בהול על ממונו. ולכן מדגיש הרמב"ם שגרם כיבוי מותר, דהוא בא לחדש בכך שלא רק גרם הבערה מותר אלא גם גרם כיבוי מותר, ולא רק במציאות רגילה אלא גם במציאות שבה אדם בהול על ממונו.

13. ועצם העובדה שהגמרא הזכירה את הכלל ד"עשייה הוא דאסיר הא גרמא שרי" אגב אורחא ובדרך משא ומתן, אינה יכולה ללמד שאין זה כלל הנכון באופן כללי, דכך היא דרכה של הגמרא. ואדרבה, דוקא צורת ההתנסחות הזו מלמדת שיש כאן עיקרון כללי. וכיון שהיא גם מתבססת על הפסוק "לא תעשה כל מלאכה" ואינה מתייחסת למלאכה מסוימת, יש ללמוד שעיקרון זה הוא באמת כללי, ואין הוא תקף רק ביחס למלאכה מסוימת.

והסיבה שלא נאמר ברמב"ם הדין הכללי של היתר גרמא, היא שבסתמא דמילתא כל דבר שלא נאמר שהוא אסור, צריך להיות מותר[14]. ועל גרמא לא נחלק אדם מעולם שהוא מותר, ורק בגרם כיבוי יש מי שאסר כיון שהוא מתכוון למלאכה וכיון שאדם בהול על ממונו, ועל כן רק בדין זה נזקק הרמב"ם לפרש ולומר שמותר.

העולה מדברי הראשונים בגרמא כשהמעשה יתקיים בודאות

ובאמת בדברי רוב הראשונים לא נזכר שהיתר זה של גרמא אמור דוקא בספק ולא בודאי. ואמנם מדברי הרמב"ן אנו יכולים ללמוד שההיתר של גרמא אמור רק בספק ולא בודאי; אבל לא ברור בדבריו אם האיסור הוא מדאורייתא או מדרבנן, דהיינו אם כשמדובר על ודאי בטל לגמרי ההיתר של גרמא, או שחכמים הם שגזרו במקרה של ודאי. וגם לא ברור בדבריו אם זוהי גזירה כללית בכל גרמא ודאית או שזו גזירה מסוימת בכיבוי[15]. ומלבד זאת לשון הרמב"ן היא: "ואעפ"כ יותר נכון לפרש" וכו', והוא מסיים: "אבל סוגיא שבירושלמי כולה מעידה על דברי רבינו הגדול ז"ל", עכ"ל. ולפי הירושלמי ודברי הרי"ף אין חילוק בין ודאי לספק. ולא ברור אפוא אם הרמב"ן לא מודה שעכ"פ אפשר לקבל להלכתא גם את חילוק הירושלמי והרי"ף, ולהקל גם בודאי גרמא, אם איננו מקרב את גוף הכיבוי להדיא. ובדברי רש"י נראה שהיתר גרם כיבוי הוא גם על ודאי, כאמור לעיל (אות ב'). ולפי מה שהתבאר בדעת הרשב"א גרמא תמיד מותר ואפילו בודאי. ורק כשהפעולה נעשית בדרך של קירוב כיבוי, דהיינו שהוא עושה מעשה ישיר שיוצר בגירי דיליה את המלאכה באופן מיידי, יש לאסור כשהמעשה נעשה בודאי. וגם בזה לא ברור אם זהו איסור דאורייתא או שזוהי גזירה דרבנן.

פוסקים נוספים שמבואר בהם שהיתר גרמא הוא בודאי

ובדברי הרמב"ם מבואר שהתיר גם במקרה של ודאי, כאמור לעיל. וכן מבואר

14. וכמו שהתבאר במקום אחר, שנראה שלדעת הרמב"ם מצוות אינן צריכות כוונה, מעצם העובדה שהוא לא הזכיר שהן צריכות כוונה; שכן כל זמן שלא נאמר להדיא שיש צורך, אפשר להבין שאין צורך, מה שאין כן אם אכן צריך, שאז לא מובן מדוע לא הביא הרמב"ם כלל זה במקום כלשהו.

15. ואין לדמות מילתא למילתא בגזירות חכמים, ובפרט בנידון זה שבו יש צד לומר שאע"פ שהוא מכין את הכלי מראש, יש סברה מיוחדת להחמיר משום שאדם בהול על ממונו.

להדיא במיוחסים לר"ן (שם קכ ע"ב), דבתחילה כתב (ד"ה טלית): "שמעינן דהיתרא דפושטה ומתכסה בה קלישא מנותן מים בצד טליתו, דאע"ג דבין בהא ובין בהא לא קא עביד מידי למקום שהאור בו אלא שגורם שלא יתפשט האור יותר, מ"מ נותן מים עדיפא, דאלו התם אם בא להתפשט **בודאי נכבה** לאלתר כשיגיע למים אבל כאן אפשר לו עדיין להתפשט", עכ"ל. ומבואר שבדין נותן מים בצד טליתו יש לראות את המעשה כודאי מכבה. ובהמשך הוא כותב (ד"ה הוא): "וכיון דקי"ל כר' שמעון בן ננס ומילתה דידיה שייך בהא דרב יהודה, קיימא לן כרב יהודה דטלית שאחז בה האור נותנים עליה מים מצד אחר, וכן פסק הרא"ה ז"ל", עכ"ל. ומבואר מדבריהם לפי זה שהיתר גרמא אמור גם בודאי יכבה. וכן מבואר להדיא בטור (סי' שלד): "ועושין מחיצה בכל הכלים להפסיק בין הדליקה, אפילו חדשים מלאים מים **שודאי** יתבקעו כשתגיע אליהם הדליקה, דגרם כיבוי מותר", עכ"ל. וכן העתיק השו"ע (שם סכ"ב): "אפילו כלי חרס חדשים מלאים מים **שודאי** יתבקעו כשתגיע להם הדליקה, דגרם כיבוי מותר", עכ"ל. ולכן להלכה נראה שמעיקר הדין אפשר להקל בגרמא, אף שודאי המלאכה תיעשה; דיש כמה ספקי ספקות להקל בכך, ועיקר הדבר אינו ברור אם הוא מדאורייתא או מדרבנן, וכנ"ל[16].

ו

סתירה בין הסוגיה בב"ק שמבואר בה שגרמא בשבת חייב ובין סוגיה דידן

ובבבא קמא (ס' ע"א) איתא: "תנו רבנן: ליבה וליבתו הרוח, אם יש בליבויו כדי ללבותה - חייב, ואם לאו - פטור. אמאי, להוי כזורה ורוח מסייעתו! אמר אביי: הכא במאי עסקינן - כגון שליבה מצד אחד וליבתו הרוח מצד אחר. רבא אמר: כגון שליבה ברוח מצויה וליבתו הרוח ברוח שאינה מצויה. ר' זירא אמר: כגון דצמרה צמורי. רב אשי אמר: כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו, הני מילי לעניין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה. אבל הכא גרמא בעלמא הוא, וגרמא בנזיקין פטור", ע"כ. ולכאורה מבואר להדיא בדעת כל האמוראים שבגרמא בשבת צריך

16. וכבר התבאר במקום אחר (טל חיים ברכות ח"א עמ' רכו-רכז) שכאשר יש ספק בדבר שיש עליו ספק אם הוא מדאורייתא או מדרבנן, יש להקל. ובפרט בנידון דידן, שבדעת הרמב"ן עצמו יש ספקות נוספים אולי יש להקל אף בודאי, וכנ"ל, מה גם שרוב הראשונים והפוסקים אינם נוקטים כדעת הרמב"ן.

לחייב. והאמוראים הראשונים שהוזכרו העמידו באוקימתא את הדין של ליבה וליבתו הרוח כדי שיתאים חיוב הגרמא גם בעניין נזיקין, ואילו רב אשי מחלק בין שבת לנזיקין. אבל כולי עלמא לא פליגי שלעניין שבת יש לחייב בגרמא. והדבר לכאורה סותר לחלוטין את ההנחה הפשוטה שמניחה הגמרא בשבת (קכ ע"ב) שגרמא מותר בשבת.

יישובי האבני נזר

ובאבני נזר (סי' רל סק"ד) כתב ליישב, שבאמת צריך לחייב בשבת גם בגרמא, כיון שמלאכת מחשבת אסרה תורה; וכיון שניחא ליה בכך, התקיימה מחשבתו ואסור. אבל בכיבוי "הא ודאי יהיה רוצה שלא תגיע האש לכאן וכו', אלא שרצונו שאם תגיע האש לכאן - יתבקעו הכלים ויכבו ונחשוב מחשבתו זאת כאילו פעל בידים שכשתגיע לכאן יכבה. ואכתי הוה גורם, כיון שעדיין לא הגיע האש לכאן, וזה אינו רוצה שתגיע האש לכאן, ולא נוכל לחשוב כאילו פעל זאת בידים שתגיע האש לכאן", עכ"ל. ובהמשך (סק"ה) כתב לתרץ בדרך נוספת: "דהא כיבוי דדליקה הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, ולאו מלאכת מחשבת הוא לר' שמעון דפוטר במלאכה שאינה צריכה לגופה וכו'. ורבנן אסרי אפילו במידי דלאו מלאכת מחשבת ושוב מותר בגורם. דאי אפשר לאסור משום דניחא ליה ומלאכת מחשבת אסרה תורה, דאדרבה, משום מלאכת מחשבת ראוי להיות מותר אפילו בידים, דמלאכה שאינה צריכה לגופה לאו מלאכת מחשבת. וכל האיסור משום דרבנן אסרו לאו מחשבת, ובמעשה לבד אסור. וכשהוא גורם אין כאן לא מעשה ולא מחשבה ומותר", עכ"ל. ולשיטתו יוצא שבסתמא דמילתא יש לחייב בגרמא, ורק בדבר שהיה מעדיף שלא יצטרך אליו או במלאכה שאינה צריכה לגופה, יש להתיר.

קשיים בהסבריו

ואולם לכאורה שני הסבריו קשים. ראשית, בסוגיה בשבת (קכ ע"ב) לא נראה כלל שהגמרא מתירה רק בכגון שהוא לא היה רוצה את המלאכה כלל, והוא נזקק לה רק משום שהאש תגיע בהמשך. וגם לא נראה שהגמרא מתירה רק במלאכה שאינה צריכה לגופה. הגמרא נוקטת את הפסוק "לא תעשה כל מלאכה" ומדייקת ממנו באופן כללי שגרמא שרי, ומשמע בפשטות שמדובר על כל המלאכות. ולא הוזכר בסוגיה עניין זה של מלאכה שאינה צריכה לגופה, וגם לא הוזכר שהוא לא היה רוצה להזדקק למלאכה. שנית, לא נראה שהקושיה על ר' יוסי היתה דוקא

משום שהאדם היה מעוניין לוותר על המלאכה, והיא באה לו שלא ברצונו, או דוקא משום שמדובר על מלאכה שאינה צריכה לגופה. הגמרא הרי השוותה בין הפסוק "לא תעשון כן לה' א-להיכם" האמור במחיקת השם ובין הפסוק "לא תעשה כל מלאכה". ולפי דבריו, עצם ההשוואה אינו אמור ללמד דבר. ואדרבה, יש לחייב גם בגרמא, דמלאכת מחשבת אסרה תורה. ורק משום שיש כאן דין מיוחד של מלאכה שאינה צריכה לגופה, יש לפטור, כיון שאין כאן מלאכת מחשבת, וגם אין סיבה לאסור מדרבנן, או משום שהוא לא רצה במלאכה והיא באה לו שלא ברצונו. שלישית, על ההסבר הראשון קשה בסברה; דלכאורה מאי איכפת לן שהוא היה מעדיף שלא תגיע האש. סוף סוף הוא רוצה לכבות את האש שמגיעה, ושפיר צריך הדבר להיחשב כמעשה שלו, אם אכן התקיימה מחשבתו. והרבה ממלאכות שבת נזקקים להן אע"פ שהאדם היה מעדיף שלא להגיע אליהן. ואמנם ברש"י (צג ע"ב ד"ה ור' שמעון פוטר) מבואר שזו ההגדרה של מלאכה שאינה צריכה לגופה, דברצונו לא באה לו, אבל האבני נזר הרי לא בא לתלות זאת בהסברו הראשון בדין מלאכה שאצל"ג. ועל ההסבר השני קשה, דלדברי האבני נזר יוצא שההיתר שעליו מדובר הוא רק מדרבנן, וכדי למנוע את האיסור שהחילו חכמים על כל מלאכה שאינה צריכה לגופה. אבל מהגמרא נראה שזהו דין דאורייתא, ועסקינן בפטור הנובע מהפסוק, ואלמלא הפסוק היה צריך לאסור מדאורייתא.

נראה שזרייה אינה חידוש מיוחד אלא עיקרון

ולכאורה היה מקום לומר שזהו חידוש מיוחד במלאכת זורה, שדרכה להיעשות יחד עם רוח. וכיון שהתורה מחדשת לאסור זרייה ברוח, מתחדש מיניה וביה שמלאכה זו נאסרת גם בגרמא, ואין ללמוד מכך על שאר מלאכות שבת. אבל נראה שאי אפשר לומר כך, שהרי הנידון בגמרא הוא על הבערה. ואם היה חידוש מיוחד בזרייה, שאינו נוגע להבערה ולשאר המלאכות - לא היה מקום לכל הדיון מעיקרא; דהיה מקום לומר בפשטות דשאני זרייה שחידוש הוא שחידשה התורה שמתחייב גם עם שותפות הרוח. אבל בכל שאר מלאכות שבת ובכל ענייניה של התורה (כולל מבעיר בנזיקין), תמיד בגרמא צריך להיות פטור. וגם רב אשי לא היה צריך לחלק בין מלאכת מחשבת בשבת ובין נזיקין, דמכך משמע שיש חילוק עקרוני בין שבת לנזיקין, אלא היה צריך לחלק בין זרייה ובין כל שאר המלאכות, בין בשבת ובין בנזיקין. וגם מהלשון: "כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו הני מילי לעניין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל הכא גרמא בעלמא הוא" וכו', משמע שהקביעה שעניין זורה ורוח מסייעתו חייב היא קביעה בסיסית ופשוטה,

ובזה הגמרא באה ומגבילה את החיוב רק "לעניין שבת", ולא שיש חידוש מיוחד בזרייה שהוא זה שיוצר את הדין.

ראיות מהגמרא ורש"י שחיוב גרמא בשבת הוא עיקרון כללי

ובאמת רש"י (ב"ק שם ד"ה מלאכת מחשבת) כתב וז"ל: "מלאכת מחשבת - נתקיימה מחשבתו, דניחא ליה ברוח מסייעתו", עכ"ל. ומשמע מלשונו שזהו נימוק עקרוני במלאכת מחשבת דשבת, שהעיקר הוא שנתקיימה מחשבתו, ולכן אין פטור של גרמא בשבת. וגם מכך נראה שאין כאן דין מיוחד במלאכת זורה, אלא כל גרמא אסור. וכן רואים גם קודם לכן בסוגיה בשבת (קכ ע"ב) שהובא הדין דנר שאחורי הדלת, שאם הרוח מכבה את הנר בפסיק רישיה, אסור לכולי עלמא לפתוח את הדלת[17]. ולכאורה הכיבוי כאן הוא בגרמא בלבד, ואין זה מעשה בידים; שהרי פעולת כיבוי הנר אינה נעשית על ידו באופן ישיר, אלא על ידי הרוח שנושבת בגלל פתיחת הדלת. ומוכח שהדבר אסור ואף חייבים עליו, ואע"פ שהמלאכה נעשית גם על ידי פעולת הרוח. ואין דבר זה נחשב כגרם כיבוי אלא ככיבוי בידים.

ז

זרייה היא כמו "קירוב כיבוי" ולא כ"גרם כיבוי"

אמנם נראה שהחילוק בין הסוגיה בבבא קמא, שמבואר בה שבגרמא חייב, ובין הסוגיה בשבת, שמבואר בה שגרמא מותר, הוא פשוט אליבא דרש"י, והוא כחילוקו (שבת מז ע"ב) בין גרם כיבוי ובין קירוב כיבוי. מבואר בגמרא שם שבמציאות שבה הוא "מקרב כיבויו", הדבר נאסר לכולי עלמא, בין לר' יוסי ובין לרבנן דפליגי עליה[18]. והנידון הוא בכגון שבנוסף למעשה שהוא עושה נדרשת גם פעולת המים כדי לכבות את הניצוץ, והדבר דומה לנידון של זורה ורוח מסייעתו,

17. והתנא דברייתא שעל דבריו לייט רב, סובר שאין לגזור משום כך בדלא פסיק רישיה, ויעוין בהסבר הסוגיה שם בטל חיים שבת ח"א (עמ' קנה-קנו).

18. והיינו לשיטת רש"י שהוא נחשב מכבה ממש, דהיינו שהאיסור הוא מדאורייתא. וכן נראה שהבין הרמב"ן וכן הרשב"א בהסברו השני, וכך נראה גם בריטב"א.

שבנוסף למעשה שהוא עושה נדרשת גם פעולת הרוח. ואם כן מבואר מכך, שבכגון דזורה ורוח מסייעתו כולם מודים שהדבר צריך להיות אסור, וכנ"ל. והתַּנָּאים נחלקו רק בכגון שנצרכת גם פעולת האש שתבקע את כלי החרס ותגרום להוצאת המים שהם אלה שיכבו את האש. ובכגון זה התחדש בגמרא שגרמא שרי, ומבואר שמדינא דאורייתא כולי עלמא לא פליגי שהדבר מותר[19].

וכן נראה שיש לדקדק גם מלשון הגמרא בב"ק (שם) שנקטה שזורה ורוח מסייעתו הוא גרמא רק לאחר שכבר התייחסה לנזיקין: "אבל הכא גרמא בעלמא הוא וגרמא בנזיקין פטור". ומשמע שכשדובר "לעניין שבת" המקרה לא היה נידון כלל כגרמא. ולפי הנ"ל באמת לעניין שבת אין הדבר מוגדר כגרמא כלל, ולא שמסיבה כלשהי מחייבים בשבת בגרמא.

ההבדל העקרוני שבין שבת לנזיקין

ובעומק טעם החילוק, שלעניין שבת אין קירוב כיבוי מוגדר כגרמא ואילו לעניין נזיקין הוא מוגדר כגרמא, נראה לומר שבשבת יש למחשבה חלק מהותי בעצם המלאכה, והיא מהווה חלק **מהסיבה** שהאדם מתחייב עליה; דהתורה אוסרת מלאכה שבאה מתוך מחשבה, והמכלול של מחשבה ומעשה הוא זה שיוצר את סיבת החיוב. ומה שאין כן בנזיקין שהאדם מתחייב על עצם מעשה ההיזק, והמחשבה היא רק **תנאי** שלפעמים נדרש כדי לחייב חיובים מסוימים (כגון חיובי

19. והנה, רש"י בעירובין (פח ע"א ד"ה התם תיימי מיא) כתב בנידון דשופך מים לתוך עוקא שבחצרו כשהמים יוצאים לרשות הרבים: "דאפילו איכוון איסור ממש ליכא, דהא ברשות היחיד שפיך". ולכאורה לא מובן מאי שנא מזורה ורוח מסייעתו; שהרי גם כאן הוא משתמש בכוחות הטבע כדי לבצע את המלאכה, ומדוע כאן אומר רש"י שפטור הוא.

אמנם יש לעיין אם מלאכת הוצאה היא פעולה אחת שיש לה שלושה חלקים: עקירה, העברה והנחה, או שיש כאן שלוש פעולות שונות. אם מלאכת ההוצאה היא פעולה אחת ממושכת - הרי שכל המשך ההוצאה הוא אותה פעולה הנעשית בכוח כוחו, ושפיר יש מקום לחייבו. ואולם אם נאמר שיש כאן שלוש פעולות שונות - יוצא שהוא מניח את המים ברשות היחיד, ועכשיו המים נעקרים ממקומם ועוברים לרשות הרבים ונחים שם בשלוש פעולות שונות. והשתא יש לומר שאפילו את פעולת ההעברה, וק"ו את פעולת ההנחה, לא עשה האדם בגרם ישיר, אלא הרי זה גרם דגרם. ולכן אין זה כבר ניצול רגיל של כוחות הטבע, אלא כוח המשיכה הוא דקמעבר להו למים, והוא זה דקמנח למים ברשות הרבים, ושפיר חשיב כבר גרמא גמור. ואין זה דומה למה שיש לחייב בכוח שני, דהתם זוהי אותה פעולה מהותית אלא שהיא נעשית בכוח שני, ובזה חשבינן דכוחו וכוח כוחו כגופו. אבל כשמדובר על פעולה השונה במהותה, כבר הוי כמו מים הנתונים בכדים, שיש צורך בפעולת האש כדי להפקיע את הכדים, והוי גרמא.

ד' תשלומי חובל בחברו או חיוב מיתה ברוצח, שאינם תשלומי נזק במהותם). אבל עצם העובדה שהאדם הזיק את חברו היא כבר גורם לחיוב, ולכן המחשבה אינה חלק מסיבת החיוב. ולכן בנזיקין, העובדה שבעשיית המעשה משתתף כוח נוסף גורעת מעיקר הדבר שמחייב, ולכן הוא נחשב כגרמא, והעושה כן פטור. ואילו בשבת שתפקיד המעשה במלאכה הוא חלקי מצד עצמו, וגורם מרכזי בה הוא המחשבה, והמחשבה התקיימה כדבעי, וגם חלק מהמעשה נעשה על ידי האדם, אין הדבר נחשב כגרמא, ושפיר יש לחייבו, אף שלא עשה לבדו את המעשה.

ויתרה מזו נראה, שמכיון שהמחשבה נחשבת חלק מהמכלול שיוצר את החיוב, היא זו שמנהיגה וקובעת את גדרו של המעשה בהתאם לה; והרי היא כמו נשמה לגוף ולב באברים. ולכן כבר לא איכפת לן שהמעשה עצמו נעשה גם על ידי גורם אחר, דהא סוף סוף המחשבה פועלת ושולטת בו, וכולו נקרא על שמה. וכיון שהמחשבה קיימת כדבעי, אין היא נפסדת בכך שבמעשה השתתף גם גורם טבעי אחר. ומה שאין כן בנידון של נזיקין, שבו המעשה הוא עיקר גורם החיוב, והמחשבה אינה חשובה לסיבת חיוב התשלומין, דבכך אין למחשבה תפקיד, ואזלינן אך ורק בתר עיקר המעשה; וכיון שהמעשה נעשה על ידי דבר אחר, שפיר חשבינן ליה כגרמא ופטור.

ח

מהרא"ש נראה לכאורה שבזרייה יש חידוש מיוחד

אמנם הרא"ש בב"ק (פ"ו סי' יא) כתב וז"ל: "ואם אין בליבויו כדי ללבות וגם לא ברוח כדי ללבות ונצטרפו יחד וליבו פטור. ולא אמרינן [אע"פ] שסייעו הרוח בעשיית האש הוי כאילו הוא עשהו לבדו, מידי דהוה אזורה ורוח מסייעתו דחשבינן ליה כאילו עשה המלאכה לבדו; דהתם מלאכת מחשבת אסרה תורה, אע"פ דלא הוי אלא גרמא בעלמא בהכי חייבה תורה, כיון דמלאכה זו עיקר עשייתה על ידי רוח. אבל הכא גרמא בעלמא, וגרמא בנזיקין פטור", עכ"ל. ומסתימת לשונו נראה לכאורה שבזורה יש דין מיוחד, "כיון דמלאכה זו עיקר עשייתה על ידי רוח". ונראה שגם בשבת מעשה זה מוגדר כגרמא, וכלשונו בעניין שבת: "אע"פ דלא הוי אלא גרמא בעלמא". וצריך אפוא ליישב את כל הקשיים שהועלו לעיל. ויש גם להבין את היחס שבין שני הנימוקים: "דהתם מלאכת

מחשבת אסרה תורה", ו"דמלאכה זו עיקר עשייתה ע"י רוח"; דלכאורה אם הנימוק הוא שיש כאן חידוש מיוחד שחידשה התורה - אין צורך ולא מוסיף דבר הטעם של מלאכת מחשבת אסרה תורה.

אפשרות אחת בהבנת הרא"ש: מלאכת מחשבת היא מקור שבכללו הזרייה

ונראה שיש שתי אפשרויות להבין את כוונת הרא"ש. האחת, שאנו למדים בהכרח מההגדרה של מלאכת מחשבת שיש ל"ט מלאכות בשבת, ובכללן אנו מוצאים את מלאכת זורה[20]. ואלמלא היינו יודעים שהתורה אוסרת כל מלאכת מחשבת, לא היינו יודעים שמלאכת הזרייה אסורה. והשתא צריך להבין כיצד יתכן שהתורה מחייבת במלאכה זו, והרי היא נעשית בגרמא. והתשובה לכך היא, שכיון שמלאכה זו עיקר עשייתה על ידי רוח, התורה מחייבת עליה אע"פ שהיא גרמא; דהשיקול המכריע של התורה הוא לאסור מלאכת מחשבת, וכל מה שנכלל בהגדרה זו. ואם זו מלאכה שדרכה להיות בגרמא, התורה מעדיפה לחייב גם עליה. ואמנם אם זו מלאכה שעיקר עשייתה איננו בדרך של גרמא, ונוצרת מציאות מיוחדת שהמלאכה נעשית בגרמא - יש לומר שהתורה לא תחייב עליה; כי באמת התורה בעיקרון לא היתה מחייבת על גרמא, ורק משום שהיא רצתה לאסור את כל מלאכות המחשבת שבכללן הזרייה, היא אסרה גם את הגרמא.

ובאמת נראה שגם מלאכות אחרות, כגון בישול, זריעה, הבערה, זריקה מרה"י לרה"ר ועוד, מושתתות על כך שהאדם נעזר בכוח טבעי נוסף שמאפשר את קיומה של המלאכה; דבבישול הוא רק מעמיד את הסיר על גבי האש, אבל עיקר המלאכה נעשה על ידי האש הבוערת תחת הסיר ומבשלת את התבשיל. וכן בזריעה הוא משתמש בכוח ההצמחה של הקרקע, ובהבערה הוא גם כן נעזר בכוח האש, ובזריקה הוא נעזר בכוח המשיכה של הארץ, ובכיבוס ובגיבול[21] הוא נעזר בכוח המים. ובכל הנך ברור שמתחייבים, אע"פ שכוח אחר מעורב בדבר, משום

20. ויעוין בטל חיים שבת ח"א (עמ' רלג-רמ) בעניין האופנים שבהם נלמדת מהות מושג המלאכה מגדר זה של מלאכה ומלאכת שהיו במשכן. ולפי הבנת התוס' (ב"ק ב' ע"א ד"ה ה"ג) מבואר שהמלאכה היתה צריכה להיות במשכן והיתה צריכה להיות חשובה (ובכך אין הבדל בין הגרסאות המובאות שם). ואת זאת שהמלאכה היתה צריכה להיות חשובה יש אפשרות ללמוד מהמושג מלאכת מחשבת, וכמבואר בטל חיים (שם עמ' פח, ד"ה אמנם יתכן) לפי האפשרות השניה המובאת שם, שמחשבת היא מלשון חשיבות.

21. לדעת רבי (שבת יח ע"א).

שכך היא דרך המלאכה, וחיוב התורה בנוי ביסודו ומעיקרו על כך שהאדם ישתמש בדרכים כאלה ואחרות בכוחות הטבע ויעשה את המלאכות הללו. ואמנם בגדרי נזיקין יש לכל המלאכות הללו גדר של "כוחו"; דאפילו כשהוא מבשל על גבי האש, עצם העובדה שהוא מניח את הדבר על האש, או שהוא מקרב את האש אל גוף הדבר, חשיבא ככוחו, וכן זריקת האבן נחשבת ככוחו. ולכן פשוט שאם אדם יבשל בשר בהמה של חברו או יבעיר את ביתו שלא על ידי הרוח או יזרוק אבן על חלונו - הוא יתחייב בנזיקין, מבלי להיכנס לגדרי גרמא כלל. ולכן הגמרא רצתה להוכיח את דבריה דוקא מזרייה ברוח, שכבר אינה נחשבת ככוחו ממש. ובכל זאת יסוד החיוב בשבת בכל המלאכות הללו איננו משום שזהו "כוחו", אלא משום שגם השימוש בכוחות הטבע נחשב כמלאכה. ומבחינה עקרונית אין הבדל מהותי בין יסוד החיוב שבמלאכת הזרייה ובין יסוד החיוב בשאר המלאכות הללו.

ולפי זה מיושב שבאמת גרמא אמור להיות מותר כדברי הגמרא (שבת קכ ע"ב). אבל אין כאן סתם חידוש מיוחד בזרייה, אלא יש כאן עיקרון שכאשר מדובר על מלאכות שזוהי מהותן, אזי מתחדש שלמרות היותן גרמא, בכל זאת מתחייבים עליהן. וכיון שזהו דבר המייחד דוקא את מלאכות שבת (ולאו דוקא את מלאכת הזרייה), לכן מצד אחד היה מקום ללמוד ממנו על הבערה באש על ידי ליבוי הרוח, אבל מצד שני, אין ללמוד ממנו על מלבה את האש ברוח לעניין נזיקין. ולכן מובן מדוע רב אשי לא חילק סתם בין זרייה ובין כל שאר הדברים, אלא בין שבת לבין נזיקין; דזהו עיקר החילוק, והזרייה אינה אלא דבר אחד המסתעף מחידוש התורה בכלל מלאכות שבת, הכוללות את כל מלאכות המחשבת.

אפשרות נוספת: מלאכת מחשבת מהווה נימוק לחיוב הגרמא

ויש אפשרות נוספת להבין את דברי הרא"ש. ניתן להבין שאת חיוב מלאכת זרייה אנחנו למדים לא מכך שהתורה אסרה מלאכת מחשבת, אלא מכך שמלאכה זו היתה במשכן[22]. ובתחילת דבריו הוא אומר בעיקרון את היסוד שהתבאר לעיל בדברי רש"י, דכיון שהתורה אוסרת מלאכת מחשבת, יש למחשבה ולמעשה בשבת תפקידים ומשקלים שונים מאלו שיש להם בנזיקין. ולכן בעיקרון יש מקום לחייב אפילו בגרמא, וכמו שהתבאר. ואולם הרא"ש ממשיך לבאר שאין זה חיוב תמידי

22. ויעוין בטל חיים שבת ח"א (עמ' פח שם) באפשרות הראשונה, דמלאכת מחשבת היינו מלשון מחשבה ולא מלשון חשיבות. ואין בהגדרת מלאכת מחשבת כדי ללמד מהן המלאכות הנאסרות, אלא הלימוד נגזר מההשוואה למה שהיה במשכן, וכמבואר שם עמ' רלג-רמ.

וגורף בשבת, אלא זהו דוקא במלאכות שקיומן הוא בהכרח בדרך של גרמא. אבל במלאכות שדרכן שלא להיות בגרמא, חוזר הכלל היסודי שיש לפטור גרמא אף בשבת. וכל זה דלא כמו שהתבאר בדעת רש"י, שמשמע ממנו שבסתמא דמילתא יש לחייב על גרמא בשבת.

הנפקא מינה בין רש"י לרא"ש

והנפקא מינה העולה בין רש"י ובין הרא"ש (לפי שני הפירושים בדבריו) היא שלדעת רש"י יש לחייב בכל מקרה של גרמא שבו המעשה נעשה על ידי כוח אחר כגון כוח הרוח, אע"פ שאין זה כוחו. ורק כשהכוח האחד מפעיל כוח אחר, והוא זה שפועל את המעשה, אזי יש לפטור. ואילו לדעת הרא"ש יש לחייב בגרמא ישיר (בכוח אחד) רק כאשר זוהי "עיקר עשייתה" של המלאכה. אבל במלאכות שאין זו עיקר עשייתן, יש לפטור אפילו בכוח אחד.

ט

לכאורה יש חילוק בין ב"ק שהתוצאה מיידית לשבת שהתוצאה לאחר זמן

ולכאורה נראה שיש עוד חילוק פשוט בין הסוגיה בבבא קמא ובין הסוגיה בשבת, לפי מה שהתבאר לעיל. בזורה ורוח מסייעתו פעולת הזרייה ברוח מתחילה מיד, שהרי ברור שאין שום משמעות ותועלת ברוח אם אין הוא מגביה באותה עת את הרחת שעליה נמצאת התבואה; וכלשון רש"י (ב"ק שם ד"ה ליהוי כזורה): "ליהוי כזורה - דחייב משום מלאכה בשבת, אע"פ שהרוח מסייעתו כשהוא מגביה התבואה ברחת", עכ"ל. ואם כן ברור שהתוצאה חייבת להתקיים מיד לאחר שהוא עושה בעצמו את הפעולה. ומסתבר גם שכל עוד הוא ממשיך להחזיק את הרחת מוגבהת הוא נחשב כעושה מעשה ממש, דבכוחו המתקיים וממשיך בכל רגע מצויה הרחת בהגבהה, וכבר באותו רגע שנושבת הרוח נוצרת מציאות של מלאכה[23]. ואע"פ שהזרייה עשויה להימשך זמן, אין הדבר משנה כלל, דבכל רגע

23. ואמנם רש"י בבבא בתרא (כד ע"ב ד"ה שאינו זורה ברחת) מדבר על מציאות שהאדם אינו משאיר את הרחת מוגבהת אלא זורק את התבואה, ואולם מיניה וביה מוכח שאין זו המציאות היחידה, שכן הוא עצמו מדבר על מקרים שבהם אין צורך ברחת כלל אלא הרוח מנשבת בכרי והמוץ נידף מאליו; ועל כרחנו שיש שלבי ביניים, וכדוגמת דברי רש"י כאן. ובמקרה דנן

ורגע מתקיימת המלאכה בפועל ממש. והדבר חמיר אפילו מבישול, שבו התהליך מתמשך עד שמגיע לתוצאה; דכאן כבר ברגע הראשון מגיעה התוצאה, וההמשך הוא רק הוספת כמות לשיעור הזרייה שכבר היה קודם לכן. והוי כמו אורג בגד שלם, שאריגתו נמשכת זמן רב, אבל כבר בפעולת האריגה הראשונה התקיימה המלאכה לגמרי. ובמלאכה כזו שמתקיימת מיד באמת יש חיוב, וכמדויק מלשון הגמרא שאפילו אין היא נחשבת כגרמא. אבל בנידון דהעמדת מים בפני הדליקה וכן בנידון דמחיקת השם מדובר על תוצאה שקורה רק לאחר זמן. ואע"פ שבמחיקת השם היא מתחילה כבר בשעה שהוא עושה את המעשה, סוף סוף התוצאה מגיעה רק לאחר זמן. ולכן פעולה כזו נחשבת כפעולת גרמא גמורה, והיא מותרת.

הקושי מסוגיה זו על השיטה המגדירה חיוב גרמי בתוצאה מיידית

אמנם לכאורה יש מכך קושיה גדולה על שיטת הראשונים שהובאה לעיל (אות א'), דסברי שאם הנזק נגרם מיד חשיב גרמי ולא גרמא, ויש לחייבו; שהרי בליבה וליבתו הרוח, התוצאה מתקיימת מיד, וכנ"ל, ואעפ"כ מבואר בגמרא שבנזיקין יש לפוטרו מדין גרמא. ומכך יש להסיק לכאורה שהפטור של גרמא אמור גם בשעה שהנזק קורה מיד לאחר פעולתו של האדם. ואמנם התוס' (ב"ק ס' ע"א ד"ה רב אשי אמר) ביארו שבנידון של ליבה וליבתו הרוח, צריך עדיין שהאש תלך ותזיק. וכיון שהאדם אינו נחשב כמי שעשה את הבעירה עצמה אלא רק גרם להבערה, לא חייבתו תורה, ד"התורה לא חייבה אלא מבעיר ולא הגורם (אלא) הבערה על ידי רוח המסייעתו". אמנם לכאורה לפי זה כבר לא היה צריך לחלק בין שבת ובין נזיקין. אלא היה אפשר לומר שבנידון דשבת, שבו מדובר על פעולת הרוח עצמה, חשיב כמעשה ישיר שלו, ואילו בנזיקין, שהרוח היא רק הגורמת להליכת האש, חשיב כגרמא. ובאמת אם הוא היה מזיק על ידי כך שהיה מבדר ומפזר ברוח את תבואת חברו, היה מתחייב כמו בשבת, וצ"ע.

ונראה מדבריהם שבאו לומר, שבאמת אין כאן חילוק מהותי בין שבת ובין נזיקין, אלא מכיון שאליבא דאמת הדיון בשבת הוא על הזרייה עצמה, הגמרא

מספיקה כמות מועטה של כגרוגרת כדי להתחייב על הזרייה (כמפורש ברמב"ם שבת פ"ח הי"א, ויעוין בשבת פ' סוע"ב), ופשוט שאין צורך בזריקה בכמות כזו. ורש"י שם היה צריך לנקוט בדוגמה הזו דוקא, כי שם מדובר על כרי גדול שיש להרחיקו חמישים אמה מחוץ לעיר, שכן הזרייה מזיקה לבני העיר.

אומרת שמחייבים כי מלאכת מחשבת אסרה תורה, וזו מלאכת מחשבת. ומכיון שבנזיקין הדיון הוא על ההבערה, אין הוא נחשב כמבעיר אלא רק כגורם הבערה. אבל לכאורה זהו דוחק גדול בלשון הגמרא, דנקטה להדיא לשון: "הני מילי לעניין שבת" וכו', דמשמע שאכן באה לחלק חילוק מהותי בין שבת לנזיקין.

תירוצים אפשריים ליישוב השיטה הנ"ל עם הסוגיה בב"ק

ואולי צריך לומר לשיטת הראשונים הזו, שפעולת הזרייה נחשבת כפעולה שאינה מיידית, משום שהרוח אינה מגיעה מיד אלא לאחר זמן. והחזקת הרחת מוגבהת אינה נחשבת כמעשה ישיר שלו שמתמשך בכל רגע ורגע, אלא מעשה ההגבהה הוא המעשה המיוחס לו, ואחר כך זו כבר תוצאה בלבד. ולכן הגעת הרוח לאחר מכן נחשבת כמעשה שכבר אינו תכוף ומיידי למעשה שהוא עצמו עושה. ובפרט אם נוקטים כדברי רש"י (ב"מ עד ע"א ד"ה האיכא אודרא) שזרייה צריכה דוקא רוח שאינה מצויה, מובן יותר שרוח זו אינה באה מיד אלא רק לאחר זמן.

ועוד יש לומר שרב אשי סובר כמ"ד דגרמי פטור, ואין חילוק בין גרמא וגרמי. וכל הדיון והחילוקים שבין גרמא וגרמי אזלו דוקא לשיטות שמחלקות ביניהם. ובאמת מסתימת דברי הגמרא (ב"ב כו ע"א) נראה שבזורה ורוח מסייעתו יש לחייב גם בנזיקין. ולכן הרמב"ם פוסק (הל' נזקי ממון פי"ד ה"ז) שליבה וליבתו הרוח חייב (בנזיקין), וכן פסק השו"ע (חו"מ סי' תיח ס"ט), ורק הרמ"א מביא בדעת יש אומרים את דעת רב אשי. ויעוי"ש בביאור הגר"א שביאר כך את שיטות הפוסקים.

י

נימוק הטור להיתר הכיבוי בטלית שאחז בה האור והקשיים שבו

והנה, בדין טלית שאחז בה האור שפושטה ומתכסה בה ואם כבתה כבתה, וכן ספר תורה שאחז בו האור שפושטו וקורא בו ואם כבה כבה, נחלקו הפוסקים בסיבת היתרו. הטור (סי' שלד) כתב: "וטלית שאחז בה האור פושטה ומתכסה בה ואינו חושש אם תכבה, כיון שאינו מכוין לכך", עכ"ל. וכבר הקשה עליו הבית יוסף (שם): "אבל מדברי שאר פוסקים אין נראה כן, אלא אפילו אם אין צריך לטלית ולספר אלא שמתכוין לכבות האש על ידי שמתנענע מצד כיסויו בטלית ואחיזתו בספר - שרי, דלא הוי אלא גרם כיבוי; שהרי כתבו דינים אלו סתם, ומשמע מפשט

הלשון שהוא מתכסה בטלית וקורא בספר כדי שלא יֵראה כמתכוין לכבות. אבל הוא ודאי מכוין לכבות, ואפילו הכי שרי. וכן משמע בירושלמי פרק כל כתבי (פט"ז ה"ו) ובתוספתא (פי"ד ה"ה). ונראה דטעמא משום דלאו פסיק רישיה הוא, שהרי אינו בוודאי שיכבה על ידי כך, ועוד דהוי כיבוי כלאחר יד. הלכך לא גזרו ביה רבנן במקום פסידא", עכ"ל. ובאמת גם מצד המציאות נראה לכאורה פשוט שאם אדם רואה שנאחז האור בטליתו או בספר תורה שלו - ודאי שאין הוא יכול להיתמם ולומר שהוא סתם כך רוצה להתכסות בטלית זו ולקרוא בספר זה בדיוק בשעה שהאש אוחזת בהם, וכלל לא אכפת לו אם הכיסוי והקריאה יצילו את טליתו ואת ספרו אם לאו[24]. ונראה אפוא פשוט וברור שמדובר בכגון שהוא מתכוון לכך[25].

נימוקי הבית יוסף להיתר והקשיים שבהם

אמנם מה שכתב הב"י מדנפשיה, שההיתר הוא "משום דלאו פסיק רישיה הוא", הוא תמוה לכאורה; דאם הוא מתכוון - מאי איכפת לן אם יש בכך פסיק רישיה אם לאו, דלכאורה ההיתר בדלא פסיק רישיה אמור רק באינו מתכוון. ועד כאן לא נחלקו ר' שמעון ור' יהודה בדלא פסיק רישיה אלא רק באינו מתכוון, אבל לא עלה על דעת ר' שמעון מעולם להתיר במתכוון, אף בדלא פסיק רישיה, וכמו שהתבאר לעיל. ובפסחים (כו ע"ב) מבואר שרק בלישנא בתרא לדעת אביי אליבא דר' יהודה יש מקום להתיר בדלא אפשר וקמכוין. אבל לדעת רבא אליבא דר' יהודה, ולכולי עלמא אליבא דר' שמעון (שהלכה כמותו), ולכולי עלמא אליבא דלישנא קמא, אסור בדלא אפשר וקמכוין. ואם כן לא יתכן שהסוגיה אזלא אליבא דר' יהודה וכאביי וכלישנא בתרא, דאין זה אליבא דהלכתא כלל.

24. וניתן לדמות זאת לדברים אחרים שהותר לאדם לעשות לפי תומו, וכדוגמת ההיתר לרמוס לפי תומו חיה ורמש הממיתין (רמב"ם הל' שבת פי"א ה"ד). ועל כרחנו הוא מתכוון להריגתם, דאל"כ מה היתר יש כאן; אלא שמכיון שהוא בדרך הילוכו, הדבר נקרא לעניין זה אינו מתכוון.

25. והב"ח רצה לבאר בדעת הטור שהוא אמנם מתכוון לגרום לה כיבוי, אבל אינו מתכוון לעשות מעשים מיוחדים שיכבו (להתנועע או לרוץ ולקפוץ וכו'). אבל הסבר זה קשה מאד בדברי הטור, דמש"כ "לפי שאינו מתכוון לכך" מתייחס דוקא למחשבתו בשעת עשיית הפעולות הפשוטות ולא המיוחדות, והטור אינו מזכיר כלל פעולות מיוחדות במה שהוא כותב שמותר. וגם לכאורה אין שום משמעות לאי הכוונה הזו, דממה נפשך: אם אסור לעשות את המעשים המיוחדים - אזי הדבר אסור בלי קשר לשאלה אם הוא מתכוון אם לאו. ואם מותר - אזי פשוט שכשהוא עושה את הפעולות הללו, הוא מתכוון אליהן.

וגם מה שכתב: "דלא הוי אלא גרם כיבוי" הוא תמוה לכאורה. ראשית, לכאורה אין זה גרם כיבוי אלא מעשה בידיים, וכמו אדם שמנענע גפרור כדי לכבותו. ושנית, הרי הגמרא מביאה את המקרים הללו דוקא אליבא דמ"ד שלא התירו גרם כיבוי. ומכך הקשו על רב יהודה שהתיר לתת מים בצדה השני של הטלית, ורב יהודה הוצרך לומר שהוא נוקט כשיטת ר' שמעון בן ננס. ומוכח מכך שהדינים הללו מתאימים דוקא למי שסובר שגרם כיבוי אסור, ואעפ"כ הוא מודה שאפשר להתיר במקרים אלה, ועל כרחך שסיבת ההיתר היא אחרת. ואמנם ביחס למקרה של נותן מים בצדה האחר, ההיתר הוא מצד גרם כיבוי. אבל הנידון של הבית יוסף דוקא אינו לגבי מקרה זה, וכמבואר להדיא בדבריו (וגם הטור לא התייחס למקרה זה, ולגביו הוא לא אמר שהעושה אינו מתכוון).

מהירושלמי נראה שההיתר הוא אליבא דר' שמעון ומשום מלאכה שאצל"ג

והנה, בתוספתא (פ"ד ה"ה) שהיא המקור לדין זה, מובא מיד בסמוך הדין: "מכבין להציל כתבי הקודש אבל לא לתרומה". ובירושלמי (פט"ז ה"ב) נאמר על כך: "תני: אף מכבין להציל. מתנית' דר' שמעון, דאמ' אין דבר משום שבות עומד בפני כתבי הקודש". ונראה מדברי הירושלמי שהוא מבין שדין זה הוא דוקא לפי ר' שמעון שפוטר במלאכה שאינה צריכה לגופה. וכיון שמדובר רק על איסור שבות, מתירים אותו כדי להציל את כתבי הקודש. והשתא דאתינן להכי, היה נראה בפשטות שגם הדינים שנאמרו קודם לכן, בעניין טלית וספר שאחז בהם האור, הם דוקא אליבא דר' שמעון, וזהו היתר מיוחד שהתירו מלאכה שאינה צריכה לגופה בגלל הדליקה.

הרמב"ם מחייב במלאכה שאצל"ג ונראה שההיתר הוא מצד שינוי והערמה

דא עקא, שהרמב"ם המחמיר בדין מלאכה שאינה צריכה לגופה, ופוסק כר' יהודה שמחייב, והיה לו לאסור במקרה זה - מצינו להדיא שהוא מתיר, וז"ל (הל' שבת פ"ב ה"ו): "טלית שאחז בה האור, פושטה ומתכסה בה, ואם כבתה כבתה. וכן ספר תורה שאחז בו האור, פושטו וקורא בו, ואם כבה כבה. ונותן מים מן הצד שעדיין לא נתלית בו האור, ואם כבתה כבתה", עכ"ל. ומבואר שהוא פוסק את ההיתר הזה אליבא דהלכתא. ועל כרחנו צריך לומר שההיתר הוא משום שהכיבוי נעשה כלאחר יד, וכפי שכתב הב"י בסוף דבריו.

ונראה שהסיבה שהוא צריך להתכסות בטלית ולקרוא בספר היא שזוהי דרך הערמה. וזה כמו שמצינו קודם לכן בעניין לבישת הבגדים שמציל, שכל הצורך ללובשם הוא אך ורק כדי להערים, והתירו והצריכו חכמים שהוא יערים, ורק באופן זה התירו לו להציל מפני הדליקה ולעבור על איסורים דדבריהם.

יא

שיטת רבנו יואל שגרמא מותרת רק במקום היזק והקושי הגדול עליה

והמרדכי (שבת עו ע"א סי' שצט) הביא את מחלוקת הראשונים בעניין היתר גרם כיבוי, וז"ל: "וה"ר קלונימוס בר' עובדיה משום ה"ר יו"ט, התיר ביו"ט לתת סכין או כלי או דבר הניטל על נר של שעוה שלא במקום הדלקתה, שאינו אלא גרם כיבוי. אבל רבינו יואל פירש דאפילו ביו"ט לא שרינן גרם כיבוי לכתחילה אלא במקום היזק דוקא. וה"ק בביצה (כב ע"א): 'אין (מבקעין) [מכבין] הבקעת כדי לחוס עליה, [ואם בשביל שלא יתעשן הבית או הקדירה - מותר]'. וכן רב יהודה לא שרי הכא אלא במקום היזק", עכ"ל. ולכאורה יש לתמוה תמיהה גדולה על רבנו יואל, דהכי איתא בביצה: "בעא מיניה אבא בר מרתא מאביי: מהו לכבות את הנר מפני דבר אחר (-ופירש"י: לשמש מיטתו) וכו', אמר ליה: אסור. איתיביה: אין מכבין את הבקעת כדי לחוס עליה, ואם בשביל שלא יתעשן הבית או הקדירה - מותר! אמר ליה: ההיא רבי יהודה היא[26], כי קאמינא אנא לרבנן. בעא מיניה אביי מרבה: מהו לכבות את הדליקה ביו"ט? היכא דאיכא סכנת נפשות לא קא מבעיא לי, דאפילו בשבת שרי, כי קמבעיא לי משום אבוד ממון, מאי? אמר ליה: אסור. איתיביה: אין מכבין את הבקעת וכו', ההיא רבי יהודה היא, כי קאמינא אנא לרבנן", ע"כ. ומבואר להדיא בגמרא שמדובר על כיבוי גמור ולא בדרך של גרמא. והסיבה שיש לחלק בין כיבוי הבקעת כדי לחוס עליה לבין כיבוי כדי שלא יתעשן הבית או הקדירה, היא שלא התירו לעשות מלאכות ביום טוב על מנת למנוע איבוד ממון, ורק כשנצרך הדבר לשם הנאת הגוף[27], רבי יהודה מתיר וחכמים אוסרים. ומבואר

26. וביאר שם רש"י: "דאמר לקמן (כח ע"ב) מכשירי אוכל נפש שרו, ודריש 'יֵעשה לכם' (שמות יב, טז) - לכל צרכיכם, והאי נמי צרכיכם הוא, וכן תשמיש. ואנא דאסרנא כרבנן, דדרשי 'הוא לבדו' (שם)", עכ"ל.

27. וכלשון רש"י שם.

בסוגיה זו שנוקטים להלכה כדעת חכמים שאין הבדל בין המקרים הללו. ואם כן ממה נפשך: אם אין מחלקים בין גרם כיבוי ובין כיבוי - יש לאסור בכל מקרה. ואם מחלקים בין גרם כיבוי ובין כיבוי, וכמו שיוצא להלכה מסוגיה זו, וכמו שבהכרח מודה גם רבנו יואל בעצמו[28] - אם כן יש להתיר בכל מקרה. וגם אם נניח שיש לחלק בין המקרים - ההבדל אינו תלוי אם מדובר במקום היזק אם לאו; דאדרבה, מבואר שאיבוד ממון איננו סיבה להתיר כלל, ודוקא זו הסיבה שנאסר בגללה לכבות את הבקעת. וההבדל הוא לגבי הנאת הגוף, שהיא דבר שכלל אינו שייך בשבת, ובקושי יש להתחשב בו בעניין יום טוב.

הרמ"א שינה לכאורה שינוי מהותי מרבנו יואל

ובדרכי משה (סי' שלד אות ה') כתב וז"ל: "וכתב המרדכי [פרק כל כתבי] דגרם כיבוי לא שרי אלא במקום היזקא. אבל בלא היזקא אפילו ביום טוב אסור", עכ"ל. ואכן זה בדיוק מה שכתב המרדכי הנ"ל. אבל בשו"ע (שם סכ"ב) כתב: "דגרם כיבוי מותר", והגיה על כך הרמ"א: "במקום פסידא". וצוין שם שמקורו הוא במרדכי הנ"ל. ולכאורה יש הבדל גדול בין מקום פסידא ובין מקום היזקא, דהא בבקעת יש לו הפסד, ואעפ"כ לא התירו אלא אם יש חשש שיתעשן הבית או הקדירה, שזהו כבר מקום היזקא. וכן מה שהתיר הר"ר קלונימוס יש בדבר הפסד, אם הנר ידלוק ויכלה את השמן מבלי שיהיה בו צורך, ובכך אמר המרדכי בשם רבנו יואל שיש לאסור. והרמ"א שמביא את דעת המרדכי, הרי בא להסכים להלכה עם דעתו של רבנו יואל. ואם כן, היה לו לאסור במקום הפסד ולהתיר רק במקום היזק.

הקושי בביאור הסוגיה בביצה למעמידים בכגון שלא תושבת שמחת יו"ט

אמנם בסוגיה בביצה (שם) נחלקו הראשונים מחלוקת גדולה בביאורה ובדרך פסיקתה להלכה. כבר עמדו רוב הראשונים על כך שלא היתה לחכמים סיבה לאסור, ולא היה מקום למחלוקת בעניין זה, אם אכן היה בעישון הבית או הקדירה משום מניעת שמחת יום טוב, וחוסר אפשרות לאכול בבית ובקדירות סעודות יו"ט; שהרי גם חכמים מודים שלצורך אוכל נפש מותר לעשות מלאכה ביום טוב. ולכן העמידו כמה מהראשונים (המרדכי פ"ב סי' תרפא (ע') והרא"ש סי' יט והר"ן יא ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה גמ', וכן נראה מהרשב"א בעבודת הקודש, בית מועד ש"ח סי' ח',

28. שהרי הוא מודה שעכ"פ במקום היזק מותר, מה שלא התירו בכיבוי גמור.

ופסק כך הטור סי' תקיד וכן הדרכי משה שם אות א' וכן בהגהת הרמ"א שם ס"א) את הסוגיה דוקא בכגון שיש לו אפשרות אחרת להשליך לשם את הגחלת או את גוף האש, או שיש לו אפשרות לאכול בבית אחר, באופן כזה שלא יהיה כיבוי ובכל זאת לא תימנע שמחת יום טוב. וכן מבואר חילוק זה להדיא להלכה בירושלמי (פ"ד ה"ד): "בשאין שם אויר, אבל אם יש שם אויר משליכה לאויר ודייו". וביארו הראשונים דהיינו כנ"ל, שיש לו מקום אחר באויר העולם שאפשר להשליך לשם את מקור האש, ולמנוע בכך את עישון הבית או הקדירה[29]. והשתא דאתינן להכי, שבין ברישא ובין בסיפא מדובר בכגון שלא מושבתת לו שמחת יום טוב, צריך להבין מה ההבדל בין הרישא שבו אסור ובין הסיפא שבו מותר.

ביאור ההבדל שבין חס על הבקעת ובין עישון הקדירה והבית לשיטות הנ"ל

והראבי"ה (הל' יום טוב, סי' תשנז, עמ' שז בהנד"מ) כתב וז"ל: "וצריך לפרש שאיבוד ממון מדמי למכשירי אוכל נפש, שמתוך שהותר תיקון אוכל נפש הותר כל הנאת הנפש, כגון שלא יתעשן הבית שנפשו קצה בו, או איבוד אחר כיוצא בו שנפשו עגומה עליו. אבל אם כוונתו רק לחוס על הבקעת, שהוא הפסד מועט ואין נפש איש קצה עליו ועגומה על הפסד כזה - אסור. וכל שכן אם בשביל שלא תתעשן הקדירה שהוא ממש אוכל נפש שמותר אף לרבנן", עכ"ל. וכן כתב המרדכי בשמו (פ"ב דביצה סי' תרפא). ולפי זה יוצא שההבדל הוא בין הפסד מועט כל כך שאין נפש איש קצה עליו ועגומה עליו בגללו, ובין דבר שנפשו קצה בו או שנפשו עגומה עליו בגלל איבוד הממון שבו.

יישוב וביאור שיטת רבנו יואל

ולפי זה אפשר להבין גם את כוונת רבנו יואל, אביו של הראבי"ה, שאין הוא בא להוכיח מהסוגיה שם שלעניין גרם כיבוי יש להקל במקום היזקא ולהחמיר שלא במקום היזקא, אלא הוא רק בא להוכיח את העיקרון שיש הבדל בין דבר שיש בו עוגמת נפש ונפש איש קצה עליו ובין הפסד מועט שאין נפש איש קצה

29. בירושלמי נראה שפוסק כחכמים, וכמבואר לעיל מיניה: "לפסים סתומות, עשאן מערב יום טוב לא יפתחם ביום טוב, מפני שהוא כמכשיר כלי ביום טוב". ופשוט לגמרא שמכשירין אסורים כחכמים ודלא כר' יהודה. ויוצא שבדעת חכמים אפשר להתיר כשאין אפשרות אחרת מבלי לכבות, ואסור כשיש אפשרות אחרת.

ועגומה עליו. והדבר מדויק בלשון המרדכי שהביאו כך: "אבל רבינו יואל פי' דאפילו ביו"ט לא שרינן וכו' אלא במקום היזק דוקא. **והכי קאמר** בביצה אין מכבין הבקעת וכו'. **וכן** רב יהודה לא שרי הכא אלא במקום היזק". והיינו שאין כאן הוכחה לעיקר הדין, אלא רק השוואה ולימוד שיש חילוק כזה בסוגיה שם; דאם לא כן היה לו לומר: כדמוכח בביצה או כמו שכתוב בביצה.

יישוב דעת הרמ"א וביאורה

ולפי זה יש להבין גם את הרמ"א, שלא הבדיל בין פסידא להיזקא אלא בין פסידא להעדפה בעלמא. ומיניה וביה יש ללמוד שהגדר שעליו מדובר, שבו יש להתיר גרמא אף לשיטת רבנו יואל והרמ"א, איננו הפסד מרובה דוקא, אלא כל מה שגורם עוגמת נפש לאדם מההפסד או מהמציאות שנוצרת. ורק דבר כה מועט שאין נפש איש קצה עליו ואין נפשו נהיית עגומה עליו, לא הותר למונעו אפילו בדרך של גרמא. וכן יש ללמוד מגדר האיסור של כיבוי הנר מחמת דבר אחר, שאיסורו הוא רק לפי חכמים, אבל לפי ר' יהודה יהיה מותר לכבות משום דבר אחר. ודבר זה אמור להיות דומה לגדר ההיתר לכבות מפני עישון הבית או הקדירה. ומכך יש ללמוד שאף שאין לו הפסד, וודאי שאין לו נזק, אלא שנפשו תהיה עגומה עליו אם יצטרך להימנע מתשמיש המטה - ייחשב הדבר כצער מספיק, שיהיה מותר לכבות בגללו נר ביום טוב, ויהיה אפשר לכבות בגללו בגרמא בשבת.

באופן עקרוני הכל מודים שגרמא מותר מעיקר הדין

ולפי זה נראה שאין זה נכון לומר שגרמא אסור מדרבנן ורק במקום הפסד התירו חכמים, אלא ההיפך הוא הנכון, דגרמא מותר, אלא שלא רצו חכמים שההיתר יהיה גורף כל כך, ולכן הצריכו שלפחות תהיה לו תועלת מכך, והוא ימנע בדרך זו עוגמת נפש מעצמו. ולכן היה פשוט לגמרא בדף מ"ז ע"ב שחכמים מתירים בגרם כיבוי, ולא נקטו בפשיטות שאסור גם לדבריהם, ונכנסו לדון אם יש כאן פסידא אם לאו; דבסתמא דמילתא הדבר מותר, ובסתמא דמילתא יש לו צורך בכך. ואף שהוא היה יכול להניח כלי תחת הנר, וגם באופן כזה היה יכול למנוע מהניצוצות לשרוף את השולחן וכו', עצם העובדה שהוא מעדיף לתת מים ולכבות מיד את הניצוצות כבר מספיקה כדי להיחשב כתועלת, וכדבר שיש במניעתו משום עוגמת נפש. ולכן הדבר היה צריך להיות מותר, אלמלא היה בכך קירוב

כיבוי. ולכן גם נקטו בפשיטות בסוגיה בדף ק"כ ע"ב שחכמים סוברים שגרם כיבוי מותר, ולא אמרו שגרם כיבוי אסור מדרבנן, והזכירו את ההיתר המיוחד של פסידא; דאדרבה, גרמא מותר אף מדרבנן, והפסידא ועוגמת הנפש אינם אלא סייג בעלמא להיתר העקרוני[30].

הכרח לומר שגרמא הוא היתר כללי

ונראה שיש הכרח לומר שגרמא מותר מעיקר הדין, ולא נאמר רק בנידון דדליקה ובמקום הפסד מרובה. הלימוד של "עשייה הוא דאסיר הא גרמא שרי" הוא לימוד כללי, והגמרא לא הזכירה בשום מקום שמדובר דוקא על דליקה. ולא היתה הגמרא יכולה לדמות זאת לנידון דמחיקת השם, אם כל ההיתר הוא רק בדליקה. וגם דין ניצוצות (מז ע"ב) אינו דליקה, דהא הוא עומד לפני שבת, ואין דליקה בוערת בביתו, ויכול הוא בשופי להציל מפני הניצוצות באופן שלא תהיה דליקה, וכגון שיניח את הכלי ללא מים והניצוצות יפלו לתוכו, כברישא של המשנה.

קשיים רבים בהסברו של החזון איש

והחזון איש (סי' לח סק"ז) תירץ את הנידון דניצוצות, דמיירי אף בזמן שאין לו כלי שהאור אינו שולט בו, ועל כן ההיתר הוא מדין דליקה, ושפיר קאמרה הגמרא לימא תנן סתמא כרבי יוסי. ואולם דבריו קשים מאד, והוא עצמו לא קיבל אותם, והעדיף לומר שגם על כך שייך לומר מה שאמרו התוס' (שם ד"ה לימא), שהיה אפשר לומר וליטעמיך; דבאמת זו אוקימתא מופלגת בגמרא, שכל הקושיה היא רק מהמקרה המסוים הזה, ועיקר הקושיה חסרה מן הספר. ואדרבה, מסתבר יותר שהרישא והסיפא מדברים על אותו מקרה, ולא שברישא יש לו כלי ובסיפא דוקא אין לו כלי. וכך נראה גם מלשון המשנה: "נותנין **כלי** תחת הנר לקבל ניצוצות, ולא יתן **לתוכו** מים מפני שהוא מכבה", ואם כן מדובר ממש על אותו כלי של

30. ויעוין בט"ז (סי' תקיד סוסק"ו) שכתב ש"בצורך קצת אף שאינו צורך גדול יש להקל אפילו במים, כי לא מצינו חבר לרבינו יואל בזה", עכ"ל. ולפי הנ"ל יוצא שגם רבנו יואל מתיר אם תהיה נפשו עגומה עליו, ולא רק במקום צורך גדול. ואולי הדבר נחשב צורך גדול אם נפשו עגומה עליו. ויעוין עוד בשער הציון (שם סקל"א) שכתב שלהגהת הרמ"א אין מקור וכמו שכתב הט"ז הנ"ל. ולכאורה לא דק, דמקור יש ויש לה, דזוהי דעת רבנו יואל והמרדכי. והט"ז רק כתב שלרבנו יואל עצמו אין חבר.

הרישא, שמותר לתת אותו תחת הנר ואסור ליתן לתוכו מים. ולפי החזון איש עברנו לדבר על מקרה חדש, שיש לו רק כלי שהאור שולט בו אם לא יתן בו מים. וכל זה חסר מאד מן הספר, ותמוה מאד שבגלל המקרה המסוים והמיוחד הזה נאלצה הגמרא להגיע לכל המשך הסוגיה. ובר מן דין, נראה שאפילו במקרה כזה עדיין לא היה מקום להתיר את הדבר; דהא סוף סוף אין כאן דליקה, ואין הוא בהול על ממונו, וזו רק מניעת הפסד עתידית.

מסתימת הפוסקים לא נראה שההיתר הוא רק במקום דליקה

ובאמת אף אחד מהראשונים לא אמר שדין זה הוא דוקא במקום דליקה, ואם היה חידוש מיוחד כזה - היה הכרח לפרש זאת להדיא. וגם בדברי הרמב"ם אין לומר זאת, שהרי הוא אמר סתם "גרם כיבוי מותר", וכיבוי יכול להיות בכל המצבים, וגם של גחלת קטנה שאינה מסכנת דבר. ולכן אין להעמיס בדבריו שזהו דוקא במקום הפסד. וכיוצא בזה אין להעמיס זאת גם בדברי הטור והשו"ע ושאר הפוסקים. ועל כרחנו יש לומר כנ"ל, שגרמא מותר מעיקר הדין.

דברי הרדב"ז שגרמא הותר רק במקום מצוה

אמנם, הברייתא (קכ ע"ב) לא התירה למי שהיה שם כתוב על בשרו לרחוץ ולסוך אלא רק לצורך טבילת מצוה. ומבואר לכאורה שגרמא הותר רק במקום מצוה, וכן כתב הרדב"ז (שו"ת ח"ה סי' מז) בביאור דברי הרמב"ם (הל' יסודי התורה פ"ו ה"ו). וכן עולה לכאורה מתוך דברי המאירי (שבת שם). וזה דלא כפי שהתבאר לעיל בדעת הרמ"א והראשונים, שגרמא מותר בכל מקום צורך.

קשיים בדבריו

ואולם ביאורו של הרדב"ז קשה ביותר בדברי הרמב"ם; שהרי הרמב"ם אומר (שם): "שלא אמרו לכרוך עליו אלא מפני שאסור לעמוד בפני השם ערום". ואם הבעיה היא מצד גרמא, שלא הותר שלא במקום מצוה - מדוע שלא יכרוך עליו גמי, וכך לא ימחוק את השם. ואפילו בעיית חציצה אין כאן, דמאי איכפת לן שתהיה חציצה, והרי אין כאן טבילה של מצוה. וגם לעצם הביאור בגמרא, קשה: אם הדין היה רק במקום מצוה, לא היה מקום להשוות זאת להצלה מדליקה, דסוף סוף שם אין זה מקום מצוה. ובאמת דברי המאירי נאמרו, כדבריו, רק "דרך סוגיא" ובתור הוה אמינא, והוא עצמו אומר שהסוגיה מוכחת כדברי הרמב"ם.

ביאור דברי הברייתא

ולכן נראה שברייתא זו היא אליבא דחכמים בלבד, שהרי ר' יוסי מתיר לכתחילה בכל המקרים בברייתא, וכלשונו: "לעולם יורד וטובל" וכו'. והגמרא באמת שואלת מאי טעמייהו דרבנן דאסרי, ונראה שזאת משום שהיה פשוט לה שהיה צריך להתיר, שהרי זהו גרמא. ותירצה הגמרא שטעמם של חכמים הוא: "דקסברי אסור לעמוד בפני השם ערום". וגם בביאור טעמו של ר' יוסי אין מדובר על כך שהוא מתיר גרמא אפילו שלא במקום מצוה, אלא שהוא מתיר לעמוד בפני השם ערום, ועל כך תמהה הגמרא. ועל כך סובבת כל השקלא והטריא בהמשך, ומשמע שהכל תלוי בכך.

אלא שלכאורה יש לשאול, מדוע אפוא חכמים אסרו ולא אמרו שאפשר לרחוץ גם בטבילת רשות, וכגון שירחץ עם גמי מהודק. ודוחק לומר ש"לא ירחוץ" היינו שאינו רוחץ את מקום השם, ובאמת הטבילה עצמה מותרת. ונראה לומר שלא צריכא למימר זאת, דפשיטא שעם גמי מהודק אין ברחיצה שום חשש והדבר מותר, והדיון הוא רק על רחיצה בלי גמי. אלא שאם כן יש לשאול לאידך גיסא, מדוע אפוא ר' יוסי מתיר לרחוץ כדרכו; הרי אם כל הנידון הוא רחיצה בלי גמי - יוצא שהוא עומד לפני השם ערום. וצריך לומר שלאחר המסקנה, על כרחנו פירוש דברי ר' יוסי: "לעולם הוא יורד" וכו', לא בא לכלול בין טבילת רשות ובין טבילת מצוה, אלא בין כשיש לו גמי ובין כשאין לו גמי. ובאמת לא התיר ר' יוסי לרחוץ סתם כך טבילת רשות בלי שיהיה לו גמי מהודק על השם.

והשתא דאתינן להכי, כבר אין כל ראיה לכך שגרמא הותר רק במקום מצוה. ומעבר לקושיות שהוקשו לעיל, דבר זה גם לא נאמר בשום מקום (גם לא בשיטת הרמ"א), וודאי שהראשונים שאפילו לא הצריכו מקום פסידא כדי להתיר גרמא, לא הצריכו שיהיה זה מקום מצוה.

יב

דחיית הראיה מהמאירי שאפשר להתיר גרם כיבוי גם בפסיק רישיה

ובשמירת שבת כהלכתה (ח"ג מבוא להל' שבת עמ' יז, הערה צה) למד מדברי המאירי (קכ ע"ב ד"ה מי ששכח, הו"ד לעיל) שאם אין הוא מתכוון - אפשר להתיר גרם כיבוי אפילו בפסיק רישיה ואפילו שלא במקום הפסד; דכתב המאירי שם: "ויש

מפרשים שמאחר שאינו מכבה אלא גורם, אף בפסיק רישיה מותר", עכ"ל. אבל נראה שאין מדבריו ראיה, דלא מצינו שהמאירי החמיר והצריך מקום פסידא כדי להתיר גרמא[31]. וממילא אין לתלות את היתרו בכך שאינו מתכוון, אלא בכך שהכיבוי נעשה בגרמא, וגרמא שרי תמיד לשיטתו.

שיטת האבני נזר שפסיק רישיה בגרמא מותר והקושי שבה

והאבני נזר (או"ח סי' קצד סק"ב) נקט בפשיטות שכיון שחיוב גרמא בשבת הוא משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה, ולהכי איכוין, ממילא יש להתיר בגרמא כשלא התכוון אף שהוא פסיק רישיה, ד"פסיק רישיה לא מהני לחשוב גרמא כמעשה". ואולם נראה שכמו שמחייבים בפסיק רישיה, ואין אומרים שאין כאן מלאכת מחשבת, אע"פ שהוא לא התכוון לכך, והיינו משום שהוא נחשב כמי שרוצה וכמי שמתכוון - כך גם אין לפטור אותו משום גרמא. וזה כדמוכח מדין נר שאחורי הדלת, שהאיסור נעשה בגרמא וכנ"ל, והיה צריך לאסור אע"פ שאין הוא מתכוון, משום שזהו פסיק רישיה. ובודאי שאם ניחא ליה במעשה - יש לחייבו[32]. ומיניה וביה יש ללמוד מדברי האבני נזר, שהבין שההיתר של גרמא הוא רק כשאינו מתכוון. וכל מה שבא לחדש הוא שפסיק רישיה אינו נחשב כאילו התכוון; אבל אם התכוון - איתעבדא מחשבתו ויש לחייבו בגרמא. וכל זה אינו, דהחילוק אינו תלוי כלל בשאלה אם הוא מתכוון אם לאו; דבגרם כיבוי הותר גם כשהוא

31. כך הבין השש"כ עצמו, דהא הוא מביא (הערה צו) את דברי המשנ"ב שלא מצינו חבר ומקור לשיטה שיש להתיר גרמא רק במקום פסידא. ואמנם המאירי כתב (קכ ע"א): "כל גורם לכיבוי **במקום דליקה** מותר", וכן כתב (שם) שמותר לשים כלי עץ הקשים כדי שיעכבו את האש, "ואע"פ שגורם להבעיר, אף גורם להבערה **במקום פסידא** התירו". אבל נראה שכל אותם פוסקים שלא ראו במאירי תנא דמסייע לשיטת רבנו יואל הבינו במאירי שכוונתו שאפילו במקום דליקה, שאדם בהול על ממונו (כפי שהעמידה הגמרא את מחלוקת ר' יוסי וחכמים) יהיה מותר. ומה שהתיר הגנה בכלי עץ רק במקום פסידא, הוא משום שאין זה גרמא אלא דומה במהותו לקירוב כיבוי, דהא האש נוגעת ישירות בכלים ושורפת אותם. אלא שלשיטת המאירי (מז ע"ב) קירוב כיבוי הוא דרבנן בלבד, ולכן התיר במקום פסידא.

32. והאבני נזר רצה להסביר בכך את הרשב"א שהתיר לנעול את הבית בפני הצבי, אף שהוא יודע שהצבי ניצוד בתוכו. ופשוט שניחא ליה בצידה זו, דאל"כ לא היה מקום לקושיה שם מדוע אין בכך איסור דאורייתא; דבפסיק רישיה דלא ניחא ליה לא קשה מידי, דהא רוב הראשונים וביניהם הרשב"א סוברים שאין בכך איסור דאורייתא. ואליבא דאמת לא קשה קושיה זו, ואין צורך להגיע לחידושו בדין גרמא בפסיק רישיה. ושיטת הרשב"א בזה התבארה בטל חיים שבת ח"א (עמ' עח-עט).

מתכוון, דפשיטא שהוא מתכוון וכל מטרתו לכבות[33], ובכל זאת הדבר מותר לכו"ע (ואף לר' יוסי מדאורייתא). והדברים מבוארים להדיא בראשונים ופשוט כנ"ל.

בסתמא דמילתא אפשר להתיר גרמא כשאינו מתכוון אף בפסיק רישיה

אמנם אליבא דאמת נראה שבסתמא דמילתא במלאכות כאלו אין על המעשה שלו שם מלאכה. ולכן אם בנוסף לכך לא ניחא ליה בתוצאה - יש להתיר, דהוי כמעשה סתמי שאם העושה אינו מתכוון למלאכה, ולא ניחא ליה בה - רבו הראשונים שמתירים בו, וסבורים שאין לחייבו מדין פסיק רישיה, וכמבואר כל זה באורך במקום אחר (טל חיים שבת ח"א עמ' כט-קמג). ולכן יש להתירו לא מצד דין גרמא אלא מצד שאינו מתכוון ולא ניחא ליה. ומסיבה זו יש להתיר גם בפותח את הדלת בפני הנר, אם לא ניחא ליה בכיבוי הנר[34]. אבל אם ניחא ליה - יש לאסור וכנ"ל.

יג

שיטת התוס' שכיבוי בנוטל שמן מנר הוא רק כשמתמעט אורו באותה שעה

והנה, מבואר בברייתא (ביצה כב ע"א): "הנותן שמן בנר חייב משום מבעיר והמסתפק ממנו חייב משום מכבה", ע"כ. וכתבו שם התוס' (ד"ה והמסתפק) וז"ל: "אינו רוצה לומר מפני שממהר כבוי, דלא הוי אלא גרם כבוי, וגרם כבוי ביום טוב שרי אע"פ שממהר כבויה, ובשבת נמי אינו חייב. אלא היינו טעמא, הואיל דבאותה שעה שהוא מסתפק ממנה מכבה קצת ומכסה אורו, דלא יכול לאנהורי כולי האי כי איכא שמן מועט בנר, ולכך נראה ככבוי. ומכאן יש להתיר קנדיל"א

33. ואף שלשון המשנה היא "בשביל שלא תעבור הדליקה", ברור שכוונתו היא גם לכבות, ולשון זו באה רק להסביר שלא בשופטני עסקינן, שבא להוסיף לבעירה עוד כלים שידלקו. ודרך המשנה היא להסביר את המניע של האדם, וכמו (כט ע"ב): "לא יקוב אדם שפופרת של ביצה וכו' **בשביל** שתהא מנטפת", וכן (שם): "**בשביל** שתהא שואבת", וכאלה רבים. ואין אדם שיעשה זאת כשביתו בוער ולא יתכוון לכבות, כאשר ברור שזו תהיה התוצאה; ואם זו היתה המציאות - היה צריך להדגיש זאת. ועוד, שהרי עצם עצירת התפשטות האש הוא כיבויה, ואין חילוק בין הדברים.

34. ויעוין בטל חיים שם (עמ' קנג) בביאור הסוגיה וביחסה לדין פסיק רישיה דלא ניחא ליה בשיטת הרמב"ם, ויעוין עוד שם (עמ' קנד-קנז) ביאור הסוגיה בשיטת פוסקים אחרים.

של שעוה גדולה לחתוך למטה ממנה, כיון דבשעה שחותך אותה אינו מכחיש מאור שלה כלל, אע"ג שהוא גורם, לגרום כבויה שרי. ודוקא לחתוך אותה באור, אבל בסכין אסור אליבא דכולי עלמא, דאמר לקמן במתניתין (לב ע"א) חותכה באור בפי שתי נרות", עכ"ל. ומבואר מדבריהם שההסתפקות מהשמן עצמה, אם איננה ממעטת את האור אפילו לפי שעה, וכגון שיש חבית גדולה של שמן ונוטל מעט מתחתית החבית - אין בה איסור כיבוי אלא רק גרם כיבוי.

שיטת האור זרוע שעצם ההסתפקות מהשמן היא כיבוי והקשיים שבה

ואולם האור זרוע (ח"ב הל' יו"ט סי' שמח אות א', עג ע"ד) כתב: "פירש רבי' יצחק בר' אשר דוקא נקט שמן ל(מ)חייב המסתפק ממנו שנוטל ואוכל חייב משום מכבה, הואיל דדרכו של שמן כולו להמשך אחר הפתילה כל שעה, וכשיטול ממנו כשהוא דולק בנר הרי הוא כמכבה פתילה עצמה באותו מקום שנטל, שעכשיו בכל שעה היה מסייע אותו שמן שנטל להדלקת פתילה, ואינו כגרם כיבוי אלא כמכבה ממש הוא. אבל אם היו חתיכות קטנות של חלב בנר דולק, ונטל אחת מהחתיכות מן הנר הרחוקות מן הפתילה, אין נראה שיהא חייב, שהרי לא היתה הפתילה דולקת עכשיו מחמת אותה חתיכה שנטל, אלא שסופה היה לידלק ממנה. ואינו מכבה ממנו אלא כגרם לכיבוי הוא. מיהו לכתחילה ודאי הוא אסור בין בשבת בין ביום טוב. וכן אם חתך מן הנר של שעוה בשעה שהוא דולק מקצת הנר אין נראה שיהיה חייב, דאינו מכבה גמור אלא כגורם הוא לכיבוי, שאם לא חתך היה דולק יותר, וכשחתך גורם הוא שיכבה לכשיגיע למקום חתך", עכ"ל. וצריך להבין את דבריו. ראשית, מה ההבדל בין חיתוך נר של שעוה ובין מיעוט שמן שבנר. בשלמא בנטילת חתיכות קטנות של חלב, יש מקום לומר שאין קשר בין חתיכה אחת לחברתה, וכל חתיכה וחתיכה נחשבת כהבערה בפני עצמה, ולכן נטילת אחת מהחתיכות אינה נחשבת כהפסקה של בעירת חברתה. ואע"פ שאותה האש בוערת כל הזמן, ואין כאן דליקות שונות של הנר אלא זוהי הדלקה אריכתא אחת, אזלינן בתר חומר הבעירה, וכיון שהחתיכות הן שונות, רואים את הַבְּעירוֹת כבעירות שונות. אבל לכאורה נר של שעוה ושמן שבנר הם היינו הך, דבשני המקרים אין מדובר על טיפת השמן המסוימת או חתיכת הנר המסוימת שהיו אמורות לדלוק באותה שעה. ולאידך גיסא, בשני המקרים השמן והנר הם מציאות אחדותית שאינה מתחלקת לחתיכות כחתיכות החלב. ואם לגבי נר השעוה ברור לו שמותר לחתוך, מדוע לגבי השמן ברור לו שאסור ליטול. שנית, מה הכוונה "דדרכו של שמן **כולו** להמשך אחר הפתילה" וכו'; דלכאורה אי אפשר לומר שכל השמן הנמצא

בחבית או בכד גדול אמור להימשך אחר הפתילה כל שעה. וגם לא מובן מדוע הוא אומר ש"בכל שעה היה מסייע אותו שמן שנטל להדלקת פתילה", דלכאורה לא מסתבר כלל לומר שטיפת שמן בתחתית חבית של שמן, מסייעת להדלקת הפתילה באותה שעה.

ולכאורה קשה מאד להעמיד את דברי האור זרוע באוקימתא בכגון שזוהי צלוחית קטנה של שמן, שבכל שעה כל השמן שבצלוחית נזקק לבעירת הנר; דלא מצינו רמז לאוקימתא כזו בגמרא. וגם מדבריו נראה שזהו דין מיוחד בשמן, ולכן נקטו שמן. ואם נקודת החיוב תלויה במיעוט השמן - כבר לא היתה נפקא מינה בין שמן ובין שעוה; דגם בשעוה מועטת מאד, שנזקקת להדלקה שבאותה שעה, יש לחייב במסתפק ממנה.

הרא"ש לא הזכיר את ההיתר בחיתוך נר של שעוה

ואף הרא"ש (ביצה פ"ב סי' יז) פתח בדברי התוס' הנ"ל, אבל אחר כך הוא חלק על דבריהם וז"ל: "ומיהו ההיא דשפופרת על פי הנר דאסור (שבת כט ע"ב) דלמא אתי לאיסתפוקי מניה, היינו על כרחך מפני שממהר כיבוי, שאינו מכחיש מאור הנר כלל, שהרי הנר לעולם מלא שמן, כי מן השפופרת מטפטף תמיד לאור הנר, אף אם יסתפק מעט משמן שבתוך השפופרת אינו מכחיש מאור הנר. הלכך נראה לי טעמא דמסתפק מן הנר משום שממהר כיבויו. ואף רבנן דרבי יוסי מודו בהאי גרם כיבוי דחייב; דעד כאן לא פליגי התם אלא משום דאינו נוגע בדבר הדולק, אלא עושה דבר חוצה לו הגורם את הכיבוי כשתגיע שמה הדליקה. אבל הכא השמן והפתילה שתיהן גורמים את הדליקה, והממעט מאחד מהן וממהר את הכיבוי חייב. והיינו טעמא דנותן שמן בנר משום דמאריך בהבערתו, דאילו לא נתן שמן בנר היה כבה כשיכלה השמן שבנר, ומה שהוא דולק מכאן ואילך הוי כאילו הוא הדליקו. וכן לענין כיבוי נמי ממהר הכיבוי על ידי שנסתפק מן הנר, הוי כאילו כבה הוא. ואין ליטול פתילה דולקת מנר זה וליתן בנר אחר, דמיד שסלקה מן הנר הוי ליה מכבה, ומה הועיל אם חזר והדליק", עכ"ל. ומבואר שהבין באופן עקרוני כמו האור זרוע. ובדבריו לא מבואר מה היה סובר בנר של שעוה. ויש מקום להבין בדבריו שבא לאסור כל מציאות שבה ממעטים או מוסיפים בחומר הבעירה שיחד עם הפתילה גורמים את הדליקה. וזה אם ננקוט שכוונתו באומרו שהוא "נוגע בדבר שדולק" היא שכל השמן נחשב כמכלול אחד, והנוגע במקצתו נחשב כנוגע בכולו.

ההבדל שבין נר של שמן ונר של שעוה

ונראה בביאור דבריהם דבאמת השמן נחשב כמכלול אחד. ורואים את כל השמן כטיפה אחת שהפתילה שואבת מתוכה. והיינו משום שהפתילה היא קטנה, וכל זמן דליקתה היא שואבת עוד ועוד שמן. וכשם שהיא שואבת שמן מפניה העליונות של החבית כך היא עתידה לשאוב משוליה התחתונים. ולכן באמת כל נטילה מהשמן יש להחשיבה ככיבוי. ושאני נר של שעוה שהפתילה משולבת בו לכל אורכו, וכל שעה ושעה שהפתילה דולקת היא גם נאכלת ונשרפת, דפני הנר יורדים מטה מטה, וממילא כוח הפתילה בקצה העליון שלה לשאוב את השעוה לצורך הדליקה הולך ונחלש, וכיון שאין עוד שעוה שיכולה להמשיך ולהזין את האש, נגמר תהליך השריפה בפתילה והיא מתפחמת ומתכלה[35]. ולכן אין לראות בפתילה ובשעוה העכשוויים מכלול אחד עם הפתילה והשעוה העתידיים. ובק"ו אין לראות את חתיכות החלב השונות כמכלול אחד זו עם זו, ויש לראות בכל חתיכה וחתיכה בעירה מחודשת.

ולפי זה יוצא שבמקרה של הסתפקות במיעוט שמן מנר דולק, באופן שהאור אינו מתמעט בשעת נטילת השמן, באנו למחלוקת האור זרוע והרא"ש כנגד התוס' אם הוא נחשב כגרמא אם לאו. וכיון שעסקינן כאן בספיקא דאורייתא, יש צורך להחמיר בכך ולאסור.

35. ליתר ביאור העניין מבחינת המציאות, יש להוסיף שלמעשה כל פתילה היתה צריכה להישרף כמו כל דבר שנשרף באש. אלא שחומר הבעירה המצטרף לתהליך הכימי שנוצר בין האש והפתילה מאפשר לפתילה להמשיך ולהתקיים, כיון שהבעירה מתרחשת עם השמן ולא עם הפתילה. ואולם אם כבר לא מגיעה שעוה לפתילה בגלל ריחוקה (כי גובה השעוה הולך ומתמעט והוא מתרחק מראש הפתילה), אין כבר מה שיכול להזין את האש במקום השעוה, והאש הולכת ומכלה את הפתילה עד שהיא מתפחמת לגמרי ונאכלת.