

מלאכת מבעיר

א

יישוב הסתירה ברמב"ם בעניין מחמם מתכת

כתב הרמב"ם (הל' שבת פ"ב ה"א) וז"ל: "המחמם את הברזל כדי לצרפו במים, הרי זה תולדת מבעיר וחייב", עכ"ל. ובמלאכת מבשל (סי' ח' אות ז') התבאר מדוע חימום הברזל חשוב הבערה, ובמה שונה הדבר ממחמם את המתכת שחייב משום מבשל. ויעוי"ש שהראב"ד הקשה מדוע אין הוא מתחייב משום מבשל כמו בשדא סיכתא לאתונא דמחייבין ליה משום מבשל. ומה שכתב הרב המגיד: "שכל דבר שהוא עצמו נעשה אור ושורף אין ראוי לומר המבשל אלא מבעיר, וכבר הזכירו גחלת של מתכת בלשון אש גמור", לכאורה אינו מובן, דהא כתב הרמב"ם (פ"ט ה"ו): "המתיק אחד ממיני מתכות כל שהוא או המחמם את המתכת עד שתיעשה גחלת, הרי זה תולדת מבשל", עכ"ל. ומוכח שחימום המתכת עד שתיעשה גחלת נחשב בישול; וכבר הקשה קושיה זו הלחם משנה. והתבאר שם שבישול היינו תיקון הדבר באש והבערה היא כלוי הדבר באש, ובצירוף ברזל יש מהות של שבירת הברזל. וגם התבאר שם מדוע הכוונה לצרף נצרכת כדי להחשיב את הדבר כהבערה, דמשמע שמבלי שהוא יתכוון לצרף את הברזל אחר כך במים הוא לא יהיה חייב. והיינו משום שהמלאכה בסתמיותה מיועדת לשם בישול דוקא, עיי"ש.

הגדרת כיבוי תלויה בהתמזגות הדבר עם האש

והנה, במלאכת מכבה (סי' יח) התבאר בדעת הרמב"ם שכיבוי שייך במציאות שבה הדבר הבוהק נהיה בעצמו חלק מן ה"אש". וכדי שהדבר הבוהק ייחשב כחלק מה"אש" יש צורך שהאש תיאחז ותתמזג עם הדבר ותשנה אותו להיות דבר אחר. ובכך שאני גחלת של עץ מגחלת של מתכת, דבגחלת של עץ האש אכן נאחזת ומתמזגת בעצים, והעצים משתנים להיות פחמים, וכדמוכח מכך שלאחר שמכבים את האש רואים שהעצים השתנו להיות פחמים. ומה שאין כן בגחלת של מתכת,

שהאש אינה נאחזת ומתמזגת במתכת, ואין היא משנה אותה להיות דבר אחר, וכדמוכח מכך שלאחר הכיבוי ניתן לראות שהמתכת נשארה כפי שהיתה בתחילה. וכיון שכך, אנו מתייחסים למתכת ולאש כשני שכנים הדורים בבית אחד ואין האחד משנה את השני. ולכן לא ניתן לומר על המתכת שהיא השתנתה להיות בעצמה חלק מן ה"אש".

הגדרה זו ניתנת לישום גם במבעיר

ונראה שזו גם ההגדרה של מלאכת מבעיר, וכל אימת שמחממים דבר ומאחיזים בו את האש, באופן שהדבר נהיה בעצמו חלק מה"אש" - הרי זה מבעיר. אבל כל אימת שמחממים את הדבר, והאש דרה עמו בשכנות בבית אחד, אבל אין היא נאחזת ומתמזגת עמו, ואין היא משנה אותו לדבר אחר - אין זה מבעיר.

ביאור דברי הרמב"ם לפי הגדרה זו

ולפי זה יש לבאר את דברי הרמב"ם בדרך נוספת. סתם מחמם את המתכת אינו מתחייב משום מבעיר, אע"פ שהוא מחמם אותה עד שהיא נעשית גחלת; דאפילו באותה שעה שהיא נעשית גחלת, אין לראות אותה כחלק מעצמה של ה"אש", דאין האש נאחזת בה ומתמזגת איתה, ואין היא משנה את עצמותה. אבל כאשר הוא מחמם את הברזל כדי לחסמו אחר כך במים, הרי חזינו שהברזל משתנה, ואם כן על כרחנו צריך לומר שהאש נאחזה והתמזגה עם הברזל ובכך שינתה את תכונותיו. ולפי ההגדרה הנ"ל, יש לראות את שילוב הברזל עם האש באופן שהברזל נהיה בעצמו חלק מן ה"אש", ושפיר יש בכך חיוב מבעיר.

הצורך בכוונה לצירוף לפי הגדרה זו

ומכיון שמשמעותו של מעשה חימום המתכת משתנה ממקרה למקרה - דבמקרה אחד הוא גורם לכך שהאש תאחז בברזל ותעשהו לחלק ממנה, ובמקרה אחר האש אינה אוחזת במתכת ואין המתכת נעשית לחלק ממנה - יש צורך בכוונה שתייעד ותייחד את המעשה לשם מלאכת מבעיר; דכבר התבאר (טל חיים שבת ח"א עמ' נט-סב ובעוד מקומות), דכל אימת שהמעשה אינו מיועד ועומד מצד עצמו לשם המלאכה, יש צורך בכוונה שתייעד ותייחד אותו לשמה¹.

1. ואף שבמקרה זה התוצאות השונות אינן מתקיימות בעת ובעונה אחת, אלא בכל מקרה

לפי שתי ההגדרות אין בנורת להט חשמלית חיוב הבערה אלא חיוב בישול

ולפי שתי ההגדרות², יוצא שהדלקת נורת להט אינה נחשבת הבערה אלא בישול. לפי ההגדרה הראשונה חוט הלהט אינו נשרף והסנה איננו אוכל אלא יש בו תיקון של הארה בעצם חימומו. והרי זה ככל מחמם את המתכת עד שתיעשה גחלת שחייב משום מבשל, וכמבואר בפ"ט. וכן לפי ההגדרה השנייה, שהאש אינה נאחזת בחוט הלהט, דהא לאחר שמכבים את הנורה חוזר חוט הלהט להיות כפי שהיה קודם לכן. וכיון שאין חוט הלהט מתמזג עם האש אין כאן מבעיר אלא מבשל. וכן הוא גם בהדלקת תנור חימום חשמלי, שאין גופי החימום משתנים מחמת האש, וחשבינן שאין היא נאחזת בהם, ואין הם משתנים להיות בעצמם חלק ממנה.

ההבדל שבין חימום מתכת לצרפה ובין שדא סיכתא לאתונא לפי הגדרה זו

ולפי מה שהתבאר מובן היטב מהו ההבדל בין חימום מתכת כדי לצרפה שמתחייב עליו משום מבעיר, ובין שדא סיכתא לאתונא שמתחייב עליו משום מבשל. הסיכתא אינה נעשית אש בעצמה, ובמידת החום שאליה היו מחממים את כלי האדמה לא היו מגיעים למצב שבו החומר ילהט כאש בוערת³. אבל המחמם

המעשה יוצר תוצאה אחרת, לפי רמת חימום המתכת - סוף סוף כיון שלמעשה החימום עצמו, שאותו עושה האדם, עשויות להיות שתי תוצאות, הוא נחשב כמעשה סתמי המצריך כוונה לשם המלאכה.

2. ההגדרה שהתבארה במלאכת מבשל, אשר לפיה הבישול נבדל מהבערה בכך שבו מתקנים את הדבר על ידי האש ואילו בהבערה מכלים את הדבר באש, וההגדרה שהתבארה כאן במלאכת מבעיר, שלפיה הבישול נבדל מהבערה בכך שבבישול אין צורך שהדבר יתמזג עם האש ובהבערה יש צורך שהדבר יתמזג ויהיה חלק מה"אש".

3. ואמנם היום צורפים את החרס בכבשן פעמיים. תפקיד הפעם הראשונה הוא להפוך את כלי האדמה לכלי חרס, וכמו שהיה בימיהם, ותפקיד הפעם השנייה הוא לצפות את החומר בצבע ובזיגוג. והחום שבפעם הראשונה אכן אינו מביא את הכלי לידי ליהוט והארה, ואולם החום שבפעם השנייה מגיע לדרגה גבוהה ביותר של כ-1,150 מעלות, והחרס לוחט ומאדים. ועכ"פ בימיהם לא היה חימום כזה, כיון שהם לא יכלו להגיע לדרגת חום כה גבוהה. וידוע מפי מומחים לתעשיית חרסים בזמנם, שדרגת החימום שהיו מגיעים אליה היתה 750-800 מעלות. ומלבד זאת יש הבדל משמעותי בין העפר שבו משתמשים היום ובין העפר שהיו משתמשים בימיהם, ובגלל ההבדלים הללו החרס לא היה מגיע למצב של ליהוט והתאדמות. ולצורך העניין נבדקו כלי חרס שנמצאו בכפר חנניה, ולאחר חימום בדרגת חום שהיתה מקובלת בזמנם, כפי שידוע ממבנה הכבשנים שהיו בזמנם ומקיבולם, אכן החרס לא התאדם ולא התלהט. וגם

את המתכת לשיעור שבו היא נצרפת מביא את המתכת לרמת חום שבה היא לוחטת לגמרי. ואמנם במתיך את המתכת קבע הרמב"ם שהוא מתחייב משום בישול. ואע"פ שיתכן שההתכה גורמת לכך שהמתכת תהיה לוחטת, מכל מקום אין זה נכלל בגדר הבערה; דאין הבדל מהותי במבנה המתכת בין לפני החימום ובין לאחר הכיבוי. וכדי לקבוע שהדבר המתבער התמזג עם האש יש צורך בשני תנאים: שהדבר ילהט באש, ושהוא ישתנה על ידי האש שינוי תמידי. ובשדא סיכתא אין התלהטות באש, ובמתיך מתכת סתם אין שינוי תמידי על ידי האש. ולכן בשני המקרים אין אפשרות להחשיב את הדבר כמתמזג עם האש.

מושג הבעירה כולל שתי משמעויות: כילוי באש ואחיזת האש בדבר

והנה, נאמר בתורה (שמות ג', ב'ג'): "וירא והנה הסנה בַּעַר באש והסנה איננו אֶכָּל. ויאמר משה: אֶסְכָּה נא ואראה את המראה הגדל הזה, מדוע לא יִבְעַר הסנה". ולפי פשוטו של מקרא יש לכאורה סתירה בין הפסוקים, דמפסוק ב' מבואר שהסנה בער באש, ואילו מפסוק ג' נראה שהסנה לא בער. אמנם נראה שלבעירה יש שתי משמעויות: האחת היא הדלקה והצתת להבה, כלשון הפסוק: "ויבער אש בלפידים" (שופטים טו, ה'). והשניה היא כילוי ואיבוד של חומר הבעירה באש, ומשמעות זו נגזרת ממושג הביעור הקיים גם בהקשרים אחרים, וכלשון הפסוק: "ובערת הרע מקרבך" (דברים יג, ו'), שמשמעותו כילוי הרע מקרבך. ובפסוק ב' בשמות שם הכוונה למשמעות הראשונה, דהסנה אכן דלק ולהב באש, אולם בפסוק ג' הכוונה למשמעות השניה, והסנה אכן לא התכלה ולא הושמד באש. וגם המשך הפסוק בשופטים שם: "ויבער מגדיש ועד קמה ועד כרם זית", מתפרש במשמעות השניה, ולא במשמעות הראשונה כבתחילת הפסוק.

הרמב"ם מבין שהגדרת מבעיר מצריכה את שתי ההגדרות

ולפי מה שהתבאר לעיל בדעת הרמב"ם בהגדרת מבעיר, נראה שהרמב"ם חיבר את שתי המשמעויות זו לזו. ולדעתו הבערה היא האחזת הדבר באש על ידי שינוי והפיכתו לחלק מהאש הבווערת. ושינוי תכונת העץ או המתכת או הפתילה

במקרים שבהם היתה התאדמות, כמו שמשמע בתוספתא דכלים (פ"ב ה"ב) וברמב"ם (הל' כלים פ"ט ה"ח), היה זה משום שהחרסית היתה מעורבת בתחמוצת הברזל, וזהו צבעה הקבוע לאחר השריפה בכבשן גם לאחר שהכלי הצטנן לגמרי, והתאדמות זו אינה קשורה להתלהטות האש.

וכדומה והפיכתם לאש בוערת הוא הכילוי שלהם. וזו הסיבה שלפעמים הפסוקים מתייחסים להבערת האש עצמה ולפעמים הם מתייחסים לדבר שנשרף באש; דבאמת אין סתירה בין הדברים, משום שהכוונה היא להתמזגות של הדבר עם האש, והבערת האש היא גופא גם הבערת הדבר עצמו, דהדבר עצמו נהיה חלק מהאש.

הסיבה שהרמב"ם פותח בהבערת גדיש וממשיך בהדלקת נר או עצים

ואולי זו גם הסיבה לכך שהרמב"ם פותח את הלכות מבעיר בהבערת גדיש, ואת המקרים של הדלקת נר או עצים כדי להתחמם או להאיר הוא מביא בסוף ההלכה; דבמקרה של הבערת גדיש מתקיימת ההגדרה במובן המושלם ביותר שלה, דגם נוצרת ומתגדלת האש ומיניה וביה ישנו כילוי והשמדה של הגדיש. אבל בהדלקת נר אמנם נוצרת ומתגדלת האש, אבל הגורם השני של הכילוי וההשמדה איננו בולט וניכר כמו במקרה של גדיש.

ב

לכאורה מלאכת ההבערה בחימום מתכת אינה עשויה להתקיים

והנה, לכאורה יוצא שההבערה הקיימת בחימום מתכת כדי לצרפה היא מלאכה שאינה עשויה להתקיים; שהרי כאשר מסלקים את המתכת ממקור החום, היא הולכת ומצטננת וחוזרת למצב שהיתה בו קודם לכן. ויוצא אפוא שאותה התמזגות עם האש ואותו שינוי מהותי החל במתכת אין להם קיום. והרי קי"ל דכל מלאכה שאינה עשויה להתקיים פטור עליה, וכמבואר בגמרא (קב ע"ב) וברמב"ם (פ"ט ה"ג). ואם כן לא מובן כיצד הוא מתחייב על חימום זה, וצ"ע.

גדר ההתקיימות תלוי בשימוש הנצרך ולגביו המלאכה מתקיימת

אמנם נראה שאין הבערה זו חשובה מלאכה שאינה עשויה להתקיים, שכן גדר זה של מלאכה מתקיימת תלוי במטרה שלשמה מיועדת המלאכה. אם המלאכה מיועדת ליצור דבר או מציאות שהצורך בהם הוא לשעה בלבד - גם הקיום הנדרש מהמלאכה הוא למשך שעה. ואם הצורך הוא לזמן רב - גם הקיום הנדרש מהמלאכה הוא למשך זמן רב. והראיה לכך היא מהאי מאן דארתח כופרא

שחייב משום מבשל (עד ע"ב), אע"פ שהכופרא חוזר להיות כפי שהיה קודם לכן. והיינו משום שהשימוש שהוא מעוניין לעשות בכופרא הרוחח הוא לשעה בלבד. וכן מי שמחמם מתכת כדי לרככה על מנת לעבדה, חייב משום מבשל, אע"פ שהחימום והריכוך לא יישארו זמן רב, משום שהוא צריך את הריכוך הזה רק לזמן עיבוד המתכת. ולאותו זמן מועט הועילה לו המלאכה, והרי היא מתקיימת באותה שעה. ולא דמי לשתי תפירות שלא קשרן, דפטור עליהן משום שאינן מתקיימות (שם), דשאני התם שהתשמיש שהוא מעוניין לעשות בהן הוא למשך זמן רב, ושתי תפירות אלו לא תחזקנה מעמד אפילו זמן קצר. וכן לא דמי לכתובה באבק דרכים ובמשקין וכו', שפטור עליה משום שאין היא מתקיימת (קד ע"ב), דשאני התם שהכתובה נקבעת על פי רגילותם של בני אדם לכתוב ספרים לזמן ניכר, וכמו שביארו הרשב"א והריטב"א (קטו ע"ב) את הגדר הזה. ובאמת כתבו הראשונים הנ"ל שאין צורך שהכתב יהיה מתקיים לעולם. ונראה דהיינו משום שעיקר כתיבת בני האדם היא לזמן ניכר, ולכן אין מתחשבים בכתיבות לזמן מועט ביותר, ואין מתחשבים בכתיבות הנעשות לעולם. ולכן גם בנידון דחימום ברזל על מנת לצרפו נחשב הדבר כמלאכה העשויה להתקיים, דדרך בני אדם לחמם את הברזל לזמן קצר בלבד, וזמן קצר זה הוא קיום המלאכה, ולכן המלאכה נחשבת כמלאכה המתקיימת.

ג

בסוגיה בפסחים מוכח שגחלת של מתכת אינה נחשבת "אש"

והנה, נאמר במשנה (פסחים עד ע"א): "כיצד צולין את הפסח, מביאין שפוד של רימון ותוחבו לתוך פיו" וכו'. ובגמרא (שם): "ונייתי של מתכת? אידי דחם מקצתו חם כולו, וקמטוי מחמת השיפוד, ורחמנא אמר 'צלי אש' (שמות יב, ח) ולא צלי מחמת דבר אחר", ע"כ. ומבואר להדיא בגמרא ששפוד המתכת אינו נחשב "אש". ודבר זה נזכר שם בסוגיה בלי שום חולק, ונראה אפוא שהדבר מוסכם לכולי עלמא. והמשנה והגמרא לא חילקו בין מצב שבו השפוד נעשה גחלת ובין מצב שהשפוד מחומם סתם מבלי להיעשות גחלת. וכן מוכח שם שאין לצלות על גבי האסכלא, משום שאין היא נחשבת אש. ובזה בודאי ברוב המציאויות האסכלא נעשית גחלת, ואעפ"כ מבואר שאין היא נחשבת אש.

הכרח לכך גם מהמשך הסוגיה

וכן מוכח בהמשך הסוגיה (שם עה ע"א), דאיתא שם: "תנו רבנן: חתכו ונתנו על גבי גחלים, רבי אומר: אומר אני שזה צלי אש. רמי ליה רב אחדבוי בר אמי לרב חסדא: מי אמר רבי גחלים אש נינהו? ורמינהו: 'מכנת אש' (ויקרא יג, כד) - אין לי אלא שנכוה באש, נכוה בגחלת, ברמץ, בסיד רותח, בגפסיס רותח, וכל דבר הבא מן האור, לאיתויי חמי האור, מניין? תלמוד לומר 'מכוה' 'מכוה' ריבה. טעמא דרבי רחמנא מכוה מכוה, הא לא רבי רחמנא מכוה מכוה - גחלים לאו אש נינהו! אמר ליה: גחלת של עץ לא איצטריך קרא לרבויי, כי איצטריך קרא לגחלת של מתכת. וגחלים של מתכת לאו אש הוא? והא גבי בת כהן דכתיב 'באש תשרף' (ויקרא כא, ט), ואמר רב מתנה: פתילה של אבר היו עושין לה! שאני התם, דאמר קרא 'באש תשרף', תשרף - לרבות כל שריפות הבאות מן האש", ע"כ. ומבואר להדיא שגחלת של מתכת אינה נחשבת בכלל "אש", כשם שרמץ וסיד רותח וגפסיס רותח וחמי האור אינם נחשבים "אש" ממש, ולכן יש צורך בריבוי מיוחד להחשיבם בכלל מכוות אש. ורק גחלת של עץ נחשבת "אש" ממש. ולכן ניתן לקיים את דברי רבי שהתיר צלי על גבי גחלים, דוקא בגחלים של עץ, דרק גחלים אלו נחשבים צלי "אש" ממש.

מדברי הגמרא מוכח גם שסתם גחלת היא של עץ

ואגב אורחא ניתן ללמוד מלשון הגמרא שהיה ברור לה שסתם גחלת היא גחלת של עץ; שהרי רבי התיר צלייה על גבי גחלים בסתמא, ולא נחית לחלק בדבריו בין מתכת לעץ. ורב חסדא עונה בפשיטות: "גחלת של עץ לא איצטריך קרא לרבויי". ולכאורה גחלת של עץ מאן דכר שמה, אלא ודאי שסתם גחלת שעליה דיבר רבי היא גחלת של עץ, ולא הוצרך רב חסדא לפרש דבר זה מרוב פשיטותו. ולכן הוא הסתפק בכך שהעמיד את הברייתא בגחלת של מתכת, ובכך התיישרה הקושיה מאליה.

רבינא אינו חולק בזה על רב חסדא

ואמנם רבינא (ע"ב שם) תירץ את הקושיה על רבי בדרך אחרת. ולדעתו הברייתא משבשתא היא ויש לשנותה כך: "'מכנת אש' - אין לי אלא שנכוה באש ובגחלת, נכוה ברמץ, בסיד רותח וכו' - ת"ל 'מכוה' 'מכוה' ריבה". ובפשוט נראה לומר שרבינא אינו חולק כלל על דברי רב חסדא הנ"ל. וגם לדעתו גחלת של

מתכת אינה נחשבת אש, אלא שסתם גחלת היא גחלת של עץ, וכמו שגם נקט רב חסדא בפשיטות וכו"ל. ולכן הוא העדיף לומר שהברייתא משובשת ולשנות את דבריה באופן שיצא שגחלת היא בכלל "אש".

ואמנם היה מקום לומר שרבינא חולק בזה על רב חסדא, וסבירא ליה שבין גחלת של מתכת ובין גחלת של עץ הרי הן בכלל אש. אולם נראה שלא ניתן לומר כך, משלוש סיבות: ראשית, כמו שהתבאר לעיל, מוכח מתחילת הפרק שם שגחלת של מתכת אינה חשובה אש, דמטעם זה נאסר לצלות את הפסח בשיפוד של מתכת, והותר רק בשיפוד של רימון. וברור שרבינא לא יחלוק על דין המשנה. שנית, בהמשך הסוגיה מוכח שגחלי עץ עוממות אינן נחשבות אש, ורק גחלים לוחשות או השלהבת עצמה הן אלו שנחשבות אש. והרי גחלת של מתכת היא לכל היותר כמו גחלי עץ עוממות, שהרי היא תמיד במצב הקרוב לכיבוי, כי אין בה חומר בעירה המשמר את המשך הדליקה. וגם מצד גודל ההתלהטות, הרי אפילו במצב שבו היא לוחטת ובווערת ביותר, אין יוצאת ממנה להבה של ממש. ובכך היא דומה לגחלת עוממת, שהיא עומדת לדעוך וכבר אין בה להבה של ממש, אלא היא עצמה מאדימה. ולכן נראה שכשם שמבואר שם להדיא שגחלת עץ עוממת איננה אש, כך יש להתייחס גם לגחלת של מתכת. שלישית, אפוי פלוגתא בכדי לא מפשינן, ואם אין הכרח לומר שרבינא חולק על רב חסדא ביחס לגחלת של מתכת - אין לנו לעשות ביניהם מחלוקת בכדי.

כך משמע גם מהרמב"ם ומהמאירי

וכן משמע מהרמב"ם (הל' קרבן פסח פ"ח ה"ט וה"י), שמצד אחד פוסק את דין המשנה, שיש לצלות את הפסח רק על שיפוד עץ, ואוסר להדיא לצלות על כלי מתכות, ומאידך גיסא הוא מעתיק את הברייתא כפי שפירש אותה רבינא. דאת הפירוט של הדברים שאינם אש, הנצרכים לריבוי מיוחד של "מכוה" (הסיד והגפסיס וכו'), הוא מביא כפי התיקון שתיקן רבינא את הברייתא, ולכן הוא משמיט משם גחלת של מתכת. ומשמע מכך שהוא לא ראה סתירה בין תירוצו של רבינא, ובין העיקרון שגחלת של מתכת אינה חשובה אש ממש.

וכן משמע מהמאירי (שם) שהביא את דברי רבי והוסיף בפשיטות: "דוקא בגחלים של עץ, אבל אם ליבן מתכת וצלהו עליו אינו צלי אש". ולא נחית לפרט שהדבר שנוי במחלוקת אמוראים, ודבר זה הוא דוקא אליבא דרב חסדא. ומשמע מכך שהבין שלא נחלקו רבינא ורב חסדא בדבר זה, והדבר מוסכם על כולם.

הבנת האחרונים שהרמב"ם פסק כרבינא וגחלת מתכת נחשבת "אש"

והנה, בדברי הרמב"ם (פ"ב הנ"ל) מבואר שיש חיוב מבעיר בחימום מתכת כדי לצרפה. והשפת אמת (פסחים שם) נקט בפשיטות בדעת רבינא שגחלת של מתכת היא אש⁴, והבין בדעת הרמב"ם שהוא נקט כדעת רבינא, ולכן חייב משום מבעיר. וכן הבין האבני נזר (סי' רכט) בדעת היראים, ומשמע מדבריו שם שהבין כך גם בדעת הרמב"ם במקרה שהוא מתכוון לצרף. ובאמת כך משמע מדברי הרב המגיד שם שכתב בפשיטות: "וכבר הזכירו גחלת של מתכת בלשון אש גמור, וזה נראה ברור", עכ"ל. ונראה שהתכוון לדברי רבינא הללו, דלא מצינו הזכרה כזו במקום אחר.

והליקוטי הלכות (פסחים שם) בתירוצו השני הגיע למסקנה זו מסיבה אחרת. דהוקשה לו מדוע הרמב"ם אינו כותב להדיא שאסור לצלות את הפסח בגחלת של מתכת. ואמנם הרמב"ם כתב שם שאסור לצלות בכלי מתכות, אבל עדיין יש צורך לחדש שאפילו כשהמתכת הפכה לגחלת עדיין אסור. ובתירוצו השני שם כתב שהרמב"ם פסק כדעת רבינא, ולשיטתו גחלת של מתכת הרי היא בכלל אש.

הכרח שרבינא סבור שגחלת של מתכת אינה אש

ואולם לפי מה שהתבאר לעיל נראה לכאורה שלא ניתן לומר כך, דעל כרחנו צריך לומר שגם רבינא מודה שגחלת של מתכת אינה נחשבת אש. ולכן בדרך כלל אין חיוב מבעיר במחמם את המתכת. ורק במחמם את המתכת כדי לצרפה יש לה דין של אש, ויש למעשהו יעוד של מלאכת מבעיר, וכמו שהתבאר לעיל. וכל זה אינו שייך במי שצולה את הפסח, שהרי לא מדובר ברשע המתכוון לצרף ביום טוב את הברזל לאחר חימומו באש. ולכן היה ברור למשנה ולגמרא שחימום המתכת אינו עושה את המתכת לאש, וממילא אין אפשרות לצלות את הפסח על שפוד של מתכת. וגם כאשר הגמרא תירצה את הקושיה על רבי מהנידון דמכוה, דחזינן שם שגחלת אינה נחשבת אש, לא היה לה צורך לפרט שמדובר דוקא על מתכת

4. ויעו"ש בדבריו שהבין בדעת הרמב"ם שכתב שהוא חייב משום תולדת מבעיר, דאין זו אש ממש אלא רק תולדות האש. ולכאורה הדבר אינו מובן כלל, דהא פשיטא הוא שהמבשל בתולדות האור חייב משום אב בישול ולא משום תולדה, וכלשון הרמב"ם (פ"ט ה"ב): "שהמבשל בתולדות האור כמבשל באור עצמה". ואין שייכות לנידון דאב ותולדה בחיוב המלאכות, לנידון דאב ותולדה במקורות האש.

שלא התכוונו לצרפה; דעיקר התירוץ הוא שהנידון דברייתא הוא בגחלת של מתכת, והנידון של רבי הוא בגחלת של עץ.⁵

דחיית הכרחו של הליקוטי הלכות ויישוב קושייתו

וגם קושייתו של הליקוטי הלכות מיושבת לפי מה שהתבאר לעיל בדעת הרמב"ם. חידוש הדין בגחלת של מתכת אמור בדוקא אליבא דרב חסדא, דרק לשיטתו מוזכרת בבבלייתא גחלת בכלל הנך שאינם חשובים כאש, ויש צורך להעמידה בגחלת של מתכת. ויוצא אפוא שמתחדש בבבלייתא להדיא שלגחלת של מתכת אין דין של אש. אולם לפי רבינא יש לשבש את הבבלייתא ולכלול את הגחלת בכלל מה שנחשב כאש, וממילא ניתן להעמידה בגחלת של עץ. ויוצא אפוא שאליבא דרבינא הבבלייתא כלל לא התייחסה לגחלת של מתכת. וכיון שהרמב"ם הכריע בגמרא כדעת רבינא, גם הוא לא התייחס למקרה זה. ועל כל פנים אין ללמוד מדבריו (ומדברי רבינא) שגחלת של מתכת חשובה כאש, וכנ"ל.

ד

קושי בדברי הרמב"ם בדין ממציא אש

והנה, כתב הרמב"ם (הל' י"ט פ"ד ה"א) וז"ל: "אין מוציאין את האש לא מן העצים ולא מן האבנים ולא מן המתכות וכו', כל זה וכיוצא בו אסור ביום טוב, שלא הותר ביום טוב אלא להבעיר מאש מצויה, אבל להמציא אש אסור, שהרי אפשר להמציא אותה מערב יום טוב", עכ"ל. ולכאורה דבריו צריכים עיון, דהא מערב יום טוב ניתן גם להבעיר מאש מצויה. ואם צריך לבשל או לאפות - הרי אפשר להשאיר אש בוערת במשך כל היום טוב, במקום ובתנור שבו מתכוונים לבשל או לאפות, וכך אפשר לחסוך את ההבערה מהאש המצויה. ואם כל דבר שניתן להיעשות מערב יום טוב לא הותר ביום טוב - היה צריך לאסור את ההבערה לגמרי.

5. ומלבד זאת ברור שאם הבבלייתא נוקטת גחלת בפשיטות - אין היא מתכוונת למקרה המיוחד של מחמם מתכת כדי לצרפה.

והיה מקום לומר שאם היינו מצריכים אותו להשאיר את האש כולה מבעוד יום, היה נגרם לו הפסד ניכר; דההוצאה הנדרשת כדי להשאיר אש קטנה היא קטנה יותר מההוצאה הנדרשת כדי להשאיר אש המספיקה לבשל ולאפות. אבל נראה שההפרש בין ההוצאות אינו גדול דיו כדי להחשיב את ההוצאה הקטנה כדבר שיכול להיעשות מערב יום טוב, ואת ההוצאה הגדולה יותר כדבר שאינו יכול להיעשות מערב יום טוב.

ובר מן דין נראה, שאם אנו באים לחלק את מעשה ההבערה לכמה חלקים, ואנו דורשים ממנו להימנע מאותם חלקים שיכולים להיעשות מערב יום טוב - היה לנו לדרוש ממנו לפחות להשאיר את האש הקטנה במקום התנור שבו הוא מתכונן לבשל או לאפות. דאף אם נאמר שיש להתיר לו להוסיף גחלים לאש בשעה שהוא בא לאפות או לבשל (כדי לחסוך את הוצאותיו) - אין לנו הכרח להתיר לו להבעיר אש ולהביאה לאותם גחלים.

ועוד היה מקום ליישב ולומר, שכדי שמדורה תחזיק מעמד כל השבת, יש צורך בהבערה מחודשת כל כמה שעות. וכיון שבין כך ובין כך הוא יצטרך להבעיר, לא אסרו עליו את הדבר כבר בפעם הראשונה. אבל נראה שלא ניתן לומר כך, שכן הרמב"ם (הל' שבת פ"ג ה"ב) כתב: "ומדליקין את הנר או את המדורה מבערב והיא דולקת והולכת כל השבת כולה", עכ"ל. ומוכח מדבריו שהיו נוהגים להשאיר מדורה מערב שבת והיא היתה דולקת והולכת כל השבת; והרי בשבת אין הוא יכול להבעיר את האש מחדש בכל פעם. וכן מוכח מהמשך (ה"ג): "מניחין קדירה על גבי האש, או בשר בתנור או על גבי גחלים, והן מתבשלים והולכין כל השבת כולה", עכ"ל. וגם מכאן מוכח כנ"ל.

הכרח בדעת הרמב"ם שהולדת אש אינה נכללת בהבערה

ומכורח שאלה זו מוכרחים לומר בדעת הרמב"ם שמלאכת הבערה הותרה לגמרי, ואף אם היה ניתן לעשותה מערב יום טוב⁶. אבל המצאת האש איננה שייכת כלל למלאכת הבערה, ולכן חל עליה הדין הכללי של יום טוב, שכל דבר שניתן היה לעשותו מערב יום טוב, אסור לעשותו ביום טוב עצמו. ומה שכתב הרמב"ם: "שהרי אפשר להמציא אותה מבערב", אין כוונתו לומר שהבערה מאש

6. וכמו שמבואר להדיא בדבריו (פ"א ה"ו) ביחס למלאכת הוצאה, ודין הבערה ב"ט שווה לדין הוצאה.

מצויה אינה ניתנת להיעשות מבערב, אלא שלגבי הבערה מאש מצויה לא איכפת לן כלל אם הדבר היה יכול להיעשות מבערב.

ובאמת מסתבר לומר שאם חכמים השאירו את ההיתר לעשות את המלאכות הללו אף שלא לצורך - הם לא אסרו במקרה שאפשר היה לעשותן מבעוד יום; דלכאורה נראה שמקרה שבו הוא עושה מלאכה שלא לצורך כלל, חמור יותר ממקרה שבו הוא עושה מלאכה לצורך, אבל היתה לו יכולת לעשותה מבעוד יום. ואם בכל זאת התירו כשהוא עושה מלאכה שלא לצורך כלל - פשיטא שלא יאסרו כשהוא צריך לאותה מלאכה, אלא שהיה לו לעשותה מבעוד יום.

הבערה היא רק האחזת דבר באש והפיכתו לחלק ממנה

ועל כל פנים מדברי הרמב"ם הללו יש להוכיח, שהוצאת האש כשלעצמה אינה נחשבת הבערה, וגדר הבערה חל רק על הבערה מאש מצויה. ולכאורה אם אזלינן בתר הגדלה או יצירה של אש - היה לנו לומר שדוקא הממציא אש הוא מבעיר טפי מאשר המבעיר מאש מצויה; דבהמצאת אש הוא יצר אותה בבחינת יש מאין, ואילו בהבערה מאש המצויה כבר הוא רק האחיז אותה בדבר אחר. ועל כרחנו צריך לומר כמו שהתבאר לעיל, דהבערה היא האחזת דבר באש והפיכתו לחלק ממנה. וכדי שייחשב שהדבר אכן השתנה להיות אש, יש צורך שהוא יתכלה או שישתנו טיבו ומהותו. ולכן אע"פ שבהוצאת אש מעצים נוצרת אש שלא היתה, מכל מקום עצם הוצאת האש לא שינה את טיבו ומהותו של החומר ובודאי שלא כילה את החומר. ורק כשהוא מבעיר דבר מאש מצויה הוא מאחיז את הדבר באש, ובכך הוא מכלה אותו או עכ"פ משנה את טיבו ותכונותיו.

קושיית הראב"ד שהרמב"ם התעלם מהנימוק של נולד ותירוץ ערוה"ש

והראב"ד שם השיג על הרמב"ם וכתב: "א"א ויאמר מפני שהוא מוליד ואין כאן הכנה, והוא הטעם שמפרש בגמרא", עכ"ל. ובאמת בביצה (לג ע"ב) מפורש שהטעם לאיסור הוצאת אש מהעצים וכו' הוא "משום דקא מוליד ביה"ט". ולכאורה קשה על הרמב"ם שכתב שהטעם לאיסור הוא שאפשר להמציא אותה מבערב. ובערוך השולחן (סי' תקב ס"ג) תירץ דבאמת הרמב"ם מודה לטעם של נולד, אלא שהוקשה לו היאך אפשר לאסור להוציא אש ביום טוב, והרי התורה התירה לאפות ולבשל, ואין בישול ואפייה בלא אור. ועל כן הוא תירץ דאפשר להבעיר מאש מצויה ואין צורך להמציא אש חדשה.

קשיים בתירוץ ערוך השולחן

אולם לכאורה נראה שקשה לומר כך בדעת הרמב"ם. ראשית, מלשונו נראה שנקודת החידוש היא בטעם האיסור של המצאת אש חדשה, ולא בטעם ההיתר של הבערה מאש קיימת. ולשיטת ערוך השולחן עיקר דברי הרמב"ם היו צריכים להיות מכוונים להיתר בהבערה מאש קיימת. והיה הרמב"ם צריך לומר: שלא הותר אלא להבעיר מאש קיימת, כיון שלא ניתן לעשותה מבערב. ועוד קשה, דהא מציאות של בישול ואפיה תיתכן גם באופן שהאש דולקת ובווערת מבעוד יום. ומלבד זאת קשה, שהרי ההיתר להבעיר מאש מצויה הותר אפילו שלא לצורך.

יישוב דברי הרמב"ם שנימוקו הוא גופא כוונת הגמרא

אמנם לפי מה שהתבאר מובן, דהיה מקום לחשוב שהוצאת האש היא הבערה לכל דבר. ואע"פ שהיא גם הולדה, סוף סוף היא בכלל הבערה. וכיון שהתירה התורה את ההבערה, ובהבערה אין צורך להכינה מבעוד יום, לא יתכן שחכמים יאסרו את הדבר. ובזה אין צורך לחידושו של הט"ז (א"ח סי' תקפח סק"ה וי"ד סי' קיז סק"א) שחכמים לא יאסרו דבר שהתורה התירתו במפורש; דהכא כל האיסור של נולד הוא משום "שהמוליד דבר חדש קרוב הוא לעשות מלאכה חדשה"⁷. אבל כאן הרי התורה התירה את המלאכה עצמה, ואם כן פשיטא שלא שייך לאסור זאת משום שהוא קרוב למלאכה. ועל כך קמ"ל הרמב"ם שבכלל היתר הבערה לא הותר אלא להבעיר מאש מצויה. וכיון שכך, אין המצאת האש החדשה בכלל ההיתר, ולפיכך יש לאסור אותה משום שהיא יכול לעשותה מבערב, ככל שאר האיסורים הקיימים ביום טוב.

7. כלשון רש"י בביצה (כג ע"א ד"ה דקמוליד ריחא).