

בעניין איסור חשמל בשבת, כבוד שבת ומנהג ישראל

א. מבוא	ו. איסור משום עובדין דחול
ב. איסור משום בונה	ז. איסור ממנהג ישראל
ג. איסור אחר משום תיקון כלי	ח. תוכנו ואופיו של איסור חשמל בשבת
ד. איסור משום מוליד	ט. יישום
ה. איסור עצמאי משום מכה בפטיש	י. מילואים

א. מבוא

איסור הפעלה חשמלית בשבת מוסכם לחלוטין על כל הפוסקים, אך נימוקי האיסור שונים ומגוונים. נסקור את השיטות הקיימות, נתבונן ביסודותיהן ובאופייהן של הקטגוריות האיסוריות העיקריות שהובאו לאיסור חשמל, ונבחן לאורם את הרלוונטיות של כל אחת מהן להפעלה חשמלית. דרך זו שונה מהתייחסויות קודמות לסוגיה זו, שבעיקר הציעו חילוקים נקודתיים ובדרך כלל לא עסקו ביסודות האיסורים לעומקם. לאחר סקירת השיטות הקיימות, נציע כיוון בעניין זה. נסיק ממסקנתנו גם עקרונות שימושיים הניתנים ליישום, אך ללא פרטי יישום מלאים למקרים ספציפיים.

כמובן, יישומים חשמליים ספציפיים עלולים להיות כרוכים באיסורים נוספים. דוגמא מובהקת לזה היא הדלקת נורת להט, שבה יש לדון משום מבעיר ומשום מבשל ביחס לחוט הלהט המתלהט ומאדים. כאן נדון רק באיסור ביחס לעצם הפעלה חשמלית - דהיינו, פעילות ביישום כלשהו באמצעות שינויים חשמליים, ללא תלות ביישום מסוים. בראשית ימיו של השימוש בחשמל, היו שדנו בעיקר ביישום העיקרי של חשמל שרווח אז, דהיינו נורת להט, בלי להתייחס לאיסור כלשהו בפעילות חשמלית כשלעצמה.¹

* הערת העורך (ד"ב): בהמשך גיליון זה מופיעה תגובתו של פרופ' דרור פיקסלר לדברים, וכן מענהו של הרב ראק.

1 כך תשובת בעל ערוך השולחן (בכתב העת בית ועד לחכמים שנה א גליון א; נדפס גם בכתבי הערוך השולחן, מכון אהלי ספר, ירושלים 2007, שו"ת סימן ז; מובא גם בספר שרי המאה, רי"ל מימון כרך 1 עמוד 116 - המופיע שם בסוגריים איננו מהתשובה המקורית). הוא דן בהדלקת אור ביום טוב, ורואה בחשמל עצמו "כוח אש" ממש אבל כבר קיים באופן שאינו מולידו, ולא ברור האם הוא רואה בהזרמה הבערה שתיאסר מצד עצמה בשבת. בכיוון זה כתב גם הרב יודל רוזנברג (שו"ת אמר ודעת, חלק יחיה דעת, אורח חיים סימן ז, עמודים 30-32).

ויש שהבינו את הזרם החשמלי עצמו כמעין אש העוברת במוליך; כך, על פי הבנה זו, הרב קוק (אורח משפט סי' עא) ואחרים אסרו הזרמת חשמל - ואפילו כשימוש במגפון או במיקרופון שבו אין סגירת מעגל חדשה אלא רק שינוי עוצמה - משום הבערה.² אולם, ברור שדבר זה לא רלוונטי ביחס לחשמל כפי שאנו מבינים אותו כיום.³ לכן שתי גישות אלה אינן רלוונטיות לדיון בזמננו בשאלת איסור הפעלה חשמלית מצד עצמה, ולא נעסוק בהן.

ב. איסור משום בונה

החזון איש בספרו (אורח חיים נ, ט ד"ה עוד יש בזה, והנה, ובפתיחת) רואה בהעברת זרם חשמלי בחוט מוליך תיקון כלי, ואף עשיית כלי, שאסורה משום מלאכת בונה. הוא מתאר את הזרמת הזרם במוליך כ"מעמידו על תכונתו... לזרום את זרם החשמל בתמידות", שבה מתרחש "תיקון צורה להגשם ונעשה ע"י זה שימוש" - כלומר, שינוי מצב החפצא של המוליך למצב של זרימה חשמלית רציפה, באופן שמהווה השמשה פונקציונלית שלו. והחזון איש סובר שהשמשה כזו אסורה משום עשיית כלי כאיסור משום מלאכת בונה. בהקשר זה, הוא מביא מברייטא בשבת (מו, א) איסורים בהחזרת קנה של מנורה וקנה של סיידיים, ודן בשאלת איסור עשיית כלי כאשר הכלי מיועד להעברה תכופה בין מצב שימושי למצב שבו הכלי אינו ממלא את תפקידו. ובמכתביו לגרש"ז אויערבך (הביאם הגרש"ז במנחת שלמה א, יא; מאורי אש השלם עמודים תקכ-תקכא) הוסיף החזון איש לחיזוק תפיסה זו בראיית פעולת העברת הזרם כהשמשה משמעותית באמצעות שינוי מצב המוליך ש"מעורר את כח החשמלי המוטבע בחוט עצמו... ממות לחיים... ע"י שימוש כח הקבלה שלו... וכשמחברו נעשה בידו של אדם כלי שימוש... הועמד לשרותו של האדם וחשיב תיקון מנא".⁴

נבחן אם כן איסור זה של עשיית כלי בהקשר מלאכת בונה ושאלת יישומו להזרמה חשמלית. ראשית, יש לעמוד על כך שקיום איסור כזה כלל לא ברור, והוא תלוי בשיטות ראשונים בהתמודדות עם סתירה לכאורה בסוגיות בעניין בניין בכלים.

- 2 עוד בכיוון זה - שו"ת ישכיל עבדי (חלק ה, או"ח סי' לח). בניגוד לדברינו, ר"י רוזן (אמונת עתיך 111 עמוד 132) פירש שהרב קוק התכוון להבערה בחוטים מתלבנים שהיו קיימים במיקרופונים ורמקולים בימים. וראה גם המובא בציץ אליעזר (ז, יא אות א).
- 3 בניגוד לזה, הרב אליעזר מלמד בפניני הלכה (שבת יז, ב) מתחשב להלכה באפשרות שיש בחשמל כשלעצמו משום הבערה, וצריך עיון. וראה גם שו"ת מנחת אשר (ב, לד אות ב).
- 4 במכתביו כתב גם דרך אחרת לאסור משום בונה - ראה לקמן הערה 16. קיימים דברים נוספים המובאים בשם החזון איש בעניין זה בעל פה, שלא נתייחס אליהם כאן.

כרקע לזה, אב מלאכת בונה בהקשרו הראשוני, של בניין ממש, בבית ובמבנה, כולל את מי שמקבע אבן באמצעות טיט בשורת אבנים כלשהי בבניין, אף שאינה עליונה (כך שאינו משלים בזה כותל; שבת קב, ב); וגם את המשטח קרקע בבית (באמצעות נטילת גבשושית או באמצעות טימום גומא - שבת עג, ב) ואת החופר גומא שימושית בבית (שבת קב, ב).⁵ מן הסתם, הקשר בין שתי קטגוריות אלה הוא שקרקע הבית מתפקדת עם המבנה יחד כחלק ממנו, ועל כן התקנתו לתפקד כחלק מן הבית היא שווה-ערך להוספה במבנה עצמו. נמצא שעיקר שם בונה חל על המוסיף הוספה משמעותית לבית.

כעת, לעניין כלים, בכמה מקומות מפורש ש"אין בנין בכלים" (ביצה כב, א ועוד), ושזוהי דעת בית הלל, שנחלקו בזה על בית שמאי (שם). ובגמרא (שבת קכב, ב) מוחל כלל זה לפטור אפילו בכלים גדולים כשידה תיבה ומגדל, משום שאינם מחוברים לקרקע.⁶ משמע, שמלאכת בונה לא חלה במעשה הנעשה בכלים אלא רק בכגון מבנים ואוהלים, וכך עולה מרש"י (ביצה שם ד"ה אין). אולם בניגוד לזה, בכמה מקומות אחרים מצאנו בהקשר כלים דברים שנראה שאסורים ואף שחייב עליהם משום בונה. מקרה אחד כזה

5 אבל ראה ספרי 'כל מלאכה' (מוסד הרב קוק תשע"ז), הערה 336 בדעת הרמב"ם ובעל המאור.
6 בניגוד למסקנה זו מהגמרא במסכת שבת (קכב, ב), בעירובין (לה, א) רבה ורב יוסף סוברים שלדעת כמה תנאים שידה תיבה ומגדל של עץ נחשבים אוהלים לעניין בניין וסתירה מחמת גודלם אף על פי שאינם מחוברים לקרקע. לדעת כמה ראשונים, כן היא גם הנחת אביי ורבה במסקנת הסוגיה, המשתקפת גם בהנחת ראשית הסוגיה שם (לד, א). כך שיטת רש"י (שם לה, א ד"ה ומתני'); תוספות (שם לד, ב ד"ה ואמאי, בתירוצו ראשון); רשב"א (עירובין לד, ב ד"ה הכא, לה, א ד"ה ומתני'); מאירי (עירובין לה, א ד"ה היה עירוב) ועוד (וראה גם בית יוסף או"ח ריש סימן שי"ד). צריך עיון בדעתם כיצד יישבו את הסתירה בדברי רבא עצמו בשני המקומות. בניגוד לדברי ראשונים אלה, לדעות שנביא בהערה 13 בעניין איסור סתירה - אין סיבה להניח שאביי ורבה במסקנת הסוגיה בעירובין חולקים על העולה מדבריהם בשבת. אף הרמב"ם, אף על פי שכפי שנראה אינו סובר כדעות שנביא שם, מחשיב שידה תיבה ומגדל ככלים על פי הגמרא בשבת הנ"ל (רמב"ם שבת כב, כה). לעניין הגמרא בעירובין ייתכן שיסביר שמה שאביי ורבה אינם מעמידים את המשנה במגדל של עץ הוא משום דעת רבי נחמיה במשנה; וניתן להבין כך גם בהנחת הגמרא בשאלתה הראשונית על המשנה, ושרב ושמואל לא באו לחדש את ההעמדה במגדל של בניין אבנים אלא רק את ההעמדה כרבי מאיר ובאווירא דליבני. ועוד נראה בדעת הרמב"ם, שלדעתו עשיית אוהל וסתירתו הן תולדות (שבת י, יג-יד), ועל פי דרכו הכללית, שנביא בהערה 12, שלפעמים הגבלות קטגוריות מתייחסות רק לאב ולא לתולדה, ניתן להבין שכלל שמדובר בעשיה שלמה או בסתירה מהותית אייתנן לתולדות אלה, והן חלות באוהל אף על פי שאינו מחובר לקרקע. ויש להבין שבסתירה מהותית כזו מדובר בסוגיה בעירובין; בשבת שם מדובר בהחזרת דלת, שהיא כתוספת לבניין שיש לדון בה רק משום אב של בונה, שחל רק במחובר לקרקע.

מפורש בגמרא בשבת (קב, ב): "עייל שופתא בקופינא דמרא - רב אמר משום בונה, ושמואל אמר משום מכה בפטיש". נמצא שלדעת רב, שמן הסתם יש לפסוק כדעתו נגד שמואל לפי הכלל הרווח, המחבר ידית לכלי חפירה חייב משום בונה - נמצא בונה בכלי. מלבד זאת, קיימים גם מקרים נוספים שנראים כחייב בניין בכלים, אומנם פחות מפורשים. כך, בסוגיה בשבת (מו, א-ב) מופיעות דעות שלפיהן קיים איסור ואף חייב במקרים כמו החזרת מיטה מתפרקת, החזרת קנה מזורה, ותקיעת מלבנות המיטה. ואומנם, לא מפורש שם משום מה החייב; וגם ייתכן שהדעות המחייבות שם אינן להלכה - אם כי אין זכר לכך שהפוטרים או המתירים נחלקו בשאלה כללית של בנין בכלים. לכן דנו הראשונים ביישוב הסתירה בעיקר סביב המקרה של שופתא בקופינא.⁷

לגישה אחת, אכן קיימת סתירה בסוגיות, והיא משקפת מחלוקת בין הסוגיות בדיוק בעניין זה של בניין בכלים. לגישה זו, חלק מהאמוראים בסוגיות סוברים אין בניין בכלים, ושזאת דעת בית הלל; רב, ואולי אמוראים נוספים בסוגיות, סוברים יש בניין בכלים (והם מבינים את המשנה בביצה כא, ב באופן אחר). כך דעת רב האי גאון המובאת ברשב"א בשבת (קב, ב) ורבנו חננאל (על שבת שם, נדפס בדף קג).⁸ לעניין פסיקה במחלוקת סוגיות זו - רבנו חננאל פסק כרב, שיש בניין בכלים; כל האחרים שהלכו בכיוון זה נקטו שההלכה היא אין בניין בכלים, ושיש לדחות משום כך את דעת רב בעניין זה.

לעניינו, לגישה זו, לדעה שיש בכלל מלאכת בונה בכלים, גדר מלאכת בונה בכלים מן הסתם זהה לגדרו בבתים - דהיינו, הרכבה פיזית של דבר על חפץ (אולי בהגבלות מסוימות לסוגי הוספות משמעותיות, השייכים באופן עקרוני בבתים). לפי זה ברור שבהזרמת זרם, שאינה הרכבה פיזית של דבר ממשי על גבי חפץ כלשהו, אין שום שייכות למלאכת בונה.

לעומת אלה, רוב הראשונים פתרו את הסתירה באמצעות חילוקים, באופן שאף על פי שאמרינן 'אין בניין בכלים' - יש דבר בכלים שחייבים עליו משום בונה.

7 מלבד הגישות שנביא להלן, היראים (סימן רעד, הבונה והסותר עמוד קמא; מובא גם בהגהות מרדכי פרק הבונה; הגהות מיימוניות י, מ; כב, א) פותר את הבעיה באמצעות דחיקת משמעות דברי רב "משום בונה" לומר שהפעולה שייכת לתחום ולנושא של בונה (בניגוד למכה בפטיש, כי מכה בפטיש שייך רק כשלב גמור אחרי השלמה פיזית עיקרית), שבכלים פטור, וזוהו בא רב לומר שעיל שופתא בקופינא דמרא פטור. לעניינו, לשיטה זו אין מה לדבר בכלל על מלאכת בונה בהזרמת זרם חשמלי במוליך.

8 גם בעל המאור (שבת לו, א) מביא כדוגמת שיטה זו כאפשרות שניה, הרמב"ן במלחמות (שם) מייחסה לרי"ף, וכן מביא תלמיד הר"ן (המיוחס לר"ן) בשם הרא"ה. כך נראה שהבין גם בעל שלטי גיבורים (שבת ל, א) בדעת רש"י, וכך נראה דעת הרמ"ך (מובא בכסף משנה שבת י, ג).

כך, התוספות בשבת (קב, ב ד"ה האי) מביאים בשם ר"י לצמצם את כלל 'אין בנין בכלים' לדבר "שאין חיזוק ואומנות", אבל שכן חייבים על "בנין גמור" בכלים. כלומר, בניגוד למשתמע מפשטות הניסוח הגורף "אין בנין בכלים", עקרונית מלאכת בונה רלוונטית לכלים כמו לדברים המחוברים לקרקע, וההבדל בין כלים לקרקע הוא רק הבדל הקשרי שמשפיע על היישום. ככל שהמעשה נעשה בדרך בנין ברור ומובהק, הוא רלוונטי גם לכלים, ודרך כזו מתאפיינת בחיבור חזק וקבוע; קיים הבדל בין כלים לבין המחובר לקרקע רק ברמת החוזק והקביעות שנצרכת כדי לאפיין בנין.⁹

הבסיס לקריטריון החיזוק בשיטת ר"י בתוספות הנ"ל הוא מספר סוגיות שבהן מעשה נחשב מלאכה דאורייתא רק אם 'תקע', כלומר יצר חיבור חזק וקבוע. כך, בברייתא בשבת (מז, א-ב) בעניין החזרת מלכנות מיטה ודברים נוספים: "ולא יתקע, ואם תקע חייב חטאת"; כך, בברייתא בעירובין (קב, ב) בעניין החזרת ציר דלת בשידה תיבה ומגדל: "גזרה שמא יתקע, ואם תקע חייב חטאת"; וכך, בדברי רבא במסכת הגמרא בשבת (קכב, ב) בעניין החזרת דלת של שידה תיבה ומגדל "וגזירה שמא יתקע". רש"י בחלק מהמקומות פירש שהחיוב המדובר הוא משום מכה בפטיש (קכב, ב ד"ה גזירה שמא יתקע; וכן נראה מרצף הסוגיה בדף מז, א עם מה שכתב שם בד"ה חייב חטאת);¹⁰ ר"י בתוספות כאן אומר, בעצם, שבמקומות אלה מדובר במלאכת בונה, ללמד שבהקשר של כלים תקיעה בחוזק נחשבת בנין.¹¹ ובכיוון שיטת ר"י זו נראה גם בדעת הרמב"ם.¹²

- 9 שיטה זו מופיעה גם בתוספות רא"ש על אתר, ומובאת כשיטה שניה בהגות מרדכי פרק הבונה. בכיוון זה כתב גם בנימוקי יוסף (שבת קב, ב), ושם עוד יותר מפורש שתפקיד דרישת חיזוק הוא כיצירת חיבור קבוע, ושמדובר בהבדל נקודתי יישומי גרידא בין כלים לקרקע. לעומת זאת הריא"ז (שלטי גיבורים שבת לו, א לשון ריא"ז סימן ב') אינו תולה בחיזוק אלא רק באומנות.
- 10 משום כך, כנראה, רש"י פירש שהחיבור המדובר הוא ביתדות (שבת מז, ב ד"ה יתקע; קכב, ב ד"ה גזירה שמא יתקע) - שעל ידי כך הוא השלמה של תוספת בדרך אומנות. גם בתוספות מז, ב ד"ה רבן נראה שהחיוב שם בתקיעה הוא משום מכה בפטיש, שהרי עולה ממהלך דבריהם שרק אם החיוב היה אפילו ברפוי אז הוא היה משום בונה והיה קשה מאין בנין בכלים.
- 11 חיוב המחזיר קנה מנורה משום בונה מפורש בירושלמי שבת יב, א, לדעת רבי יוחנן ורב חונה.
- 12 נראה שאף הרמב"ם, כר"י בתוספות הנ"ל, מיישב את הבעיה בסוגיות באמצעות חילוק הבנוי על מושג התקיעה. אולם, במקום שאצל ר"י נראה כאמור שמדובר בחילוק יחסי במישור מובהקות מעשה הבניה הנדרשת לפי ההקשר, ברמב"ם נראה שמדובר בחידוש קטגורי של מעשה תקיעה כמסלול מחייב עצמאי. שהרי, בהלכות שבת פרק י סוקר הרמב"ם בהלכה יב את המעשים שמהווים אב מלאכה של בונה; ובהלכה יג עובר לתולדות בונה, ושם כותב: "המכניס יד הקדרום בתוך העין שלו הרי זה תולדת בונה, וכן כל כיוצא בו; וכן כל התוקע עץ בעץ, בין שתקע במסמר בין שתקע בעץ עצמו עד שנתאחד הרי זה תולדת בונה וחייב". נמצא, שברשימת תולדות בונה הרמב"ם מביא את המקרה של עייל שופתא בקופינא דמרא וברצף עימו תקיעת עצים זה בזה;

לענייננו, לשיטות אלה אופי מעשה מלאכת בונה בכלים דומה לאופי המלאכה בבית ובמבנה, דהיינו הוספות פיזיות; ומצומצם ממנו בהיקף החלות. בהקשר זה, אין שום שייכות להזרמת זרם במוליך.

לכל השיטות שהזכרנו עד כה, אין שום יסוד בסוגיות למושג עצמאי של עשיית כלי בהקשר מלאכת בונה; והגדרים הכלולים במלאכת בונה אינם רלוונטיים להזרמת זרם במוליך.

אכן, קיימת גישה בראשונים שפותרת את הסתירה בסוגיות באמצעות חילוק התלוי במושג עשיית כלי. כך, התוספות בשבת (עד, ב ד"ה חביתא) סוברים שגם למאן דאמר אין בניין בכלים - "כשעושה לגמרי כל הכלי מיחייב משום בונה", ושזו סיבת חיובו של עייל שופתא בקופינא דמרא. ובדומה כותב הרמב"ן בחידושו לשבת (קב, ב), על המקרה

וביחס לתוקע כתב "עד שנתאחד". מושג זה של חיבור המאחד הופיע ברמב"ם כבר בפרק ז', בהקשר הסבר מושג תולדת מלאכה בכלל, שם הרמב"ם נתן דוגמא אחרת לתולדת בונה (הלכה ו): "וכן הלוקח חלב... ועשהו גבינה - חייב משום בונה, שכל המקבץ חלק אל חלק ודיבק הכל עד שייעשו גוף אחד, הרי זה דומה לבנין". מצירוף שתי ההלכות עולה שהרמב"ם סובר שמושג חיבור מאחד הוא מאפיין של מלאכת בונה העומד ביסוד הגדרת תולדות שלה. נמצא, שהרמב"ם מגדיר תקיעה מאחדת כתולדה עצמאית של בונה, הכוללת תקיעת עצים זה בזה ולדעת רב גם תקיעת עץ בכלי מתכת (עייל שופתא בקופינא דמרא). ממילא יש להבין, שבזה רצה הרמב"ם לפתור את הבעיה בסוגיות: אב מלאכה של בונה הוא רק בבתים ובמבנים, באופן שאפילו עשיית אוהל קבע איננה אב מלאכה (אלא תולדה - רמב"ם שם; וראה הערה 6), וזהו פשר הכלל 'אין בניין בכלים'; אולם קיימת תולדה של בונה בתקיעה מאחדת, ותולדה זו חלה אפילו בכלים. משום כך אין משום בונה בהוספה לכלי באופן דומה להוספות שבבניין חייבים עליהן, אבל התוקע בכלי ומחבר חיבור קבוע מאחד - חייב משום תולדה זו של בונה.

בכיוון הסברנו זה בדעת הרמב"ם כותב רא"ז מלצר באבן האזל (שבת י, יז ד"ה ועכשיו). בניגוד לזה, המגיד משנה נקט בדעת הרמב"ם כדעת הרמב"ן שנביא בהמשך, תוך שימוש בלשונות מדברי הרמב"ן. אולם, אין בדברי הרמב"ם שום זכר למושג עשיית כלי בהקשר מלאכת בונה; וכאמור, מושג תוקע כתולדה וכמחייב עצמאי, המפורש ברמב"ם ברצף עם המקרה של עייל שופתא, מהווה פתרון מספיק לבעיית הסוגיות שממילא מיתיר הזדקקות למושג עשיית כלי, שאין לו בסיס אחר בסוגיות בהקשר מלאכת בונה.

דרך זו של הרמב"ם מתאימה לדרכו גם במלאכות אחרות שבהן לדעתו תולדה יכולה להיות מוגדרת מעבר לגבולות קטגוריים האמורים לגבי האב. כך, למרות ההגבלה "אין דישא אלא בגידולי קרקע" (שבת עה, א, כגירסת כה"י והראשונים; רמב"ם שבת ח, ז), הרמב"ם מחייב חובל וחולב משום תולדת דש מפרק, משום שההגבלה חלה רק על האב ולא על התולדה (כמבואר על ידי רבי אברהם בנו בברכת אברהם סימן יח); אף כאן, אב של בונה איננו חל בכלים אבל תולדתו תוקע חלה בהם. וראה גם לעיל הערה 6.

של עייל שופתא בקופינא דמרא: "אבל הכא, עושה כלי או מתקן כלי מתחלתו - אין לך בנין גדול מזה".¹³ לשיטתם, עשיית כלי מתחילתו ועד סופו (בלשון התוספות: "לגמרי כל הכלי"; בלשון הרמב"ן: "מתחלתו") מגדירה חלות שם של מלאכת בונה. הרמב"ן מדייק להצדיק את ניסוח 'אין בניין בכלים' שהוא 'בכלים' קיימים דווקא, להוציא מעשה הכולל את עשיית הכלי "מתחלתו". לדרך זו, רק הוספה לכלי קיים ואפילו השלמתו - אין בו משום מלאכת בונה, אבל תהליך שלם של עשיית כלי מתחילתו ועד סופו מהווה מלאכת בונה.¹⁴

לכאורה, גישת ראשונים זו, התולה חיוב משום בונה בעשיית כלי, יכולה להוות בסיס לשיטת החזון איש. אולם, לאמיתו של דבר, נראה ברור שראשונים אלה לא התכוונו לנוד כלל מהאופי היסודי של מלאכת בונה כהוספה פיזית ותהליכי השלמה פיזיים. מושג עשיית כלי בדרכם איננו קובע יסוד חדש במלאכת בונה של השלמה פונקציונלית כמחייב שונה ונפרד, אלא הוא מגדיר רק משמעותיות של תהליך ההוספה הפיזית, שנדרשת בהקשר כלים.

כך מוכח לא רק מההקשר והמניע של דבריהם, אלא נראה שניתן להוכיח כך מהמשך דברי הרמב"ן. הרמב"ן מציע (שם, "ואפשר...") - כדי ליישב לדרכו את סוגיית מנרתא בשבת מה- (מו) שמסלול מחייב זה של עשיית כלי מתחילתו כולל החזרת כלי שהתפרק, בתנאי שהפירוק הוא ברמה שמצריכה אומן עבור ההחזרה, משום שאז הוא בטל מתורת כלי וממילא ההחזרה נחשבת עשיית כלי מתחילתו. לכאורה, היה יכול הרמב"ן לקבוע תנאי אחר כדי להגדיר ביטול מתורת כלי - דהיינו, תנאי של ביטול יכולת השימוש בו, לומר, שאם הכלי התפרק עד כדי ביטול יכולת שימוש בו אז החזרתו מהווה עשיית כלי שחייב עליה (בדומה לקריטריון בעניין כלי מתכות לעניין טומאה - ראה תוספתא כלים ב"מ ד, א; רמב"ם כלים יא, א-ב). בניגוד לאפשרות מתבקשת זו, הרמב"ן מגדיר תורת כלי לעניין עשיית כלי במלאכת בונה לא לפי הגדרה פונקציונלית, אלא לפי איכות העבודה הנדרשת עבור תיקונו. מזה עולה בבירור שמדובר בגדר של שלמות פיזית,

13 הלכו בדרך הרמב"ן גם הרשב"א, הריטב"א, הר"ן והמאירי (בשיטות העיקריות שהביאו בחידושיהם על שבת קב, ב, והר"ן גם על הרי"ף). עיקרון דומה עולה מדברי ראשונים בעניין איסור סתירה, בתוספות עירובין (לד, ב ד"ה ואמאי) בתירוצם השני; רא"ש (עירובין ג, ה, מובא בבית יוסף או"ח ריש סימן שי"ד); ריטב"א בשם ר"י (עירובין לה, א ד"ה ואיכא למידק).

14 הרמב"ן בהמשך דבריו מחייב משום בונה גם את התוקע, אבל איננו חוזר להצדיק על בסיס זה את חיוב עייל שופתא בקופינא דמרא. אולי הוא סובר שמשמעות לשון "עייל שופתא" הוא הכנסת הידית עצמה, בלי יתד, בניגוד לדברי רש"י (קב, ב ד"ה עייל); ומפורש בדבריו שלדעתו חיוב תוקע הוא דווקא "ביתדות וסיכין".

שרלוונטית למשמעותיות עבודת ההרכבה, ולא בגדר של תפקוד פונקציונלי שיצירתו תהווה מחייב נפרד.

ולמעשה, גם ללא עיון במשמעות הקריטריון של הרמב"ן, הקריטריון עצמו של הצורך בתיקון של אומן שולל באופן ישיר את חלות האיסור על השמשה שנעשית בהדיוט, כסגירת זרם חשמלי.

עוד יש להביא מדברי הרשב"א והמאירי, שנקטו בגישה זו, בלשונות השאובים בבירור מדברי הרמב"ן, והצדיקו באמצעות גדר זה של עשיית דבר מתחילתו את חיוב המגפן (דהיינו, העושה גבינה - שבת צה, א) - שיוצר דבר חדש מתחילתו. מוכח מיישום זה של הגדר שהוא אינו תלוי במושג כלי המצומצם, בוודאי לא בהגדרה פונקציונלית, אלא מדובר בעשיית עצם פיזי - כאשר העשיה היא עשיה שלמה 'מתחלתו'.

לאור כל זה, גם לפי כיוון זה של הרמב"ן ודעימיה אין מקום ושייכות כלל למלאכת בונה בהקשר השמשה שאינה השלמה פיזית, בניגוד לכיוון של החזון איש.

כל זה עוד לפני דיון בשאלה שעליה בנה הגרש"ז אויערבך את ביקורתו הידועה על דעת החזון איש, האם הזרמת זרם במוליך בכלל מהווה השמשה והשלמה פונקציונלית שלו, בהתחשב בכך שזה דרך שימוש הרגיל ובשיקולים נוספים.^{15 16}

15 דברי הגרש"ז אויערבך נדפסו במקומות שונים: סיני כב עמוד קמו ואילך; קובץ מאמרים בענייני חשמל בשבת, עמוד 45 ואילך; מנחת שלמה קמא סימן ט' ענף ג; מאורי אש השלם, חלק ב שער שלישי סימנים א-ב.

16 במכתבי החזון איש שנזכרו לעיל (לפני הערה 4), הוא מוסיף כאלטרנטיבה לדרכו הנ"ל דרך אחרת לאסור משום בונה, בסגירת מעגל באמצעות מתג - לא מצד הזרמת הזרם עצמה, אלא מצד החיבור הפיזי, בהקשר של זרם המחשיב את החיבור הפיזי: "משום הרכב הפרקים זה עם זה, ולא מהני כאן היתר רפוי כיון דזרם החשמלי מחברם, שהוא בבחינת תקע... שחיבור החוטים על ידי כפתור הוא שילוב פרקים, ואילו היה הפסק באחד החוטים ולקח פתיל ברזל וחיברו בשבת חייב חטאת, וכל הנידון משום שהכפתור רפוי ועומד לפתוח ולנעול. ובוזה יש מקום לומר שאם עושה כן בשעה שהחשמל בשימושו ובחיבורו כבר נעשה קבלת הזרם, זה בנין חשוב והוי כתוקע את הפרקים... בסביב הכפתור יש בו משום העמדת מנורה בתוקע... דבר הנעשה ע"י הרכבת בני אדם בחכמה ובכשרון זהו ענין בנין שהיה במשכן וחשיבא מלאכה". הבאנו לעיל את מחלוקת הראשונים אם חיוב תוקע הוא משום בונה או משום מכה בפטיש (סביב הערות 9-12 ובהן), ובכל אופן נראה ברור הן מלשונויהם והן מהקשרי המלאכות שמדובר בהן שחיבור נחשב תוקע רק בתוספת מאפיינים של חיזוק, קביעות, ו/או דרך אומנות - שאף אחד מהם לא קיים בסגירת מתג. החזון איש רוצה כנראה להכליל מאפיינים אלה כ"בנין חשוב" שנעשה "בחכמה ובכשרון" (כנראה הכוונה לחכמה וכשרון המתבטאים בתכנון המערכת, וודאי לא בפעולה השגרתית של סגירת המתג), אולם נראה ברור שמדובר במאפיינים ספציפיים הקשורים באופי בניין או יצירת כלים, ולא בחשיבות כללית כזו.

ג. איסור אחר משום תיקון כלי

כאשר התבוננו לעיל באיסור תיקון כלי ביחס לחשמל, התמקדנו בתיקון כלי בהקשר מלאכת בונה, משום שעל זה בנה החזון איש את איסורו. לכאורה, יש מקום לבחון גם איסור תיקון כלי הבנוי על יסודות אחרים. בפועל, נראה שאין בסיס לזה. כנראה, לא בכדי התמקד החזון איש באיסור משום בונה דווקא.¹⁷

איסורי תיקון כלי (תיקון מנא) הרווחים מתפרשים בדרך כלל משום מכה בפטיש, דאורייתא או דרבנן (ראה לדוגמא רש"י שבת מז, א ד"ה חייב חטאת; רמב"ם שבת כג, ד-ז).¹⁸ וככל שמדובר באיסור משום מכה בפטיש, נראה ברור שמוקד האיסור הוא בגמר מלאכה (על פי דברי רבה ורבי זירא בשבת עה, ב), דהיינו השלמת מלאכת יצירת כלי, ולפחות השלמה משמעותית בצורת הכלי. אומנם, שימושיות החפץ בעקבות המעשה מהווה תנאי לחלות איסור תיקון כלי (לדוגמא בסוגיית פחיתת נר בביצה לב, א), אבל ככל שמדובר בהקשר מכה בפטיש, מסתבר שדרישת שימושיות החפץ איננה מגדירה את מעשה האיסור עצמו, דהיינו בתור מעשה הפיכת חפץ לכלי פונקציונלי באמצעות השמשה; אלא, שימושיות החפץ אחרי המעשה מתפקדת רק כסימן לכך שהכלי הוא במצבו הסופי או השלם מספיק כדי לאפשר את החשבת מעשה תיקונו הפיזי כמעשה השלמתו. אם בעקבות המעשה עדיין הכלי איננו שמיש, אז מעשה התיקון איננו מעשה תיקון המשלים. האיסור עצמו איננו השמשה אלא השלמה פיזית, ושימושיות הכלי בעקבות ההשלמה היא תנאי הכרחי ולא מספיק להחשבת מעשה כתיקון המשלים.

ממילא לענייננו, בהפעלה חשמלית שגרתית הרי אין שום מלאכת השלמה פיזית של חפץ כלשהו, ועל כן ברור שלא שייך ביחס אליו איסור תיקון כלי משום מכה בפטיש, לא מדאורייתא ולא מדרבנן.¹⁸ גם זה, עוד לפני דיון בעקבות הגרש"ז כנ"ל האם הזרמת

17 אומנם, בהמשך דברי החזון איש שם (ד"ה כתב) הוא מיישם את סברתו גם למתיחת קפיץ שעון, ואומר שאף על פי שלדעתו (בניגוד לדעת החיי אדם שהוא מביא) אין להביא ראיה לאיסור מתיחת קפיץ שעון מכריכת נימת כינור, יש לאסור משום שמתחת הקפיץ יוצרת "כוח חדש" בקפיץ המאפשר את תנועת גלגלי השיניים, "והעמדתו על תכונה זו הוא בונה או מכה בפטיש". צריך עיון האם יש הבדל בין המקרים שגרם לחזון איש להזכיר את אופציית מכה בפטיש רק במתיחת קפיץ שעון ולא בהזרמת חשמל.

18 ברמב"ם (שבת יא, ז-ח) משמע שפירש את תיקון כלי המופיע בסוגיה בביצה (לג, ב; בדעת רבי אליעזר, שהרמב"ם באופן מחודש פסק כדעתו) לא מדין מכה בפטיש אלא בהקשר מלאכת מחתך, לומר שפעולת חיתוך שאינה בעור (שרק בו מוגדר אב המלאכה - כך מוכח מכך שאת המקרה הראשון שמביא הרמב"ם שאינו בעור הוא מגדיר כתולדה, וממילא ברור שמשם ואילך כבר עבר הרמב"ם לתולדות) נחשבת מעשה תולדת מחתך רק בתנאי הקשרי נוסף של אופי מלאכה, דהיינו או של מעשה אומן (שם הלכה ז - חרש עץ או חרש מתכת) או של תיקון כלי

זרם במוליך בכלל מהווה השמשה פונקציונלית שלו, בהתחשב בכך שזה דרך שימוש הרגיל ובשיקולים נוספים.¹⁹

ואומנם, מצינו דברים האסורים מדרבנן משום תיקון כלי או דמיון לתיקון כלי, ובחלקם לא מדובר בהשלמה פיזית. כך, נאסרה הפרשת תרומות ומעשרות (משנה שבת לד, א; משניות ביצה דף יב, ב; שם דף לו, ב), וסיבה מספיקה לאיסור זה היא תיקון הפירות (שבת קמב, א "הא קא מתקן"). וכך, נאסרה טבילת כלים בשבת ויום טוב (משנה שבת שם; משנה ביצה יז, ב), ולדעת רבא (שם יח, א) הטעם הוא "מפני שנראה כמתקן כלי".²⁰

באלה נראה לכאורה, שמה שמגדיר את המעשה כדומה לתיקון כלי הוא רק העברת דבר ממצב שבו השימוש בדבר הוא אסור או מוגבל למצב שמאפשר שימוש (כלשון ר"ח ביצה יח, א: "רבא אמר מפני שנראה כמתקן כלי - פי', אתמול לא היה יכול להשתמש בו, עכשיו ביום טוב משתמש בו, נמצא כאילו היום תיקנו"). על פי זה ניתן, לכאורה, לבסס איסור דרבנן שיחול גם על העברת זרם במוליך, ככל שנראה הזרמה זו כהשמשת החפץ אף על פי שאינה השלמתו.²¹

אולם, קיים הבדל משמעותי בין הדברים הנ"ל שאסרום משום תיקון כלי לבין הנדון דידן. כלי טמא הוא במצב בלתי-רצוי שפוגע ביכולת השימוש בו, ויש צורך בטבילתו כדי לתקן מצב זה. בדומה, טבל אסור באכילה, וגם זה מצב בעייתי בלבד, שמצריך את תיקונו. לעומת זאת דרך העבודה המבוקשת במכשירים מופעלי-חשמל כוללת מעברים בין מצב זרימה למצב ללא זרם, ועבור שני המצבים מתוכננים המכשירים. הזרמת חשמל במוליך אינה לא השלמתו ולא הסרת פגם ממנו או הוצאתו ממצב פגום או בעייתי, אלא רק מעבר בין מצבים מבוקשים שלו.

החזון איש היה ער לאופי זה של פעולת הזרמת זרם במוליך, כמעבר בין מצבים בהקשר צורת שימוש רגילה ומתבקשת, וטרח להתמודד עם משמעות הדבר בהקשר מלאכת בונה; עניינו כעת הוא בהשפעתו על אפשרות שיוך לאיסור דרבנן של תיקון כלי, אם

(בקטימת קיסם, כדעת רבי אליעזר כאמור). גם גדר כזה של תיקון כלי שכל עניינו להחיל שם תולדת מחתך בוודאי לא רלוונטי לעניינו.

19 ראה הערה 15.

20 כנימוקו של רבא נקטו רש"י (שבת שם ד"ה ואין מטבילין); הרמב"ם (שבת כג, ח; לעניין שבת, אך לא לעניין יום טוב - רמב"ם יו"ט ד, יח); והרא"ש (ב, יב). ואומנם, הרי"ף השמיטו ונקט רק דעות אחרות המופיעות בגמרא שם.

21 ביחס להפרשת תרומות ומעשרות אולי ניתן היה לדון באפשרות שהיעשותה בסוף תהליך מלאכת הפירות היא שמגדירה את דמיונה לגמר מלאכה שבתית כלי. אולם, כיוון זה לא יועיל ביחס לטבילת כלים.

אכן קיים איסור קטגורי כזה. ובהקשר זה יש להסתפק האם האיסור תלוי דווקא בהסרת מצב פגום ובעייתי, כטומאה וטבל, או חל בכל השמשה פונקציונלית.

ונראה שלאור טעם האיסור מסתבר יותר להגדירו באופן הראשון הנ"ל, כתלוי דווקא בהסרת מצב פגום ובעייתי. שהרי, נראה שנחלקו ראשונים בעניין נימוק איסור תיקון כלי כפי שהוא מיושם ביחס לטבילת כלים ולהפרשת תרומות ומעשרות, בשאלת מקור מושג התיקון המשמש נימוק לאיסור. בדעת רש"י נראה שתיקון הוא מאפיין כללי של שם מלאכה ועל כן אסרו חכמים דברים אלה שיש בהם דמיון מופשט לתיקון (ביצה יח, א ד"ה רבא אמר; שבת קמב, א ד"ה הא קמתקן²²); לדעת הרמב"ם, תיקון כלי שמדובר עליו בהקשרים אלה הוא גמר מלאכת כלי שחייבים עליו משום מכה בפטיש, שטבילת כלים והפרשת מעשרות דומים לו ועל כן אסורים בתורת איסורי שבות משום מכה בפטיש (שבת כג, ד-ט, לאור כא, א). בין כך ובין כך, תיקוני הכלים שאסורים מדאורייתא ושהדמיון אליהם גורם לאיסור הם מעשים שאינם בהכרח משמישים את החפץ ומשלימים בו בכך שם כלי, אלא נראה שמדובר בהטבה ושיפור של החפץ. כך, מלאכות באופן כללי משנות חומרי גלם באופן שהן מביאות אותם למצבים משופרים ורצויים יותר,²³ אבל לא בהכרח באופן שמשלימות אותם או מכשירות אותם לשימוש; וכך, גמר מלאכה שחייבים עליו משום מכה בפטיש כולל קישוט וייפוי כלי (שבת עה, ב - "הצר צורה בכלי"), שכנראה נעשה בסיום מלאכת כלי אך אינו משפיע מבחינה פונקציונלית, ומן הסתם חל על החפץ שם כלי עוד לפני פעולת הקישוט. משום כך נראה שהמסתבר יותר גם באיסור תיקון כלי דרבנן שחל בהפרשת תרומה ובטבילת כלים הוא שעניינו הוא שיפור חפצא והטבתו, ובכלל זה הוצאתו ממצבים שליליים מונעי-שימוש (ולפחות, מגבילי-שימוש) של טומאה וטבל.²⁴ מה שאין כן בהכשרה לשימוש ממצב קודם שאף הוא רצוי ומבוקש מצד עצמו, כהזרמת זרם במוליך.

22 כך נראה ברור בכוונת רש"י בשבת שם, מהשוואת דברי רש"י בשני המקומות. זה, בניגוד למה שפירש מו"ר הרא"ל זצ"ל במנחת אביב (עמוד 227), שרש"י בשבת בא לחלק בין הנדון שם לבין מקרים אחרים של מתקן דרבנן; ובניגוד להנחתו שם (עמוד 228) שאיסור תיקון חפצא הוא בהכרח משום מכה בפטיש דרבנן.

23 ראה כל מלאכה (מצוין לעיל הערה 5), הקדמה.

24 בניגוד לזה, מו"ר הרא"ל זצ"ל (מנחת אביב עמודים 227-228) הוכיח מכך שהסוגיה בשבת (קמב, א) מניחה מתחילתה שיש לאסור העלאת מדומע משום מתקן, שקיים איסור באיפשוש שימוש הגברא גם ללא תיקון החפצא (בשבת בלבד; ולצד דין זה - דין מקביל של איסור תיקון חפצא אפילו ביום טוב). אולם, הסוגיה שם בוודאי היתה ערה מתחילתה למחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון בן אלעזר ביחס להעלאת מדומע, שהביאה בסופה (קמב, ב), שהרי אותה מחלוקת מופיעה (בשינויי לשון מסוימים) בתוספתא בשבת (טו, ח; מהדורת ר"ש ליברמן יד, 5) ודברי רבי יהודה

ובר מן דין, בדומה למה שכפי שעוד נראה ציין הגרש"ז ביחס לאפשרות איסור בחשמל משום מוליד, שנראה שחכמים רק אסרו דברים ספציפיים ולא קבעו קטגוריה איסורית כללית שניתנת ליישום על דברים חדשים,²⁵ גם כאן נראה שחכמים רק אסרו ספציפית את הדברים הנ"ל, והדמיון לתיקון כלי הוא רק טעם האיסורים ולא יסוד של איסור קטגורי. לכן נראה שאין להקיש מהם למציאויות חדשות.

מצירוף השאלה האם בכלל מוגדר איסור קטגורי של תיקון כלי דרבנן, עם שאלת אופיו ושייכותו לענייננו הנ"ל, עולה שהצד לאיסור בזרם חשמל הוא הרבה פחות מספק שקול. ממילא, בהתחשב בכך שמדובר בדרבנן נראה ברור שאין יסוד להחמיר בזה.

ד. איסור משום מוליד

בשו"ת בית יצחק (י"ד ב, במפתחות - תוכן העניינים - בסימן לא) כתב רי"י שמלקיש שיצירת זרם חשמלי אסורה בשבת משום איסור מוליד, כיוון שהפעולה יוצרת ומולידה את הכוח החשמלי. תפיסה זו של איסור חשמל השפיעה ומשפיעה רבות בפסיקה רווחת בהשלכות מגוונות.

כראיה לדבריו הוא מציין את האיסור המופיע בדברי רבה ורב יוסף בביצה (כג, א) על יישום בגדים באמצעות "סחופי כסא אשיראי", דהיינו כפיית כוס מבושמת (אולי על

במשנה הם בדיוק כלשון ברייתא. כיוון שכך, מסתבר שמחלוקת זו עמדה ברקע הסוגיה. נראה שעמדת הסוגיה הראשונית משתקפת בשאלת "והא מיפליג פליג עילויה" בהמשך הסוגיה, דהיינו שרבי יהודה אוסר לתת עיניו בצד זה ולאכול מצד אחר. הסוגיה כנראה הניחה שזהו משום שרבי יהודה מבין את חיוב העלאת מדומע לא כמצוות גברא גרידא להשבת ממון כהנים אלא כמעונו באיסור חפצא של מדומע עד להעלאת ממנה, ועל פי זה הסוגיה הניחה שיש לאסור משום מתקן. אשר לעובדה שלמסקנת הגמרא רשב"א אוסר להעלות מדומע, בירושלמי (ערלה ב, א) מבואר שאין זה יישום של איסור מתקן אלא "שלא יעשה בשבת כדרך שהוא עושה בחול" - כנראה, משום דמיון להפרשת תרומה האסורה משום מתקן.

עוד דן מו"ר באותו מאמר להצדיק על פי דבריו היתר טבילת כלי ביו"ט שנטמא בוולד הטומאה בניגוד לכלי שנטמא באב הטומאה (ברייתא ביצה יח, א; רמב"ם יו"ט ד, יח) מה שאין כן בשבת (סתימת הברייתא והרמב"ם הנ"ל; תוספות ביצה יח, ב ד"ה ושיון). אולם, קיימות אפשרויות נוספות פשוטות וסבירות להסבר קולא זו, כפי שהביא שם עצמו. מכל מקום לענייננו, גם אם קיימים איסורים התלויים באיפשור שימוש הגברא, מסתבר שהם נובעים מדמיונם המעשי לתיקוני חפצא, באופן שלא שייך בהזרמת חשמל; ועוד, ביחס אליהם יהיה ברור במיוחד מה שנציין בהמשך, שיש לראות בהם איסורים נקודתיים בדברים ספציפיים שאסרו חז"ל ואינם מגדירים קטגוריה הניתנת ליישום כללי.

ידי שכלאו בה עשן מבושם) על גבי בגדים, בנימוק "משום דקמוליד ריחא". זהו מקור לחלות איסור מוליד אפילו על מקרה שבו לא מדובר ביצירת עצם חדש אלא בהענקת תכונה לעצם.

אולם, תחילה יש להעיר, שהאיסור בהולדת ריח בבגדים אינו ברור. שהרי, איסור סחופי כסא אשיראי הושמט על ידי הרי"ף (ביצה יב, א) והרמב"ם; לדעתם, כנראה, דעת רבה ורב יוסף הנ"ל בביצה נדחית מפני מסקנת הגמרא שם כדעת שמואל, רבא ורב אשי להתיר עישון פירות ביום טוב.²⁶ הרא"ש (ביצה ב, כב), הטור והמחבר בשולחן ערוך (או"ח תקיא, ד) השמיטו כרי"ף והרמב"ם את איסור סחופי כסא אשיראי (אף על פי שבבית יוסף הביאו²⁷); הרמ"א הביאו.

כעת, לענייננו, גם אם אכן קיים איסור מוליד החל גם בהולדת ריח (כעולה מרש"י הנ"ל, וכפסק הרמ"א), ספק רב אם ניתן להחילו על הזרמת זרם חשמלי. מלבד השאלה העקרונית, שכבר העלה הגרש"ז, האם 'מוליד' הוא איסור קטגורי שניתן בכלל ליישמו למקרים חדשים או שהוא רק נימוק שבגיננו חכמים אסרו דברים ספציפיים,²⁸ קיימים הבדלים משמעותיים בין הולדת ריח בבגדים לבין יצירת זרם במוליך. זרם חשמלי ניכר הרבה פחות וממילא הוא מופשט הרבה יותר מריח, שניכר באופן עצמאי לפני נתינתו בבגד וגם אחר כך בבגד;²⁹ אפילו במישור ההכרה המופשטת בחשמל, הוא מהווה עירור והפעלה של דבר שכבר היה קיים במוליך, באופן שקשה יותר לתארו כדבר חדש שנולד בו; בניגוד לריח בבגדים, זרם חשמלי איננו מתמיד במוליך ללא כוח חיצוני מתמשך שמופעל עליו על ידי מקור מתח;³⁰ זרם חשמלי הוא מצב מיועד ומתוכנן של המוליך, בניגוד לריח שהוא חידוש גמור ביחס לבגד;³¹ והשינוי שנולד במצב המוליך איננו מטרה אלא אמצעי, דבר שייתכן שפחות סביר לגזור עליו.

מכל הנימוקים האלה קשה מאוד לבסס איסור בחשמל משום מוליד, ובוודאי שאיננו יותר מספק דרבנן.

26 להרחבה בעניין שיטה זו של הרי"ף והרמב"ם, ראה לקמן במילואים, פרק 1: "דעת הרי"ף והרמב"ם באיסור מוליד".

27 ולהבנת דעת הרמב"ם ציין בבית יוסף למגיד משנה המובא לקמן במילואים הנזכר בהערה 26.

28 גרש"ז בחיבורים הנזכרים בהערה 15: סיני עמודים קנא-קנב, קובץ מאמרים עמוד 53; מנחת שלמה סוף סעיף ו ד"ה ובעיקר הדבר; מאורי אש השלם סימן א' סוף סעיף ו ד"ה ובעיקר הדבר.

29 ראה ציץ אליעזר (כ, י ריש סעיף ב) ובמובא שם.

30 גרש"ז הנזכר בהערה 28, ד"ה גם אפשר.

31 גרש"ז הנזכר בהערה 28, ד"ה אבל וד"ה ואפשר.

ה. איסור עצמאי משום מכה בפטיש

הרב אשר וייס (להלן: רא"ו) בשו"ת מנחת אשר (א, ל; ב, לד) מבסס איסור בסגירת מעגל חשמלי - באופן ישיר על מלאכת מכה בפטיש (לא דרך מושג תיקון כלי), באמצעות חידוש בגדר מלאכת מכה בפטיש על פי סיפור בירושלמי (שבת ז, ב בסוגיה הראשונה אחרי הדרשות מהפסוקים) שלפיו רבי יוחנן וריש לקיש שקדו על עניין מלאכות שבת במשך שלוש וחצי שנים, ושייכו תולדות לאבות;³² כל תולדה שמצאו על מה לסמוך אותה - סמכה, ואת שלא מצאו - עשאוה משום מכה בפטיש.

עולה מזה, כפי שמדייק רא"ו, שקיים מושג של מלאכה (שבכלל תולדות) שהוא קודם מבחינה לוגית לאבות המלאכה הספציפיים, באופן שניתן להכריע שמעשה משתתף במושג זה, עוד לפני תלייתו באב מסוים; ושכברירת מחדל, מעשה כזה מסווג כמלאכת מכה בפטיש.

כמובן, את המושג הזה יש צורך להגדיר, כדי שתהיינה משמעות לבחינת מעשים לאורו ויכולת לעשות זאת. מושג זה צריך לאפיין מלאכות באופן כללי, כפי שהן מוכרות לנו, ולהבדילן מדברים שאינם מלאכה. רא"ו אכן מספק הגדרה כזו: לדעתו, זהו כל מעשה ש"יש בו חשיבות, תיקון וחידוש"; על כן חיוב זה משום מכה בפטיש חל על "כל מלאכה שיש בה חשיבות גדולה ותיקון ויצירה".

רא"ו תומך את דרכו זו בנימוק הרמב"ם לחיוב המפיס מורסא לעשות לה פה (משנה עדיות ב, ה; הובאה בשבת קז, א וש"נ) "שזו היא מלאכת הרופא" (שבת י, יז), שעל כן חייב משום מכה בפטיש (הלכות טז-יח שם עוסקות במלאכת מכה בפטיש). רא"ו מפרש שהיות עשיית הפה מלאכת רופאים משקפת את חשיבותה, ושחשיבות זו היא סיבת חיוב עצמאית משום מכה בפטיש.

להחלת גדר זה על סגירת מעגלים חשמליים, רא"ו מנמק "יש בה המצאה עצומה שאין כמותה תיקון וחשיבות להניע יסודות תבל". ה'המצאה' האמורה היא כנראה חידוש ויצירה של הזרם במוליך; 'יסודות התבל' הם כנראה האלקטרונים המונעים לאורך המוליך. אם כן, כוונתו היא לחידוש ויצירה של זרימת החשמל במוליך, עם עוצמה וחשיבות של תהליך זה.

32 כפי שמופיע לפנינו, הם הסיקו 39 תולדות לכל אחד מאבות המלאכה (!). אולי צריך להיות '[ו]תולדות' (במקום רק "תולדות"), ואז משמעות הדברים היא שהסיקו את מניין 39 - דהיינו את מניין ל"ט אבות מלאכה, ברצף עם תחילת הסוגיה העוסקת במניין זה; וגם הסיקו תולדות - ללא ציון מספרן - לכל אחד מן האבות. אם כך, מניין קבוע של תולדות לכל אב מופיע לראשונה רק לאחר מכן, בעניין בני רבי חייא.

אולם, מלבד שלא ברור האם באמת כוונת הירושלמי בסיפור זה לחדש קיום גדר הלכתי ליישום של שם מלאכה כללי שיחייב משום מכה בפטיש (או שמא אלה הם דברי אגדה בדרך גוזמא, או כוונתם אחרת), ייתכן שהסיפור בירושלמי מייצג שיטה דחויה. לא מצאנו בסוגיות בסיס לשימוש בגדר כזה, בוודאי לא בבבלי; המקרים שמופיעים בגמרא כחיובי מכה בפטיש הם ספציפיים וממוקדים. גם בראשונים לא מצאנו שימוש בגדר כללי כזה.

ועוד, גם אם אכן קיים גדר כזה של שם מלאכה כללי, לא ייתכן שתוכנו הוא כל כך כללי כדברי רא"ו. אם כדברי רא"ו יש לחייב על כל מעשה יצירה חשוב, זהו גדר כל כך כללי שכמעט על כל דבר ניתן להחילו, וקשה להבין כיצד מעשים רבים נמלטים מלהיחשב מלאכה דאורייתא. אם קיים גדר של שם מלאכה כללי, הוא מוכרח להתבסס על מאפיינים ספציפיים הרבה יותר.

ואדרבה, לאידך גיסא, החלתו על זרימה חשמלית, שבעולמנו היא תופעה בנאלית ושגרתית, שכשלעצמה (להבדיל מתוצאותיה) אף אינה ניכרת כלל לחושי האדם, מפתיעה. החשמל הוא כוח המצוי בעולם, שאומנם רק בתקופה המודרנית למד האדם כיצד לנצלו, אך קשה לראות כיצד עצם הפעלתו מהווה יצירה משמעותית יותר מהרבה מעשים של ניצול כוחות טבע שונים שאינם מהווים מעשה מלאכה. הגע עצמך, האם כל מי שיעשה מעשה באמצעות משקל של חפץ יתחייב משום שניצל את יכולת הפעולה של כוח הכבידה (גרביטציה)? ולדוגמא קרובה יותר: מדוע המחמם דבר (ללא התבשלותו, כגון מאכל מבושל כל צורכו) לא יהיה חייב משום מכה בפטיש בגין המצאת החום והנעת יסודות תבל של מולקולות החומר, היוצרת את אפקט עליית הטמפרטורה?

אשר לדברי הרמב"ם בעניין מפיס מורסא, יש להבינם ברצף עם ההלכה הקודמת (שבת י, טז), שבה הרמב"ם קובע תולדות מכה בפטיש ב"כל דבר שהוא גמר מלאכה" (על פי דברי רבה ורבי זירא בשבת עה, ב), וכאחד היישומים של עיקרון זה קובע חיוב על עשיית נקב. שם מדובר בעשיית נקב בחומרים מגוונים ("בין בעץ בין בבנין בין במתכת בין בכלים"), וביחס לקטגוריה זו הרמב"ם מחיל את המגבלה (על פי דברי רבה בשבת קמו, א) "וכל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא אין חייבין על עשייתו" - דהיינו, לא כל עשיית פתח מחייבת משום מכה בפטיש, אלא דווקא עשיית פתח משמעותי כזה שמתפקד באופן דו-כיווני. לענייננו, מיד אחר כך הרמב"ם ממשיך לקביעת חיובו של "המפיס שחין בשבת כדי להרחיב פי המכה כדרך שהרופאין עושין... שזו היא מלאכת הרופא". נראה ברור שהחיוב הוא משום עשיית הפה, מדין עשיית נקב, ושכאשר מדובר בעשיית נקב בעור האדם לא חלה המגבלה של היעשותו להכניס ולהוציא אבל חל תנאי אחר -

שיהיה כדרך הרופאין. דרך אומנות הוא מאפיין כללי של מלאכות, שכאן משמש להחשיב את עשיית הנקב כדבר שיש בו גמור מלאכה אף על פי שלא מדובר בכלי, או את הנקב עצמו כמשמעותי בדומה לדו-הכיווניות הנדרשת בעשיית נקב בחומרים דוממים. קיצורו של דבר, נימוק הרמב"ם בעניין זה של דרך הרופאין איננו קובע תנאי מספיק כשלעצמו של חשיבות להחלת חיוב, אלא נאמר בהקשר המסוים של עשיית נקב המהווה תולדה ספציפית מוכרת של מלאכת מכה בפטיש, על רקע העובדה שבניגוד למקרה הבסיס של עשיית נקב כאן לא מדובר בכלי ואף הנקב עצמו לא עשוי להכניס ולהוציא.³³

ועוד, גם אם בכל זאת נראה את דברי הרמב"ם בעניין מפס מורסא "כדרך שהרופאין עושין... שזו היא מלאכת הרופא" כמבטאים מחייב עצמאי, אז מסתבר שיהיה מדובר בקטגוריה של "גמור מלאכה" שהזכיר הרמב"ם, וכצמצום קטגוריה זו למלאכת אומן, דהיינו מלאכת שינוי ושיפור שנעשית על ידי בעל מקצוע בגוף כלי או חפץ בהקשר יצירתו ותיקונו - כמלאכת הרופא שנזכרה. ולזה בוודאי אין שום שייכות לפעילות חשמלית, שאיננה פעולה מקצועית אלא מעשה הדיוט פשוט ורווח, ואף איננה מלאכת שינוי ושיפור כלי או חפץ כלשהו בהקשר תיקון ויצירה.

נמצא שגם מדברים אלה של הרמב"ם לא עולה בסיס כלשהו לחידושו של רא"ז בעניינו.

ו. איסור משום עובדין דחול

1. הצורך בכיוון אחר

התמונה העולה מכל מה שראינו היא שאין באמת קטגוריה איסורית מוגדרת שעל פיה ניתן באופן סביר לאסור שימוש בחשמל (כאשר אין איסור ביישום החשמלי הספציפי מצד עצמו), לא חשש דאורייתא ואף לא איסור ברור מדרבנן.

תיאור זה איננו חידוש, אלא למעשה עולה כבר מדבריו של הגרש"ז אויערבאך, שעסק בהרחבה בשאלות הלכתיות הקשורות לעניין החשמל ובאופן עקרוני הוכיח להיתר.³⁴

33 לדוגמא נוספת של דרך זו של הרמב"ם, דהיינו של התניית חלות תולדה מוגדרת על מעשים ספציפיים בהצטרפות מאפיינים של מלאכה, ראה גם הערה 18. בעניין הגדרת הפה במפס מורסא לעשות לה פה כנקב שאינו עשוי להכניס ולהוציא (כפי שהנחנו בדעת הרמב"ם), ראה גם תוספות (שבת קג, א ד"ה לא), בקושייתם על הערוך ממפס מורסא להוציא לחה, "אלא לנקיבה בעלמא"; אגלי טל (טוחן יז, לח ס"ק לב); כל מלאכה (מצוין לעיל הערה 5) עמוד 417 ואילך.

34 גרש"ז בחיבורים הנזכרים בהערה 15: סיני עמוד קנב; קובץ מאמרים עמוד 54; מנחת שלמה ומאורי אש השלם א, ז ד"ה נתבאר; סיני מט עמוד קסז, מופיע גם בקובץ מאמרים בענייני חשמל

אף על פי כן, לא העלה על דעתו להתיר בפועל ובכל מקרה, אלא אסר לכתחילה³⁵ והיקל למעשה רק במקרים של דחק.³⁶ כפי שכבר העירו רבים, נראה ברור שברקע הסכמת כלל הפוסקים לאיסור עומדת הנחה מוקדמת של צורך לאסור,³⁷ ושאלה בציבור קיימת הבנה רווחת שהיתר הפעלה חשמלית היה משנה מהותית את אופי השבת שלנו לרעה. הצורך לאסור קודם לנימוקים ההלכתיים הספציפיים וברור הרבה יותר מהם. על כן חלק מהפוסקים נקטו בדרך של החמרה יתירה או של היתלות בנימוקים דחוקים, כדי לאסור את שנראה להם שצריך להיות אסור.

הרב נחום אליעזר רבינוביץ (רנא"ר) נקט דרך אחרת. במקום להיתלות בדחוקים, נימק בפירוש את האיסור בעצם מה שניכר בתחושה הרווחת וביסוד מגמת הפוסקים, דהיינו באופי השבת ובצורך להבדילו ולהפרישו מאופי ימי החול, ואסר משום "עובדין דחול" (שו"ת מלומדי מלחמה נו, ב - נורה חשמלית; שם סי' סא; שו"ת שיח נחום תחילת סימן כה; אמונת עתיך 104 עמוד 67). את האיסור הזה תיאר כשבות (מלומדי מלחמה שם) וכאיסור דרבנן (שם סימן סב).³⁸

עמוד 22, במנחת שלמה קמא סימן י' ענף ב סעיף ג ד"ה אולם, ובמאורי אש השלם (עמוד תרטז ד"ה אולם). וראה גם שערי דעה - שער החיים סימן קצ"ד שהתיר. במקביל לגרש"ז, גם בציץ אליעזר (כ, י ריש סעיף ב) שלל איסור בהזרמה חשמלית ודן לאסור רק על פי יישומים ספציפיים; דבריו קדמו כנראה לדברי החזון איש ולפיכך אינם כוללים שלילה מפורשת של איסור משום בונה. וראה גם מנחת שלמה (קמא סי' יא הערה 1), ומאורי אש השלם עמוד תקיח הערה 12. וראה גם שו"ת יביע אמר (א, או"ח, יט סעיפים יח-יט).

35 מנחת שלמה ומאורי אש השלם א', ז ד"ה נתבאר - בסוגריים, בנימוק חשש היקש היתר להדלקת אור (שנחשבה לאיסור דאורייתא בזמן שהתאורה היתה באמצעות נורות להט, והיתה השימוש הרווח והעיקרי של חשמל, עד שנהגו לקרוא להדלקת אור 'הדלקת החשמל'); ושם, ד"ה ועיין - אזכור חשש לכתחילה לדעת הבית יצחק חרף מסקנת היתר מעיקר הדין, והסתפקות בזה בלשון "והדבר צריך הכרעה".

36 שם ד"ה כיון שכן.

37 ראה לדוגמה מה שמובא בשם החזון איש אצל בנימין בראון, החזון איש: הפוסק, המאמין ומנהיג המהפכה החרדית, ירושלים תשע"א עמוד 580.

38 ובמקום אחר (תחומין כרך לו, עמוד 146 ואילך, סוף סעיף ד), נימק (ביחס למקרה מסוים של הפעלה חשמלית) "משום גזירה כדי להבחין בין שבת לחול". תלמידי רנא"ר הרבנים אלי רייף ודרור פיקסלר במאמרם באמונת עתיך (גליון 104 עמוד 54 ואילך), כותבים (שם הערה 39) שרנא"ר יחס השקפה זו גם לרי"א הענקין. אולם, רנא"ר במלומדי מלחמה סימן נו ובמאמרו באמונת עתיך 104 עמוד 66 מפנה לדברי רי"א הנקין שבהם מופיע רק שבחשמל אין איסור דאורייתא אלא איסור דרבנן, ובנימוק האיסור דרבנן מופיע שם שהוא כמו מתיחת קפיץ שעון, דהיינו מן הסתם משום תיקון כלי דרבנן (בזה חולק על הנראה מדברי החי אדם הלכות שבת כלל מד סעיף יט שיש במתיחת שעון איסור תיקון כלי דאורייתא, וראה גם פרי מגדים א"א שח, עח;

אכן, נראה לאמץ את כיוון החשיבה הזה; אולם, הדברים צריכים חידוד. שכן, קשה לבסס קטגוריה איסורית מוגדרת של 'עובדין דחול' שהיא בעלת חלות כללית הניתנת ליישום לפי קריטריונים משמעותיים. אומנם, כפי שנפרט, ניתן בהחלט לבסס קיום ערך חיובי של הבדלה והפרשה של שבת מימי החול, שאף משמש כנימוק לאיסורי שבת מסוימים; אולם רק כנימוק ליישומים ספציפיים שקבעו חז"ל, ולא כקטגוריה שניתן להגדיר על פיה קריטריונים וליישם למקרים נוספים. נפרט את הדברים ביחס לסוגי המקורות השונים שיכולים להיות מועמדים לביסוס רעיון זה. ונתחיל בבחינת הקטגוריה שביחס אליה מופיע הלשון שנקט בה רנא"ר.

2. איסורי דרך עשייה בחול

כאמור, רנא"ר נימק את האיסור משום "עובדין דחול". לשון זה מופיע בגמרא רק ביחס לאיסור שקילה (ביצה כח, א; כט, א), ובמשתמע גם ביחס לאיסור מדידה הדומה לו (שם, מהשוואת הקריטריונים). אך לשון זה הוא פשוט תרגום של הביטוי 'דרך חול', הרווח הרבה יותר במשניות ובברייתות (שבגמרא ושבתוספתא) ביחס לאיסורים שונים בשבת וביום טוב. ביטוי זה מופיע לעיתים בסיוג איסור מסוים, לומר שאסור לעשותו דווקא "כדרך ש[הוא] עושה בחול" (בברייתא בשבת קכח, א ובתוספתא שבת טו, יב; ברייתא שבת קמו, ב; תוספתא שבת יז, ה), ומופיע לעיתים בפירוש כנימוק איסור, לומר שסיבת האיסור היא "שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול" (שתי ברייתות בשבת קמג, ב; בדברי אבוי בשבת קלה, א; ובדבריו בשבת קמ, א באיסור שריית חלתית). וראשונים השתמשו בנימוק זה גם במקרים נוספים של איסורים שבהם הנימוק לא מפורש בגמרא. לכאורה, אכן עולה כאן יעד כללי של היבדלות ממעשים מגוונים של חול, כנימוק לאיסורים, שאולי ניתן ליישמו במקרים נוספים.

אולם, אם כך, הקריטריון טעון בירור. כפי שכבר נימק הרמב"ם בתשובה (שו"ת הרמב"ם סי' שו), העובדה שמעשה נעשה גם בחול בוודאי לא יכולה להיות כשלעצמה סיבה מספקת לאיסורו בשבת, שהרי מעשים שגורתיים רבים נעשים בחול ובשבת בשווה, "אם כן לא יאכל כדרך שהוא אוכל בחול ולא יסב כדרך שהוא מיסב בחול" (שם).

הרמב"ם שם מספק קריטריון: "זה דבר ברור הוא למבין, שאין אתה מוצא לעולם דברים שאסרו חכמים משום 'שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול' - אלא דברים שאפשר שירגילו למלאכה". בהתאם לזה, הרמב"ם מציין לגבי כמה מקרים של איסורים שמנומקים בהיות מעשה כדרך חול מהי המלאכה שהאדם עלול לבוא לידה. וגם

ולאידך גיסא, גם על אחרים שהתירו לכתחילה - ראה שו"ת פנים מאירות ב, כקג; שו"ת אורח משפט סי' קל"ד; שו"ת יביע אומר ו, או"ח סי' לה).

במשנה תורה הרמב"ם מסווג כל איסור כזה תחת קטגוריה איסורית עצמאית ספציפית, שהאיסור משום דרך חול נועד למנוע עבירה עליה.

אומנם, ברור שהשימוש בנימוק זה אינו מוגבל למעשים שביחס אליהם קיים חשש לעשיית מלאכה מתוכם, במעמד עשייתם. כך לדוגמא, הברייתא בשבת (קמז, ב) אומרת "סכין וממשמשין בבני מעיים בשבת ובלבד שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול", והרמב"ם ביחס לצורך זה בשינוי מדרך חול מנסח בפירוש כנימוק (שבת כא, כח) "כדי שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול". טעם האיסור הוא משום רפואה בשבת (בדומה לדינים אחרים מופיעים שם במשנה - ראה לדוגמא רבנו חננאל שם על אין מתעמלין; וכעולה בדעת הרמב"ם עצמו מסידור הלכה זו עם שאר איסורי רפואה בעקבות הכלל "אסור לבריא להתרפאות בשבת" - שם הלכה כא), והרי טעם איסור רפואה הוא "גזרה שמא ישחוק סממנין" (רמב"ם שם). לא שייך כלל שתתרחש שחיקת סממנין בהקשר סיכה ומשמוש בבני מעיים. אלא, חשש שחיקת סממנים מביא להגדרת קטגוריה רחבה של התרפאות, שנאסרת גם בהקשרים שבהם אין חשש היגררות לשחיקת סממנים. הקשר מלאכה (שחיקת סממנים) של המעשה (התרפאות) גורם לאיסורו באופנים מגוונים ובסיטואציות שונות, בקטגוריה רחבה.

רוחב קטגורי זה לא מנע מהרמב"ם לדבוק בדעתו שכל איסורי 'דרך חול' הם משום חשש מלאכה; אבל, החששות אינם מוגבלים להקשרים שבהם האדם עלול להיגרר לעשיית מלאכה אלא מתרחבים לאיסורים בהיקפים רחבים שמגמתם יצירת מודעות כללית שתמנע עשיית מלאכה במקרים אחרים מתוך הרגל וחוסר מודעות. הרמב"ם בתשובתו הנ"ל דייק: "דברים שאפשר שירגילו למלאכה". העובדה שמעשה כלשהו נעשה כרגיל בהקשר מלאכה או דומה למלאכה יוצרת חשש שהעושהו בשבת לא יבדיל בינו לבין המלאכה האסורה; לפיכך חכמים הצריכו שינוי מדרך חול, לשם יצירת מודעות לקטגוריה הנאסרת, שתסייע להימנעות ממלאכה.³⁹

39 והשווה כלכלת השבת (לבעל תפארת ישראל, בפתיחת סדר מועד) בתחילתו שכלל תחת "עובדין דחול" דברים הדומים למלאכה וגם שעלולים להביא לידי מלאכה, אבל גם בקבוצה הראשונה, של דברים הדומים למלאכה, נימק (בדוגמה שהביא שם) כגזירה משום מלאכה. באופן תמוה, נוסף על אלה הוא כלל בעובדין דחול גם דברים האסורים משום טירחה. אולם, בדוגמא שהביא משבת (קכו, ב) לא מופיע בגמרא לשון של עובדא דחול או דרך חול; אומנם לשון עובדין דחול כתב הב"ח בעניין זה (סימן שלג ד"ה ומ"ש), והמשנה ברורה (שם, א) כתב כן כאפשרות שניה המנוגדת לטעם של טורח, וצריך עיון גם בדבריהם. בפשטות, איסורי טירחה נובעים מייעוד המנוחה בשבת, ואין צורך להזדקק למושג עובדין דחול.

לעומת הרמב"ם, ראשונים אחרים משתמשים בנימוק 'דרך חול' באופן עצמאי, שנראה בדבריהם כנימוק מספיק ושלם לאיסור; מזה מתקבל הרושם - אם כי קשה להוכיח בבירור - שלדעתם לא מדובר בהכרח בחשש מלאכה, אפילו לא בחשש מלאכה רחב כנ"ל.⁴⁰ ועוד, לפעמים מצרפים לנימוק 'דרך חול' ביטוי משלים המנמק את הצורך בהימנעות מדרך חול כזו. כך, לדוגמא, ברש"י ביחס לאיסור יציאת סומא במקלו (ביצה כה, ב ד"ה אין הסומא): "דהוי דרך חול - ואיכא זלזולא דרש"י". אם הבעייתיות בדרך חול היא חשש הרגלה למלאכה, כדעת הרמב"ם, אז אין צורך בהוספת עניין הזלזולא.

אומנם, כאמור, לא ייתכן שעצם עובדת היעשות פעולה בחול ייחשב סיבה מספיקה לאוסרה; ואכן, באופן כללי, מקרים שנאסרו בתורת 'דרך חול' הם כאלה שיש להם הקשר איסורי ספציפי, מעבר לעצם היעשותם בחול.⁴¹ לכן מסתבר שגם לראשונים אלה, הקשר מלאכה של המעשה בחול רלוונטי לאיסורו - אך באופן אחר מאשר לדרך הרמב"ם. מסתבר שלדעתם תפקיד ההקשר האיסורי של המעשה בחול הוא רק שיווי למעשה אופי של חול, ואופי זה הוא סיבת איסורו בשבת. לכיוון זה, מעשה שיש לו אופי של חול ראוי להיאסר אפילו אם אין חשש מלאכה לא ממנו ולא מהרגלו. הצורך בשינוי מדרך חול איננו מחשש התרגלות שתביא לידי מלאכה, אלא השינוי מהווה קיום ישיר ועצמאי של הבדלת השבת והפרשתה מחול. אבל, אופי חול זה האוסר מוגדר לפי הקשרו בחול עם דברים האסורים בשבת. לכיוון זה, הקשר איסורי הוא רק מה שגורם להחשבת מעשה כמעשה חול שראוי להיבדל ממנו בשבת, ואז אופי חול זה הוא גורם האיסור.

את הצורך הזה בהבדלת השבת מחול, המתבטא באיסורי 'דרך חול' לפי כיוון זה, ניתן להבין בכיוונים שונים: כקיום של כבוד שבת (בדומה לדיני הבדלת מלבוש, הילוך

40 לדוגמא, רש"י (שבת קמג, ב ד"ה ויטפח); תוספות (שם ד"ה חבית). אומנם, ייתכן שכוונתם רק שבמקרים אלה אין חשש היגררות לסחיטה מתוך המעשה, ועדיין האיסור הוא משום הרגל שעלול להביא לידי סחיטה בזמן אחר - כפי שמדויק גם ברמב"ם, מההבדל בין לשונו בהלכות שבת (כב, טו): "גזרה שמא יסחוט" לבין לשונו שם בהלכה שלאחר מכן "שאם יעשה כדרך שהוא עושה בחול שמא יבוא לידי סחיטה". בכל זאת, סתימת לשונות רש"י ותוספות נראית יותר ככיוון אחר. אבל ראה הערה 41.

41 כך לדוגמא, 'עובדין דחול' נאמר כאמור על איסורי שקילת בשר ומדידה (ביצה כה, א; כט, א), ודרך החול האמורה היא בבירור הקשר מקח וממכר; וכן מפורש ברש"י ביחס לאיסור מדידה (ביצה כט, א ד"ה ואתא) "כמודד ומוכר כעובדין דחול". כך גם המקרים הנזכרים בהערה 40 משתייכים באופן די ברור לתחום מעשים שבהקשרם מתקיימת סחיטה, גם אם אין בהם חשש ממוקד מידי לסחיטה, ועוד, וכך, רש"י עצמו, חרף מה שראינו בדבריו בהערה 40 ואחריה, משתמש במקום אחר בנימוק 'כדרך חול' ומקפיד להוסיף שזהו משום דמיון למלאכת טוחן (שבת קכח, א ד"ה שלא יקטום בכלי). וראה גם הערה 42.

ודיבור, שעוד נעסוק בהם), כפי שעולה מדברי רש"י הנ"ל (אמנם ביחס ליום טוב) "ואיכא זלותא"; או כקיום עצמאי של קדושת היום, אולי בדומה לדיני איסור עיסוק בחפצי אדם (כהחשכה על התחום, אולי מקח וממכר, דיבור בענייני עסקים ומלאכה, ועוד). על כל פנים, לכיוון זה, הקשר מלאכה מאפיין את המעשה כדרך חול, ומשום דרך חול זה אסרו חכמים.

כמובן, ייתכן שקיימים מקרים משני הסוגים.⁴² ועוד ייתכן שהנימוקים מעורבים ומשמשים כאחד באותם מקרים. מעשה שנעשה בהקשר של איסור הוא מעשה שעלול להרגיל לאיסור ועל כן נדרש לעשותו בשינוי, והוא עצמו גם בעל אופי של חול ועל כן יש להבדיל ולהפריש את ההתנהגות בשבת ממנו באמצעות שינוי מדרכו בחול. אולי, התאמה זו של שני הנימוקים לאותה קטגוריה שימושית, פחות או יותר, מביאה לכך שאין טורחים להקפיד על נימוק מדויק אלא מסתפקים לפעמים בציון הקטגוריה של 'דרך חול' כסיבת האיסור.⁴³

42 כן, רש"י בביצה, למרות מה שהבאנו ממנו בהערה 40 ואחריה, משתמש בלשון 'דרך חול' לדרישת שינוי שעניינו מודעות לאיסור: "אבל בסכין דרך חול הוא... ובי"ט צריך לשנות, לעשות היכר שאין מקח וממכר מותר בו" (כח, א ד"ה ובידא שרי, ביחס לאיסור עשיית בית יד בבשר באמצעות סכין ביום טוב, באותה סוגיה שבה הגמרא משתמשת בלשון 'עובדין דחול' ביחס לאיסור שקילת בשר ביום טוב), וזה בכיוון דרך הרמב"ם.

43 הרמב"ם לדרכו, שלפיה כל איסורי 'דרך חול' הם מחשש מלאכה, מוכרח לתלות בחשש מלאכה דאורייתא; לעומת זאת לדרך השניה שהעלינו, גם הקשר איסורי אחר יכול לשוות אופי של חול. ואכן, כיוון שכאמור הסוגיות בביצה מנמקות איסור שקילה ומדידה בדרך חול של מקח וממכר, הרמב"ם מנמק איסור מקח וממכר כגזירה שמא יכתוב (שבת כג, יב), וכולל עם זה את איסורי שקילה ומדידה (שם, יג). לעומת זאת אצל ראשונים אחרים מצויים נימוקים אחרים לאיסור מקח וממכר: רש"י בביצה (לז, א ד"ה משום מקח וממכר) בלשון ראשון מנמק משום "ממצוא חפצך ודבר דבר"; גם ברמב"ן שנביא להלן בעניין מצוות שביתה נראה שמקח וממכר אסורים מפסוק זה, ושזה עצמו נובע ממצוות שביתה, בתורת טורח ועמל שמבטלים מנוחה. דרכו של הרמב"ם, שלפיה איסורי 'דרך חול' חלים כאשר קיים הרגל שעלול להביא לידי מלאכה, קצת קשה להבנה במקרים שבהם נראה מרחק נסיבתי די גדול בין המעשה שנאסר לבין המלאכה שהוא עלול להביא לידיה. כך במיוחד בשינויים שהצריכו חכמים מדרך חול בהוצאה ביום טוב (ביצה כט, ב - ל, א), והרמב"ם (יום טוב ה, א-ב) בדומה לראשונים אחרים (לדוגמא, רש"י שם ד"ה לא יביאם) נימק משום דרך חול - האם באמת סביר שהרגל הוצאה ביום טוב עלול להביא להוצאה בשבת? הרי, בין אם תהיה ההוצאה לגמרי כדרך חול או בשינוי, מן הסתם המוציא מודע לכך שהוא סומך על הבדל קטגורי בין שבת ליום טוב בעניין הוצאה. לעומת זאת לדרך השניה שהעלינו, מובן היטב שאיסור הוצאה בשבת משווה להוצאה כדרכה אופי של מעשה חול, וזה ממילא יכול להיות רלוונטי גם ליום טוב.

לענייננו נמצא, שלדרך הרמב"ם אין לאיסורי 'דרך חול' שום שייכות לענייננו, שהרי הם אינם ביטויים לערך וקיום של הבדלת שבת מחול כלל. לדרך השניה שהצענו, בדעת ראשונים אחרים, כן נמצא בהם ביטוי ליעד של הפרשת שבת מחול, המתבטאת באיסורי מעשים שונים - אך רק בדברים שיש בהם יסוד ספציפי לאופי של חול, הנובע מהקשר איסורי. ביחס להפעלה חשמלית, אולי בעבר ניתן היה לדון באפשרות לומר שיישומים חשמליים מובהקים כהדלקת נורות להט וגופי חימום מתלהטים הם אסורים ועל כן משווים להפעלה חשמלית באופן כללי אופי של חול שבגיננו ראוי לאוסרה; אולם, כיום, יישומים אלה הרבה פחות רווחים, הם אינם השימושים המובהקים של חשמל, וקשה לראות בהם סיבה מספיקה להחשבת יישומים חשמליים בכלל כבעלי אופי של חול בגין הקשר איסורי עצמאי מסוים כלשהו.

ובר מן דין, מכל האמור אין עדיין בסיס למחייב איסורי עצמאי וכללי. כל אחד מן האיסורים מנוסח באופן ספציפי, ו'דרך חול' מופיע רק בתיאורו או כנימוק. אין בהם ניסוח כללי יותר או ניסוח של קריטריון ברור שניתן יהיה ליישמו על דברים נוספים ולקבוע אותם כאסורים. וכיוון שאין בסיס לגדר מחייב כללי, אין לנו אלא מה שאסרו חז"ל, ואפילו אם היינו רואים שייכות של ענייננו למגמה המשתקפת מן האיסורים, אין בסיס לקביעת יישומים חדשים כאסורים באופן חד וברור. ואומנם, יש פוסקים, במיוחד בין האחרונים, שאסרו דברים שונים בנימוק של 'עובדא'ין דחול', אך אחרים חלקו על דרך זו. בכל אופן, אין לאפשרות כזו לא בסיס מוצק ולא קריטריון ברור.⁴⁴ וכאמור, עד כמה שניתן לעמוד על השיקולים שהנחו את חז"ל באיסורים כאלה, הם לא נראים רלוונטיים במיוחד ביחס להפעלה חשמלית.

3. מצוות שביתה לרמב"ן

לעיתים מובאת מצוות שביתה כפי פירוש הרמב"ן לה כבסיס מדאורייתא לערך וקיום החלים בקטגוריה כללית של הפרשה והבדלה של שבת מחול באמצעות איסור דברים של חול בשבת. הרמב"ן (ויקרא כג, כד; דרשה לראש השנה, כתבי רמב"ן מוסד הרב קוק תשכ"ג, ח"א עמוד ריח) מרחיב על כך שאילו התקיים רק איסור מלאכה לבדו, הרבה פעילויות של חול היו עדיין מותרות, ועל כן ציוותה התורה מצוות שביתה. מכאן, לכאורה, בסיס לאיסור דברים בעלי אופי כללי של חול.⁴⁵

44 השווה: שו"ת מהרש"ג (ב, ס"ס יג); הרב ישראל רזן (אמונת עתיך גליון 102 עמוד 85).

45 לדוגמא, הרב יובל שרלו, "כללי הפסיקה בענייני עובדין דחול", www.ypt.co.il/4143; וביישום לענייננו: הרב יעקב אריאל, המעין תמוז תשע"ד (נד, ד) גליון 210, עמוד 74.

אולם, דיוק בדברי הרמב"ן מלמד שאין כוונתו לומר שמצוות שביתה מגדירה איסור בקטגוריה הכוללת כל פעילות שיש לראותה כבעלת אופי של חול; אלא, מצוות שביתה לרמב"ן אוסרת פעילות של טורח ועמל דווקא. הרמב"ן מפרש את המילה שביתה במשמעות מנוחה (ומביא ראייה למשמעות זו מ"שבת שבתון יהיה לארץ" [ויקרא כה, ד] שפירוטו שם הוא איסורי עבודת הארץ), ומסביר שהמצווה מחייבת מנוחה וכך אוסרת טורח ועמל. ואומנם, קטגוריה זו של טורח ועמל לדרך הרמב"ן כוללת עיסוקים מסוגים מגוונים, שלא כולם כרוכים במאמץ פיזי מיוחד: מקח וממכר, נשיאת סחורה, שקילה ומדידה של סחורה, ופינוי חפצים ממקום למקום; ועדיין מדובר על קטגוריה מושגית ספציפית של טורח, שעניינו כולל כנראה דברים שנעשים בהקשרים של תעסוקה והתפרנסות.⁴⁶

יש מקום לדון האם פירוש הרמב"ן למצוות שביתה ברור ומוסכם. בכל אופן, לענייננו, הפעלה חשמלית - לא זו בלבד שאין לה זיקה מיוחדת לטורח ועמל, אלא אדרבה היא מאפשרת עשיית דברים בקלות יתר, והיא נעשית בהקשר ביתי ולמטרות פנאי לא פחות מאשר בהקשרים תעסוקתיים. לכן אין ממצוות שביתה של הרמב"ן בסיס לאסור הפעלה חשמלית בתורת מעשה חול.

4. דיני 'שלא יהיה בשבת כבחול'

בסיס ברור ומפורש לרעיון של הבדלה והפרשה של שבת מימי החול, כנימוק לדינים בשבת, מופיע בדרשות חז"ל לפסוקים בישעיהו (נח, יג-יד): "אם תָּשִׁיב מִשְׁבֶּת רִגְלְךָ, עֲשׂוֹת חֻפְצֶיךָ בְּיוֹם קִדְּשִׁי; וְקִרְאתָ לְשַׁבָּת - עֲנֵךָ, לְקִדּוּשׁ ה' - מִכְבֶּד; וְכַפֵּדְתָּ מַעֲשֵׂוֹת דְּרָכֶיךָ, מִמְּצוֹא חֻפְצֶיךָ וְדִבְרֵי דָבָר - אֲזוּ תִתְעַנֵּג עַל ה', וְהִרְפַּבְתִּיךָ עַל בְּמַתִּי אֶרֶץ, וְהֶאֱכַלְתִּיךָ נַחֲלֵת יַעֲקֹב אֲבִיךָ; כִּי פִי ה' דִּבֶּר".

46 אומנם, הריטב"א בראש השנה (לב, ב סד"ה מתני' שופר) מפרש את דברי הרמב"ן באופן אחר, לכלול את כלל שבותים דרבנן. לעומת זאת כדברינו בהבנת הרמב"ן פירש בגבורת ארי (מילואים ליומא עו, א), מלבד שכאמור הדברים מדויקים היטב בדברי הרמב"ן עצמו. דברי הרמב"ן נזכרים במגיד משנה על הלכות שבת תחילת פרק כא, ולפום ריהטא נראה כאילו המגיד משנה מייחס את שיטת הרמב"ן גם לרמב"ם. אולם, דיוק בדברי המגיד משנה מראה שכאפשרות ראשונה בפירוש דברי הרמב"ם "אפילו מדברים שאינן מלאכה" הציע שכוונת הרמב"ם במילים אלה אינה להגדיר תוכן של מצוות שביתה אלא רק את המניע לתיוקן חכמים את השבותים, ולעניין זה הביא את דברי הרמב"ן רק בעניין החיסרון שבהצטמצמות לאיסורי מלאכה בלבד - לא את תוכן מצוות שביתה לרמב"ן. לגופה של משמעות דברי הרמב"ם האלה נתייחס לקמן במילואים, פרק 2: "דיני הבדלת שבת מחול כביטויים של כבוד שבת".

את פשט פסוקים אלה ניתן להבין כמדבר על הימנעות רק מפעילות עיסוקית ותעסוקתית, וכזו אכן נזכרת גם בדרשות חז"ל על פסוקים אלה; כן עולה גם מהרמב"ן הנ"ל, המצטט מכאן בהקשר מצוות שביתה לדרכו בה. אולם דרשות חז"ל אחרות מרחיבות את היריעה. הגמרא בשבת (ק"ג, א) דורשת, בין השאר: "וכבדתו - שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול"; "מעשות דרכיך - שלא יהא הילוךך של שבת כהילוךך של חול" - דין שמתפרש בהמשך הגמרא כאיסור פסיעה גסה בשבת; "ודבר" ⁴⁷ - שלא יהא דבורך של שבת כדבורך של חול".

משלוש דרשות אלה יחד עולה תמונה ברורה של ערך ויעד של הבדלה התנהגותית בין שבת לחול, במישורים מגוונים.

מסתבר שהבדלה זו מהווה יישום וקיום של ערך כבוד השבת. כך בולט וברור ביחס למלבוש של שבת, אך מסתבר גם ביחס לשני הדינים האחרים, של הילוך ודיבור. שהרי, הדרשות של שלושתם מוסבות על המשפט בדברי הנביא שבו הפועל הוא "וכבדתו", וכך מתקבל עם דרשות אלה: כבד את השבת באמצעות הבדלת מלבוש, הילוך ודיבור. גם מבחינה עניינית, קל להבין את שלושתם כביטויים של כבוד היום. ייחוד היום במלבוש, בצורת הילוך ובדיבור - מעניקים ליום משקל, חשיבות ורצינות שמבטאים את גודל ערכו וכבודו. ⁴⁸

נמצא, שכבוד שבת מחייב הבדלת השבת מהתנהגויות בעלות אופי של חול. מדינים אלה יסוד ברור ומוצק לערך ויעד של הבדלת שבת מחול; ולפי זה לענייננו, ניתן לחשוב בכיוון של השתתת איסור חשמל על יסוד זה. שהרי, אכן נראה ברור שהימנעות מפעילות חשמלית בשבת מעניקה לשבת אווירה רצינית, מכובדת וקדושה, וניתן לראות בכך ערך וקיום של איסור הפעלה חשמלית בשבת.

אולם, בראשונים קיימים ניסוחים שונים באשר למידת החשבת דינים אלה כאיסורים ממש או רק כמצווה והנחיה של הימנעות כללית. אומנם, הרמב"ם נקט לשונות איסור ביחס להילוך וביחס לדיבור (שבת כד, ד): "ואסור לרוץ ולדלג בשבת, שנאמר 'מעשות דרכיך' - שלא יהיה הילוךך בשבת כהילוךך בחול... ואסור להרבות בשיחה בטילה

47 בגירסת הדפוס כאן "ודבר דבר", אבל מסתבר לגרוס כאן כגירסת חלק מכתבי היד רק "ודבר", והיינו שדין "שלא יהא דבורך של שבת כדבורך של חול" נדרש ספציפית מהמילה "ודבר". כך מסתבר, משום שמיד אחרי דרשה זו מופיע דין "דבור אסור הרהור מותר", שצריך להירש בדרשה עצמאית - מ"דבר", ואכן מיד לפניו כמעט בכל כתבי היד וברי"ף ובהגהת הב"ח מופיע "דבר" כמקור הדין (וכן משמע גם מהגמרא שבת קנ, א "הכא נמי כתיב ולא יראה בך ערות דבר").

48 פירוט והרחבה בעניין ייחוס דיני הבדלת שבת מחול למושג כבוד שבת - לקמן במילואים, פרק 2: "דיני הבדלת שבת מחול כביטויים של כבוד שבת".

בשבת, שנאמר 'ודבר דבר' - שלא יהיה דיבור של חול כדיבור של שבת".⁴⁹ אך רבנו חננאל, לדוגמא, ביחס להילוך מנסח "ולא יהא מנהגו שיהיו פסיעותיו גסות בשבת".⁵⁰ לפחות ביחס לדיבור, תוכן האיסור קשה ליישום ולהגדרה באופן מדויק; וביחס למלבוש, אפילו הרמב"ם (ל, ג) אינו מנסח איסור ממש.⁵¹

ועוד, הדרשות הנ"ל מזכירות ספציפית מלבוש, דיבור והילוך, ואין בהן ניסוח כללי יותר או קריטריון ברור דיו שניתן יהיה ליישמו על דברים נוספים ולקבוע אותם כאסורים. ממילא, במה שנוגע לאיסור ממש - אין בסיס לגדר מחייב כללי. לכל היותר ניתן לבסס ערך וקיום בהימנעות מפעילות חשמלית, ולא איסורה. נמצא, שאין מהתחומים הנזכרים מענה שלם לשאלת יסוד איסור חשמל.

ז. איסור ממנהג ישראל

נמצא, שמסתבר שבאמת אין יסוד לאיסור של חשמל באף קטגוריה איסורית ספציפית בדיני שבת. אף על פי כן, עובדה ברורה ומוצקה היא שבכל קהילות ישראל נוהגים איסור בחשמל ללא שום פקפוק או מחלוקת, וכל שומר שבת באשר הוא מתייחס להפעלת חשמל כאל איסור ברור, שריר וקיים. עובדת ניהוג האיסור היא הרבה יותר ברורה ומוחלטת מאשר ביסוס ספציפי כלשהו. על כן, נראה לתלות בה עצמה מחייב לאיסור.

1. חיוב מנהג

אפילו מנהג המוגבל בהיקף ניהוגו למקום מסוים או לקהילה מסוימת - מחייב (משניות פסחים פרק רביעי, ועוד); מנהג ישראל מחייב ביתר שאת. מעטים הם הדברים שנהגו בהם

49 גם רש"י (ברכות ו, ב ד"ה מחליין) נוקט לשון "אסור" ביחס לפסיעה גסה.

50 על פי זה מיושבת קושיית החסדי דוד על תוספתא (שבת יז, טז; במהדורת ר"ש ליברמן - טז, 22): ריצה כדי להתעמל - אסורה ממש, משום רפואה, והימנעות מריצה באופן כללי היא קביעה ערכית קלה וגמישה יותר. וראה דברים רבה (מהדורת ר"ש ליברמן י"ח; הביאו על התוספתא שם), שניתן להבין כשני דינים אלה.

51 ביחס למלבוש, לשון הרמב"ם הוא "ולא יהיה מלבוש...", כלשון הדרשה בגמרא, ולפי זה ניתן לחשוב שכשם שלעניין הילוך ודיבור הרמב"ם פירש לשון זה כאיסור ממש, כך צריך להתפרש גם לשונו בעניין מלבוש. אולם, במקום שלשון הדרשה בגמרא התמקדה במלבוש השבת ודרשה את הבדלתו ממלבוש של חול, לשון הרמב"ם הוא להיפך: "ולא יהיה מלבוש החול כמלבוש השבת" - כנראה בדיוק כדי שלא ישתמע כאיסור בשבת, אלא כמצווה כללית שעניינה יצירת ההבדלה, באמצעות מעשים בחול ובשבת כאחד (אומנם, כנראה גם ביחס לדיבור הגירסה המדויקת ברמב"ם היא חול ואחר כך שבת). הרמב"ם שינה גם מ"מלבוש" שבגמרא ל"מלבוש", אף על פי שלעניין הילוך ודיבור נקט כלשון הגמרא "הילוך" ו"דיבור" - אולי גם זה כדי שלא ישתמע עניין המלבוש כאיסור על האדם אלא כמצב שמצווה ליצור אותו.

איסור מעבר לעיקר הדין לא רק במקומות מסוימים או בקהילות מסוימות אלא בכל ישראל; ההלכה לא רק מכירה בדברים כאלה כמחייבים, אלא אף נוקטת ביחס אליהם לשונות המתאימים להלכה ברורה ופסוקה (במיוחד, דברי אביי בברכות (לא, א) על דבר ש"בנות ישראל החמירו על עצמן" שהוא "הלכה פסוקה"),⁵² ויש להם תוקף מחייב אף במחירים הלכתיים מסוימים.⁵³ לא איסורים בלבד, אלא גם חיובי מעשים שונים מושתתים על מנהג, כהלל בראש חודש ובפסח מעבר ליומו הראשון, וכתפילת ערבית; מובן שהיחס לאיסורים הוא חמור ומוקפד יותר. בכל אלה, לא מדובר במנהג כשיקול בהכרעה בין שיטות בהלכה, או כמשקף מסורת המעידה על הלכה מקורית כלשהי, אלא כמחייב עצמאי, שחל למרות היעדר מחייב מעיקר הדין בקטגוריות איסוריות אחרות.

באופן כללי, תוקף ניתן למנהגים באופנים שונים, כממלאי תפקידים שונים: כמכריע בשאלה בהלכה; או כמשקף מסורת המורה על הלכה מקורית;⁵⁴ אך גם כמחייב עצמאי כאמור, מעבר להלכה הנובעת ממחייב אחר כלשהו. מובן, שקיימים מקרים ששייכים ליותר מקטגוריה אחת, ומקרים מסופקים וגבוליים. מה שרלוונטי לענייננו הוא רק התפקיד האחרון של מנהג, דהיינו כמחייב עצמאי, ורק בו אנו דנים כאן.

לענייננו, ייתכן שיש מקום להבדיל בין דבר שנוסד מתחילה, באופן מודע ומכוון, כהנהגה שמעבר לעיקר הדין, לבין נדון דידן, שבו פוסקים נתנו טעמים ונימוקים לאסור מעיקר הדין. שהרי, בהקשר מנהגי מקומות, כדי לחלק בין התייחסויות שונות בסוגיות

52 אומנם, בהלכות נדה לרמב"ן (א, יט) משמע שלא היה די במנהג זה כשלעצמו כדי להיקבע כהלכה, אלא חכמים החליטו לעשות אותו הלכה פסוקה, וכן משמע במאירי בברכות שם בסוף העניין. אולם, מדברי הרמב"ם (איסורי ביאה יא, ד; שם, י) נראה שעצם מנהג ישראל בזה הוא המחייב. אומנם, ראה מה שנכתוב בהמשך ביחס לשיטת הרמב"ם במנהגות בכלל. לדוגמא נוספת, שומן הגיד "מותר וישראל קדושים נהגו בו איסור", והגמרא קוראת לזה "מדרבנן אסור" (חולין צב, ב; והשווה רמב"ם מאכלות אסורות ח, א ומרדכי חולין תרנ"ט לעומת רשב"א בחולין שם, וש"ת הרשב"א ג, רלו).

53 כך, מנהג ישראל בשומן הגיד הנזכר בהערה 52 מצדיק הותרת בשר פסח אחרי זמנו (רב אשי בפסחים פג, ב; אומנם יש מקום להסתפק האם כך גם כאשר בגלל זה יהיה אדם שלא יהיה לו כזית לאכול - ראה שאלת דוד, קונטרס המנהגים). וראה קונטרסי שעורים לר"י גוסטמן (קידושין כד, טו).

54 כדוגמא למנהג בהכרעת הלכה, ראה תענית כו, ב: "אמר רב יהודה אמר רב: הלכה כרבי מאיר. ורבי יוחנן אמר: נהגו העם כרבי מאיר. ורבא אמר: מנהג כרבי מאיר." וראה גם ברכות מה, א: "אמר ליה רבא בר רב חנן לאביי, ואמרי לה, לרב יוסף: הלכתא מאי? אמר ליה: פוק חזי מאי עמא דבר". ועוד הרבה. למנהג כמורה ומלמד על הלכה מקורית השווה פסחים סו, א "אמר להן: הלכה זו שמעתי ושכחתי, אלא הנח להן לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן". וראה תוספות מנחות כ, ב ד"ה נפסל בשקיעת: "מנהג אבותינו תורה היא", ועוד.

למנהגי איסור שונים הביאו ראשונים מהירושלמי לחלק בין "כל דבר שאינו יודע שהוא מותר וטועה בו באיסור", דהיינו מנהג טעות, שאת זה מתירים לשואל ואין המנהג מחייב, לבין "כל דבר שהוא יודע בו שהוא מותר והוא נוהג בו באיסור", שרק הוא אסור (ר"א בשם ר' אבון בירושלמי פסחים ד, א; תוספות פסחים נא, א ד"ה אי בשם רבנו ניסים במגילת סתרים, וראשונים נוספים שם; ר"ף פסחים יז, א, ובעל המאור, ראב"ד, מלחמות ה' ור"ן), ולא נמצא בזה חולק. הניסוח הנ"ל בירושלמי הוא בלשון יחיד ("יודע", "טועה", ו"נוהג"), אבל הקשר סוגיית הירושלמי ודברי הראשונים מוכיחים בבירור את החילוק ביחס למנהג ציבור. ממילא לפחות ייתכן שמגבלה כזו תחול גם ביחס למנהג ישראל.

החילוק האמור ביחס למנהגי איסור מנוסח בין מקרי קצה, של מנהג טעות לעומת ניהוג מתוך מודעות להיתר מעיקר הדין. המקרה שלנו, של ניהוג האיסור בהפעלה חשמלית, איננו זהה לאף אחד מקצוות אלה. שהרי, מחד, לא התקיימה אף פעם החלטה מכוונת לחדש מנהג איסור על גבי מציאות היתר ידועה, אלא סופקו נימוקים שונים לאסור מעיקר הדין; מאידך, גם אי אפשר לקרוא למקרה שלנו מנהג טעות, אפילו אם נקבל כוודאי את כל הנימוקים לשלול את יסודות האיסור השונים שהוצעו, שהרי ברור שמחשבת הפוסקים והציבור כאחד כללה הנחה שהיתר הפעלה חשמלית היה משנה את אופי השבת שלנו באופן מהותי לרעה, ומתוך הנחה זו - מגמה מכוונת ועצמאית לאסור בדרך כלשהי.⁵⁵

ממילא השאלה הנוגעת לענייננו היא, האם יסוד החילוק, ככל שהוא חל לא רק על מנהגי מקומות אלא גם על מנהג ישראל, הוא שמנהג חל ומחייב רק בתנאי הכרחי שהמנהג נוצר באמצעות החלטה מכוונת, התלויה במודעות להיתר מעיקר הדין; או שמא, מנהג חל ומחייב גם בהיקף רחב יותר של צורות היווצרות, ורק יש בו תנאי מצומצם יותר, שישקף ויבטא מגמה עצמאית משמעותית, להוציא דווקא מנהג טעות. אם נכונה האפשרות הראשונה, אז ניהוג איסור חשמל איננו עומד בתנאי להחשבתו כמנהג מחייב; אך אם נכונה האפשרות השנייה, אז מסתבר שמגמת הפוסקים וההבנה הרווחת הברורה שיש צורך לאסור הפעלה חשמלית, כיעד עצמאי שקדם (לוגית אם לא כרונולוגית) לנימוקים הספציפיים שניתנו, מצדיקה את ראיית נוהג ההימנעות מהפעלה חשמלית בשבת כמנהג עצמאי מחייב שאיננו מנהג טעות.

ונראה שהגדרת התנאים לחלות מנהג מחייב תלויה בהבנת עצם יסוד חיוב שמירת מנהג. על כן נבחן כעת את יסוד החיוב במנהגים. נעשה זאת תחילה בהקשר מנהגי מקומות, ולאחר מכן נשוב לעניין מנהג ישראל.

2. יסודות חיובי שמירת מנהגי מקומות

ביחס למנהגי מקומות, רבי יוחנן בשני מקומות (פסחים נ, ב; חולין צג, ב⁶⁶) מציין את הפסוק במשלי (א, ח) "שָׁמַע בְּנֵי מוֹסֵר אָבִיךָ וְאֵל תִּטֵּשׁ תּוֹרַת אֲמֶךָ", וכן הביאוהו ראשונים שונים ביחס לחיוב הקפדה על מנהגים (בעל המאור פסחים טז, ב; ר"ן יז, ב ד"ה נמצינו, ועוד).⁵⁷ החתם

56 את המקרה בחולין צג, ב (ביעי חשילתא) הרמב"ם מביא כמתייחס למנהג "כל ישראל מקדם" (מאכלות אסורות ה, ז), ומזה נראה שפירש שבזה מדובר בגמרא, לא במנהג מקום גרידא. אבל כפי שציין שם המגיד משנה, בלשון הגמרא לא משמע כך ("ואת לא תיכול"), ולא כך פירשו שאר ראשונים (ואף בדעת הרמב"ם, הר"ן בחולין לא, א מדפי הרי"ף מפרש שזה היה מנהג בבל בלבד). בתשובת רב שרירא גאון (תשובות הגאונים שערי צדק חלק ד שער א סו"ס כ - ייחוס לרש"ג מופיע בתחילת סי' יט; מובאת בטור חו"מ סו"ס שסח; חלקים אחרים של אותה תשובה נזכרים ברמב"ן, מלחמות ה' ב"ק מב, א; ובשו"ת התשב"ץ ב, קלו) מופיע "דאמרינן: מנא לן דמנהגא מילתא היא? דכתיב לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים". מזה נראה לכאורה שהיה קיים לפני רש"ג מקור בחז"ל לביסוס דין מנהג על פסוק "לא תסיג" (דברים יט, יד). אולם, כפי שמעיר התורה תמימה על פסוק זה, לא נמצא בפנינו מקור כזה בחז"ל. והוא עומד בניגוד לסוגיות שהבאנו, ולכן אפילו אם עמד מקור כזה לפני רש"ג, צריך עיון בהבאתו במקום הבאת המקור בגמרא. לשון השאלה "מנא לן דמנהגא מילתא היא" עם לשון פתיחת התשובה "דכתיב" מופיעים בשאלות (שמות, עו, מהדורת מירסקי עמוד רטו), והתשובה שם היא בהבאת דברי ר' יוחנן מהפסוק "שמע בני" בדומה למופיע בגמרא: "וימנלן דמנהגא מילתא היא? אמר רב שמן בר אבא אמר רבי יוחנן: דכתיב שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמן". ומשם, בשינוי לשון קל בלבד (מ'דכתיב' ל'דאמר קרא'), גם בבה"ג סוף הלכות מגילה (מהדורת הילדסהיימר תשל"ב עמוד 410), באותו לשון שאלה ובתשובה מאותו פסוק. לכן נראה שרש"ג בתשובתו המקורית בלשון 'דאמרינן' ציטט לא מקור מחז"ל אלא את מסורת הגאונים הנ"ל שקדמו לו (בדילוג על ייחוס התשובה לרב שמן בר אבא אמר רבי יוחנן; מהמילה 'דכתיב' בתשובת רש"ג נראה שהציטוט המדויק הוא מהשאלות ולא מבה"ג), ובשלב כלשהו חל בתשובת רש"ג שיבוש בפסוק שהוזכר כמקור, שיבוש שהגיע לציטוט בטור וגם לקובץ שערי צדק. אולי, מהציטוט בתשובת רש"ג הופיע רק 'אל תטש' (בדומה לכך שבגמרא בחולין מופיע רק 'ואל תטוש תורת אמן' - ראה הערה 70), ושונה תחילה ל'אל תסג', בגלל דמיון גרפי ואולי על שיגרת משלי כב, כח "אל תסג גבול עולם אשר עשו אבותיך", ובשלב שני שונה מ'אל תסג' לפסוק 'לא תסיג' בדברים.

אף בתשובה אחרת של רש"ג (הרכבי, הפלס שנה ב [תרס"ב] עמוד 75; ומשם, באוצר הגאונים מגילה עמוד 49) כותב "כדאמרינן מנא לן דמנהגא מילתא היא", ללא מענה של מקור מפסוק, וגם זה כנראה על פי שאלות (כפי שהעיר לוין באוצר הגאונים שם) ובה"ג הנ"ל. ואומנם שם קצת יותר משתי שורות לאחר מכן מופיע "לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים", אבל בלשון פתיחה חדש "והא מילתא דכת' לא תסיג..." ובאופן ברור לעניין אחר לגמרי (התשובה מובאת בספר האשכול, אויערבך עמוד 54, בשיבוש שממנו נראה בטעות שהפסוק מובא לעניין מנהג). אולי גם זה השפיע על הטעות בתשובה הראשונה הנ"ל.

סופר מתייחס לזה כחיוב מדברי קבלה (שו"ת חתם סופר ח"ב, יו"ד, קצא), דהיינו פסוק זה הוא המקור המחייב עצמו;⁵⁸ אולם, בהתחשב בפער הגדול בין פשט הפסוק לבין יישומו זה ובכך שמדובר בפסוק מכתובים ולא מהתורה או אפילו מנביאים, מסתבר יותר שזו אסמכתא (שאולי רבי יוחנן הוא שהסמיך לראשונה), ונראה שזו ההבנה הרווחת.⁵⁹ ועדיין יש להבין את עניינו ואופיו של הדין עצמו שהוסמך לפסוק זה. ונראה שניתן להצביע על שתי גישות בראשונים ליסוד חיובם של מנהגי מקומות.

3. מנהג מדין נדר

לפי גישה רווחת, יסוד חיוב מנהג מקום הוא כעין נדר. קיימת כאן הרחבה כפולה (מדרבנן) של מושג נדר: מיחיד לציבור, וגם מקבלה מילולית מפורשת לקבלה המתבטאת בהתנהגות.

מקורה של גישה זו הוא הבנה מסוימת בברייתא בנדרים, הקובעת (נדרים טו, א): "דברים המותרין ואחרים נהגו בהן איסור - אי אתה רשאי להתירן בפניהם, שנאמר לא יחל דברו". ברייתא זו מובאת גם בפסחים (ג, ב - נא, א, בהשמטת ציון המקור בפסוק), ומדיוני האמוראים בה שם עולה שהנדון בה הוא התנהגות בפני נוהגי מנהג איסור, לומר שאסור לנהוג היתר בפני מי שאין ביניהם תלמידי חכמים "משום דמסרכי מילתא", כלומר בעקבות ההקלה הם עלולים לזלזל ולהגיע אף להתרת דברים אסורים (ראה רש"י, רי"ף ועוד). בנדרים (שם), הברייתא מובאת כדי ליישב את מסקנת רבינא שהנודר בדבר שאין בו ממש - כנודר שלא לישון - יש בו מושג מחודש של "בל יחל דרבנן". נמצא אם כן שנימוק הברייתא "שנאמר לא יחל דברו" מכוון לבל יחל דרבנן. וניתן להבין, שאיסור בל יחל דרבנן המדובר בברייתא הוא על נוהגי האיסור עצמם, לחייבם בהקפדה על

יש שהביאו (הרכבי בהפלס שם; וראה שפרבר, מנהגי ישראל א, א) לענייננו את מדרש משלי על כב, כח (ובשנויי לשון גם בילקוט שמעוני על משלי שם) "אל תסג גבול עולם אשר עשו אבותיך - אמר ר' שמעון בן יוחאי מנהג שעשו אבותיך אל תשנה אותו". אבל, מההמשך המיידית שם נראה ברור שההסמכה על פסוק זה היא עבור דרשת 'אבותיך' ו'עולם' לעניין ספציפי שאינו נוגע לענייננו: "כגון אברהם שתקן תפלת השחרית... ויצחק תקן תפלת המנחה... ויעקב תקן תפלת ערבית... שלא תאמר אף אני מוסיף אחרת, שנאמר אשר עשו אבותיך, מה עשו אבותיך, אמר ר' יוחנן לא עשו אבותיך להם לבדם אלא עשויה לכל הדורות".

58 כך משמע קצת גם בדברי בעל המאור (פסחים טז, ב) "כי זה קבלת אבות הוא ויש בו משום שמע בני מוסר אביך... שטעם חומרי מקום שיצא משם ידוע הוא מן הכתוב שנאמר שמע בני מוסר אביך".

59 כך, לדוגמא, בשו"ת הר"ן (סי' מח): "וכל מי שבא לאותה העיר ג"כ חייב לנהוג כמנהגם הם מתקנת חכמים". וראה עוד רשב"א (חולין צב, ב); שו"ת חוות יאיר (סי' קכו); והמצוינים בהערה 52.

מנהגם. הברייטא באה לנמק, לפי פירוש זה, שכיוון שנוהגי האיסור באמת מחויבים להקפיד על מנהגם, בגין כל יחל דרבנן זה, על כן אחרים, אף על פי שהם עצמם אינם מחויבים במנהג זה - כגון שבאו ממקום אחר, שבו נוהגים היתר, ודעתם לחזור למקומם - אין להם לזלזל במנהג המקום שבאו לשם אלא להתייחס אליו בכבוד ראש, ובהקשר זה אף לחשוש למסרכי מילתא שלהם ולהימנע מניהוג היתר בפניהם.

פירוש זה בברייטא מפורש בשיטה מקובצת נדרים (שם ד"ה לעולם כדקתני): "דכיון דאסור עליו וכי עבר עלה איכא איסורא משום לא יחל דברו - והך איסורא מדרבנן היא וקרא אסמכתא בעלמא - (ו)הכא נמי כי ניים לאחר שאסור את עצמו (מספק) מלישן קאי עלה מדרבנן בלא יחל דברו". וכן עולה מדברי התוספות שם (בגליין ד"ה ואחרים).⁶⁰ על פי פירוש זה, כנראה, הסיק רבי יהודה הכהן מפרידברג, אחד מרבותיו של המהר"ם מרוטנבורג, לחדש שאף ניהוג איסור של יחיד מחייב אותו בתורת נדר,⁶¹ והובאו דבריו אצל כמה ראשונים (תשובת מהר"ם המובאת במדרכי פסחים רמז תרב ובהג"מ שבועות יב, ג; ר"א ש נדרים ב, ד; ר"ן נדרים פא, ב ד"ה משום), ונפסקו גם בטור ושולחן ערוך (יו"ד סי' ריד, על פי דברי הרא"ש שם ובפסחים ד, ג).

לענייננו, מכל זה עולה גישה שלפיה יסוד חיוב מנהג מקום הוא בתורת נדר, בבל יחל דרבנן. גישה זו רווחת מאוד אצל פוסקים אחרונים, מן הסתם בעקבות הדברים בשולחן ערוך הנ"ל.⁶²

אולם, פירוש זה לברייטא איננו האפשרות היחידה בהבנתה; ונראה שאף קיימת שיטת ראשונים רווחת שסותרת את האפשרות לפרש את הברייטא באופן זה. הראב"ד (פסחים טז, ב בדפי הרי"ף), הרמב"ן (מלחמות ה' שם) וראשוני ספרד נוספים (ריטב"א פסחים נא, א; ר"ן על הרי"ף שם ד"ה תניא, יז, ב סד"ה ונמצינו; וכן נראה בדעת הרי"ף שם, שמנסח את דין הברייטא כ"אסור

60 השטמ"ק והתוספות הנ"ל פירשו באופנים שונים את היחס בין הברייטא לדברי רבינא בעניין נודר בדבר שאין בו ממש: בשיטה נראה שהברייטא משמשת בסוגיית נדרים רק לביסוס קיום תופעה של כל יחל מדרבנן, בעוד התוספות מפרשים שבשני המקרים מדובר באותו יסוד, של חלות כל יחל דרבנן על המתחייבים ויוצרים איסור מעבר לעיקר הדין.

61 לפירוש התוספות שהבאנו בהערה 60, יישום ליחיד מפורש בגמרא (אם כי רק לדיבור של יחיד - במקרה שהנדר אינו חל - ולא לניהוג של יחיד).

62 מקור נוסף שמופיע בו דין נדר במנהגי מקום הוא סוגיית הירושלמי שנוכח נדון בה לקמן במילואים, פרק 4: "סוגיית 'גלו ממקום למקום' בירושלמי", שבה הירושלמי בפירוש מציע ליישם דין התרת נדרים למנהג. אולם, מסקנת הירושלמי היא שמנהג מדין נדר היה מחייב לכל היותר את דור המקבלים עליהם את המנהג ולא דורות הבאים אחריהם, ומזה נראה שלמסקנה הירושלמי דוחה את תלית חיוב שמירת מנהגים בדין נדר. בעניין סוגיית ירושלמי זו ראה עוד שם, ובהערה 67.

למישרי להו") העמידו את הברייטא ואת הסוגיה בפסחים דווקא במנהגי טעות, שאינם מחייבים,⁶³ לומר שהידוע במנהג שהוא מוטעה, אף על פי שמצד עצמו מותר לנהוג בו היתר - לא ינהוג היתר בפני האחרים הנוהגים איסור כאשר קיים ביחס אליהם חשש מסרכי מילתא. לפי זה, לא ניתן לפרש שכל יחל בברייטא מתייחס למנהג האיסור מצד עצמו, לחייב את ההקפדה עליו - שהרי מדובר כאמור במנהג טעות, שכאמור לעיל פסקו הראשונים על פי הירושלמי שכולם מצד עצמם מותרים בו ומתירים לשואל עליו. ראשונים אלה בהכרח מפרשים באופן אחר את נימוק כל יחל בברייטא. ואכן קיימות אפשרויות נוספות בפירוש הברייטא; ולפיהן אין מהברייטא ומהסוגיות הדנות בה שום בסיס לראיית חיוב מנהג מקום (דהיינו, במקרים שאינם מנהג טעות) כשייך לתחום של דיני נדרים, ולא עולה מהן שום דבר לענייננו.⁶⁴

ונראה שיש להוכיח מדברי כמה ראשונים שלדעתם באמת חיוב מנהגי מקום איננו מדיני נדרים - שהרי הם סייגו את חלות חיובי המנהגים, בניסוחים שונים, באופנים שלא סביר לסייג בהם דברים הבאים מתורת נדרים. בהקשרם המקורי, נדרים באים בעיקר לשם פרישות, באמצעות הימנעות מהנאות שונות, בתחום הרשות; למרות זאת, ראשונים הגבילו חלות מנהגים דווקא לדברים בהקשר הלכתי של החמרה או הרחבה בתחומי מצוות ואיסורים שמן הדין. כך, כותב הר"ן (על הרי"ף פסחים טז, ב ד"ה גמ'): "ודאי מנהגא דאיסורא לא אסר מידי אלא במקום שיש עיקר איסור אי מדאורייתא אי מדרבנן והם רוצים להחמיר יותר כדי ליזהר מן העברה" (והשווה לשו"ת הר"ן סי' מח). בזה הר"ן שאב כנראה מהרמב"ן, שאפיין מנהגים מחייבים (מלחמות ה' שם): "לעשות סייג למצוה הוא שהחמירו על עצמן כעין משנתנו".⁶⁵ בדומה, כותב המאירי (פסחים נ, ב): "כבר ביארנו שכל שיש לאיסורו עיקר לתלות בו אפילו מדברי סופרים ונהגו בו בתוספת - אסור להקל אף בתוספת, ומתורת מנהג". כעת, אם מנהגים מחייבים מדין קבלת הציבור עליהם כמעין נדר, הגבלות אלה אינן סבירות, ואדרבה, עיקר תפקיד חלות מנהגים היה צריך להיות בתחום הרשות. על כן יש להסיק שראשונים אלה אינם רואים במנהגי מקום מעין נדר. אלא, לדעתם, תוקף מנהגי מקום נמצא ברצף כלשהו

63 ומסתבר כדבריהם, שהרי כפי שנימק הרמב"ן, הפרשת חלה מאורז שנדונה שם צריכה מן הסתם להיחשב מנהג טעות גמור אחרי שנפסקה הלכה נגד רבי יוחנן בן נורי; וגם מהשיקולים של רב אשי בסוגיה נראה שהמנהג אינו מחייב מצד עצמו.

64 להרחבה באפשרויות אלה ראה לקמן במילואים, פרק 3: "ברייטת 'דברים המותרים'".

65 כך, מתוך הנחה שדברי הרמב"ן האלה מגדירים תנאי הכרחי בחלות המנהג. לחילופין ייתכן שכוונתו רק לתאר דרך רווחת ובעלת ערך, שמאפינת גם את המנהגים הנזכרים במשנה. כזה הוא כנראה האפיון בשלחן ערוך (ריד, ב): "לעשות גדר וסייג לתורה" - שהרי בפירוש מדובר שם בתורת נדר.

עם ההלכה עצמה, באופן שהם חלים רק כהרחבה ותוספת לאיסורים קיימים (כשמדובר באיסור; מן הסתם, כאשר מדובר במנהג לחיוב, כל קיום ערכי מעוגן יכול לספק).⁶⁶

4. מנהג שלא מדין נדר

מהו, אם כן, יסוד חיוב כזה של הקפדה על מנהגי מקום ואופיו, המתאים לקריטריונים אלה? נראה שניתן להציע שתי אפשרויות:

ניתן לראות בחיוב ההקפדה על מנהג מקום חיוב מסוים שחייבו חכמים בגין ערך שראו בשימור מנהגים לאורך דורות. ערך זה קשור מן הסתם בתלות גם של עיקר דיני תורה שבעל פה במסורת דורות, וניתן להבין שחיוב מנהגים נועד לשמר ולחזק את המסורה באופן כללי, על עיקרי הדינים ועל הוספות להם. הבנה זו מתיישבת היטב עם הדגש על מנהג "אבות" דווקא בדברי רבי יוחנן בפסחים (ג, ב): "כבר קיבלו אבותיכם עליהם"⁶⁸ ועם ציונו (שם ובחולין צג, ב) את הפסוק במשלי (א, ח) "שִׁמְעַתְּ בְּנִי מוֹסֵר אָבִיךָ וְאֵל תִּטָּשׁ תּוֹרַת אִמְךָ". ייתכן לפי כיוון זה, שמנהג יחייב רק כאשר יש לו ותק משמעותי מספיק כדי שייחשב מנהג אבות. כמו כן, מובן היטב מדוע לדעת הראשונים שהזכרנו, חלות דין זה מוגבלת להקשר הלכתי, דהיינו למנהגים שמרחיבים מצוות ואיסורים ומקיימים ערך הלכתי מעוגן.⁶⁹

66 גם מדברי הרמב"ן במשפט החרם (ד"ה נמצאו ארבעה דרכים) נראה שדין מנהג מקום איננו משום נדר - שהרי שם נימק חלות נדר על הדורות הבאים "כדאשכחן בקבלת התורה וכן במגילה וכן בצומות" ולא הזכיר מקרים כלליים של מנהגים.

67 גם הראב"ד (כתוב שם פסחים טז, ב) קבע תנאי במנהג שיהיה בעניין של איסור, אבל באופן אחר לגמרי. לדעתו, מנהג שהתקבל מחייב את הדור הבא רק בתנאי שעניין המנהג הוא חשש איסור. נראה שהראב"ד פירש כך את מסקנת רבי חנניה בסוגיית הירושלמי (שנוכיר ונדון בה במילואים, פרק 4: "סוגיית 'גלו ממקום למקום' בירושלמי"), לומר שהוראתו של רבי בודאי היתה מדין מנהג כמפורש בלשוננו, ורבי חנניה רק אמר שחלות המנהג על הדור השני נבעה מכך שהמנהג שהתקבל התייחס לאיסור שמעיקר הדין. אומנם, פירוש זה איננו פשוט בלשון רבי חנניה "לא מן הדא". להסבר דין זה לדרכו זו הראב"ד מפנה לסוגיה בבכורות (מה, ב) שממנה עולה הימנעות מהתרת נדר במקרה שבו ההתרה תהיה לא נכונה. מהפנייתו זו עולה שהראב"ד רואה את תוקף מנהגי מקום כנובע מדין נדר, ושכזכה הוא אמור באופן עקרוני לחול רק על דור הנדורים, ורק במקרה שתפקיד המנהג הוא שמירה מפני איסור - נמנעים מלהתירו, באופן שיחייב גם את הדורות הבאים. אומנם, הרמב"ן במלחמות שם מזכיר את דברי הראב"ד אך כנראה פירשם באופן אחר.

68 בדומה נמצא גם בירושלמי (פסחים ד, א) פעמיים, בהוראות חכמים שונים ביחס למנהגים שונים: "מכיון שנהגו בהן אבותיכם באיסור אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש". וקיים דמיון גם למה ש"שלחו מתם" בעניין יום טוב שני (ביצה ד, ב).

69 גם לדעת החתם סופר שהזכרנו לעיל (לפני הערה 58), שמדובר בחיוב מדברי קבלה, מסתבר שאופי הדין הוא בכיוון זה. וגם דברי בעל המאור שהבאנו בהערה 58 נוטים לכיוון זה.

אפשרות שניה היא לראות מנהגים ברצף עם תקנות חז"ל, וכנובעים מסמכות דומה. כשם שלחכמים ניתנה סמכות לגזור ולתקן, קיימת סמכות גם להנהיג מנהגים שלא בדרך קביעה והחלטה פורמלית של גזירה או תקנה, סמכות שיכולה להיות רלוונטית גם כאשר יוזמת המנהג הגיעה מהציבור. ניתן לדון האם עיקר מקור הסמכות הוא הציבור - בדומה או במקביל לסמכות הציבור בתחומים ממוניים ומשפטיים כלליים, אולי באופן שמותנה באופן משני בהנחייה או בקבלה בדיעבד על ידי חכמים; או שמא, מקור הסמכות הוא חכמים עצמם, אפילו שאינם בית דין ממונה, בהנחייתם והנהגתם את הציבור או אפילו גם בקבלתם ואישורם בדיעבד מנהגים שבאו מהציבור. מכל מקום מדובר בהרחבות של מושג תקנות חז"ל מתקנות פורמליות להנהגות לכתחילה או בדיעבד, מחכמי ישראל המתקנים ומנהיגים עבור כלל ישראל אל חכמי מקום ומנהגיו, ובאופן הכולל גם מנהגים שאינם דווקא ביוזמת חכמים.

לפי כיוון זה, ייתכן שיש להבין את שימוש רבי יוחנן בפסוק ממשלי כמדגיש דווקא את הסיפא שלו "אל תטש",⁷⁰ משום דמיונו ל"לא תסור", מקור סמכות תקנות חכמים באופן כללי. כלומר, לפי זה: אל תטש מנהג אבות, כשם שלא תסור מכל אשר יורוך חכמים.

יסוד ברור לכיוון זה נמצא בצד הראשון של ספקו של ר"י בתוספות (פסחים נא, א ד"ה אי; מקורו מתוספות ר"ש שם ד"ה דברים),⁷¹ ביחס למנהגים שאינם מנהגי טעות אלא נוצרו מתוך מודעות להיתר מעיקר הדין. לפי הצד הראשון בספקו, מנהג כזה שאיננו "חשוב... על פי תלמידי חכמים" אלא "שנהגו בני המדינה מעצמם", לא זו בלבד שמותר לאחרים לנהוג היתר בפני תלמידי חכמים בני המקום (כפי שסובר ר"י גם בצד השני של ספקו) אלא אף מתירים להם עצמם, כלומר, מנהג מקום כזה אין לו תוקף מחייב. הגבלה זו מובנת מתוך הנחת הכיוון האחרון הנ"ל, שלפיו תוקף מנהגי מקום הוא מעין תקנה.⁷²

כמובן, ייתכן שגם מי שאינו סובר הגבלה זו, דהיינו גם אם מנהג מקום הוא בעל תוקף גם כאשר אין יוזמה ואפילו הסכמה ספציפית בדיעבד של חכמים (כעולה מדעת ר"י

70 אומנם, בפסחים בכל כתבי היד הרישא "שמע בני מוסר אביך" מצוטטת, ובחלקם הסיפא לא מצוטטת. אבל בחולין, וברבנו חננאל בפסחים, רק הסיפא מצוטטת, וזה מתאים לכיוון זה.

71 בניסוח הצד השני של הספק נראה שיש להגיה ולמחוק מהתוספות את המילה "שטות", שאינה בתוספות ר"ש הנ"ל וגם אין לה מובן כיוון שמדובר לדרך התוספות במנהג שחל ומחייב את בני המקום ואינו מנהג טעות.

72 על פי זה מובן מדוע הרא"ש, שכאמור סובר בבירור שיסוד חיוב מנהג מקום הוא מעין נדר, מביא את חילוקו של ר"י (בפסקיו פסחים ד, ג וגם בתוספות רא"ש נא, א ד"ה דברים) רק כצד השני של ספקו ואינו מזכיר אפשרות כצד הראשון הנ"ל.

בצד השני של ספקו, ומראשונים שלא הגבילו הגבלה כזו אפילו לעניין ניהוג בפני בני מקום שנהגו - ראה ריטב"א בפסחים שם שהתקשה בעצם חילוקו של ר"י, יוכל להסכים שיסוד תוקף מנהג הוא מעין תקנה, ולומר שההרחבה למנהג חלה גם על מנהג שהוא יוזמה של הציבור שלא באמצעות חכמים, בגין סמכות החכמים בהסכמתם שבשתיקה או אפילו בגין סמכות הציבור עצמו שאולי נחשבת מעין סמכות חכמים בהקשר זה.

לענייננו, לפי כיוון זה, שלפיו תוקף מנהגי מקום נתפס ברצף מושגי עם תקנות חז"ל, עוד יותר מובנת הגבלת הראשונים הנ"ל את תוקפם של מנהגי מקום לדברים המקיימים ערך בתחום ההלכה.⁷³

5. מנהג ישראל

עד כאן בעניין מנהגי מקום; נעבור לתחום מנהג ישראל. כל אחד מהיסודות המוצעים למנהג מקום ניתן, באופן עקרוני, ליישום גם למנהג ישראל, ולפי זה אין ראייה ברורה לחלק בין התחומים. אולם, בהחלט יש סברה לכך שיסוד מחייב של מנהג מדין תקנה יהיה מוגבל למנהגי כלל ישראל, שהרי ההקשר הראשוני והברור יותר של חלות תקנות חכמים הוא על כלל ישראל, וממילא הרחבה למנהגים היא טבעית יותר בהקשר זה מאשר ביחס למקומות בודדים. ולפי זה, ייתכן שגם מי שסובר שמחייב מנהגי מקום הוא רק בתורת נדר יסכים שמנהג ישראל מחייב גם בתורת תקנה. בכיוון זה כתב בספר שאילת דוד, קונטרס המנהגים: "ומנהג שנהגו בו כל ישראל - הוי כתקנות ב"ד הגדול".

ונראה, שקיים יסוד לכיוון זה בדברי הרמב"ם. הרמב"ם בהלכות ממרים לאורך שני הפרקים הראשונים בכל מקום שמדבר על דינים דרבנן כולל בהם שלוש קטגוריות: גזירות, תקנות, ו"מנהגות". ואומנם, 'מנהגות' אלה מתוארות כדברים "שיררו בהם" (א), (ב), וש"הנהיגו" (ב, ה), אבל הוא מתאר מנגנון הנהגה זו של חכמים כך (א, ג): "... והמנהגות, אם ראו מקצתן שראוי... שיניחו העם על מנהג זה, וראו מקצתן שאין ראוי... להניח מנהג זה, נושאים ונותנים...". עולה מדבריו שהקטגוריה של מנהגות שהנהיגו חכמים כולל מקרים שבהם תפקיד חכמים מצטמצם לאישור משני. תפקיד חכמים הוא לסנן מנהגים, לאשר או לדחות, והמנהגים שמתאשרים מחייבים מתוקף סמכות חכמים שהניחו אותם, למרות תפקידם המשני הפאסיבי יחסית של חכמים בהם. במקרה שהמאשרים הם בית דין הגדול, אפילו יש בהם משום "לא תסור" (שם הלכה ב), אבל גם מנהגים שמתקבלים על ידי חכמי דור ללא בתי דין של סמוכים -

73 על פי דברים אלה נראה להבין ירושלמי תמוה לכאורה בענייננו - ראה לקמן במילואים, פרק 4: "סוגיית 'גלו ממקום למקום' בירושלמי".

מחייבים, כעולה מדברי הרמב"ם בהקדמה למשנה תורה ביחס ל"כל המנהגות שנהגו חכמים שבתלמוד [הבבלי]... הואיל וכל אותן הדברים שבתלמוד הסכימו עליהם כל ישראל ואותן החכמים... שהנהיגו... הם כל חכמי ישראל או רובן..."⁷⁴. יש מקום לדון ביחס המדויק בין סמכות חכמים לסמכות הציבור בנקודה זו, ומכל מקום ברור מדברים אלה שיסוד חיוב מנהגי ישראל שייך לתחום סמכות גזירות ותקנות חכמים.⁷⁴ ועולה מהם תנאי של אישור אפילו פאסיבי ובדיעבד של חכמים - בדמיון מסוים לתנאי של ר"י בצד הראשון של ספקו שהזכרנו ביחס למנהגי מקום.

6. חלות חיוב מנהג

נשוב לענייננו הראשון. שאלנו, האם מנהג חל ומחייב רק בתנאי הכרחי שהמנהג נוצר באמצעות החלטה מכוונת, התלויה במודעות להיתר מעיקר הדין; או שמא, מנהג חל ומחייב גם בהיקף רחב יותר של צורות היווצרות, ורק יש בו תנאי מצומצם יותר, שישקף מגמה עצמאית משמעותית, להוציא דווקא מנהג טעות. כעת נראה לומר, שככל שתוקף מנהג הוא מתורת דיני נדרים, סביר כצד הראשון, דהיינו שכדי שמנהג יחול יש צורך בהחלטה מכוונת מתוך מודעות מלאה ליצירת חיוב חדש, מעין מעשה נדר; אך ככל שמדובר בדין ייעודי של שימור מנהגים כשלעצמם, או לחילופין בהרחבה של סמכות תקנות חכמים, מסתבר כצד השני, שכל מנהג שמשקף קיום ומגמה משמעותית - יחייב, להוציא רק מנהג טעות חסר בסיס בהלכה וחסר ערך בעיני חכמי הדור.

ממילא לענייננו, כיוון שבמנהג ישראל באופן כללי יש סבירות גדולה של יסוד חיוב מתורת תקנה, והימנעות מהפעלה חשמלית בשבת היא דבר שחכמי הדורות האחרונים (והציבור) ראו בו חשיבות וערך קיומי יסודי לשימור אופי השבת, כסיבה מספקת עצמאית לאסור מעבר לקטגוריות איסוריות קיימות, סביר לראות בהימנעות מהפעלה חשמלית מנהג מחייב מצד עצמו.

תנאים אחרים שראינו לחלות מנהג מתורת תקנה מתקיימים בענייננו באופן ברור ומיידי. זהו מנהג 'חשוב על פי תלמידי חכמים', כפי שנצרך לצד הראשון בספקו של ר"י (שנאמר ביחס למנהגי מקום), ובוודאי הוא באישור של חכמים כנצרך לרמב"ם; כמו כן, יש לו קיום ומשמעות בהקשר הלכתי - של שמירת אופי השבת (עוד על כך בהמשך), כפי שנדרש לדעת ראשוני ספרד והמאירי שהזכרנו (גם זה, ביחס למנהגי מקום).

74 בניגוד לזה, בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' רמט) מחלק בדעת הרמב"ם באופן יסודי בין "מנהג שנתיסד על פי חכ"ל" לבין "מנהג שהנהיגו מעצמם". אבל ביחס לראיה שהוא מביא (מעניין ברכת המצוות ביום טוב שני לעומת הלל בראש חודש לרמב"ם) קיימים הסברים אחרים - ראה לדוגמא חידושי מרן רי"ז הלוי (ברכות יא, טז).

כך נמצא יסוד עצמאי לאיסור חשמל בשבת, ללא הזדקקות לביסוסים דחוקים בקטגוריות הלכתיות שבאמת נראה שאינן מספיקות לקביעת איסור. פסיקה על יסוד זה תהיה נאמנה יותר ליסוד אמיתי, טבעית, מובנת ומתקבלת יותר.

וככל שפסיקה זו תאומץ, ככל שתתקבל ההנחה שהפעלה חשמלית לא נתפסת בקטגוריות איסוריות אחרות ובכל זאת תמשיך להיחשב אסורה, גם המנהג עצמו יהיה ברור יותר כהנהגה עצמאית מכוונת, וזה עצמו יחזק את ביסוס תוקפו. עצם אימוץ כיוון זה גם יהווה מעשה של הנהגה והכוונה על ידי חכמים לחיזוק מעמד השבת, וגם כך יתרום לאיתנות האיסור עצמו.

ח. תוכנו ואופיו של איסור חשמל בשבת

אחרי שהסקנו על המחייב של איסור חשמל, יש לעמוד על תוכנו ואופיו. את מנהג ישראל של הימנעות מהפעלה חשמלית יש צורך לאפיין, ולהבין את עניינו וקיומו. מובן שאופי האיסור ישפיע גם על תכנוו וגדריו המדויקים.

תיאור אופי האיסור צריך להיות כזה שמתאים למנהג הקיים כפי שהוא, דהיינו תואם את תכנוו עד כמה שהם ברורים ואת מגמתו כפי שנתפס בעיני נוהגיו באופן כללי; וגם צריך להשתלב בקיום הלכתי משמעותי ומבוסס, שמעניק למנהג את ערכו ומצדיק את תוקפו.

מובן, שאיפיון האיסור צריך להיות בתחום של תרומה לאופי השבת וצביונה, שהרי זה מה שכנראה הניע את הפוסקים בהנחת האיסור ואת הציבור באימוץ גורף שלו חרף חולשת הנימוקים הפורמליים. כאשר סקרנו את היסודות האפשריים לאיסור משום אופי השבת, ביחס לקטגוריה של איסורים 'כדרך חול' הסקנו שחלותר הוא בדברים שיש להם הקשר איסורי ספציפי, באופן שלא נראה רלוונטי לחשמל; ואף ביחס לאיסור טורח ועמל נימקנו שהוא איננו רלוונטי לעניינו. לעומת זאת, כפי שראינו שם, מדיני 'שלא יהיה בשבת כבחול' (מלבוש, הילוך ודיבור) עולה קיום של כבוד שבת בהיבדלות התנהגותית בשבת מחול. לא יכולנו לבנות איסור בחשמל על זה לבד, משום שלא מצאנו בסיס למחייב איסור כללי הניתן ליישום; אך כעת כשהאיסור עצמו מבוסס, ניתן לראות במרחב זה את אופיו. הימנעות מפעילות חשמלית בשבת מעניקה לשבת אווירה רצינית, מכובדת וקדושה; מנהג ישראל מחייב להקפיד על הימנעות זו, לשם קיום כזה של כבוד שבת.

זהו, אם כן, איסור חשמל בשבת: מנהג ישראל בכבוד שבת לאסור הפעלה חשמלית בשבת. כוח סמכות המנהג מחייב הרחבה ויישום של מצוות כבוד שבת הכללית לביטוי הספציפי של הימנעות מהפעלה חשמלית, להבדלה וקידוש השבת מחול במישור זה.

על כן, יש להימנע מהפעלה חשמלית בשבת מתוך קבלת סמכות מנהג ישראל האוסרה, ובהתאם למגמתו גם מתוך חווית רוממות והתעלות של כבוד שבת וקידושה.

ט. יישום

המסקנות העקרוניות שהצענו מצריכות התבוננות בהשלכותיהן ואיזון מעשי במספר כיוונים. גם במישור מעשי זה, נציע שיקולים עקרוניים ללא פירוט הוראתי מלא.

ביחס לאיסור חשמל בשבת עצמו, אופי האיסור כפי מסקנתנו משליך, כמוכן, על פרטי תכניו, לחומרא ולקולא.

כך, לחומרא, בהקשר האיסור כפי שאפיינו אותו אין מקום לחלק חילוק קטגורי בין יצירת זרם חדש באמצעות חיבור מעגל וכדומה לבין הפעלות אחרות הכוללות שינויי עוצמה ושינויים חשמליים אחרים, כפי שהיה מתבקש על פי עיגונים אחרים לאיסור חשמל, שהרי אף באלו מנהג ישראל לאסור ויש בהימנעות מהם משום הפרשה משמעותית של השבת מחול. האיסור איננו סגירת מעגלים חשמליים או יצירת חשמל, אלא הפעלה חשמלית כלשהי.

מאידך, לקולא, מדובר לדרכנו זו באיסור קל יחסית שבהחלט יש מקום, באופן עקרוני, לדחותו עבור צרכים גדולים, במיוחד בהקשרים של רפואה וביטחון בדומה למה שעשו הגרש"ז, הרנא"ר ואחרים מנימוקיהם השונים, אולי עם שינויים נדרשים מדרך חול.

מובן שיש עוד צורך רב בחידוד האיסור, תחומו ופרטיו, מעבר למה שנעשה כאן. נראה שקיימת השלכה לקולא גם לעניין אתגר החיישנים החשמליים, ואני מקווה עוד לפרסם דברים בעניין זה בע"ה.

י. מילואים

1. דעת הרי"ף והרמב"ם באיסור מוליד

לעיל, בהקשר דיון באיסור חשמל משום מוליד, הזכרנו שהרי"ף והרמב"ם השמיטו את איסור סחופי כסא אשיראי, ושלדעתם, כנראה, קביעת רבה ורב יוסף איסור זה בביצה נדחית מפני מסקנת הגמרא שם כדעת שמואל, רבא ורב אשי להתיר עישון פירות ביום טוב.

בניגוד לזה, לדעת המגיד משנה הרמב"ם כלל את איסור סחופי כסא אשיראי בדבריו בהלכות יום טוב (ד, ו): "אין מעשנין בקטורת ביום טוב מפני שהוא מכבה, ואפילו להריח בה, ואין צריך לומר לגמור את הבית ואת הכלים שהוא אסור". אולם, כפי שהשיג עליו הלחם משנה, ברור שדברים אלה עוסקים רק בגימור על גבי גחלים ומשום מכבה, ואין

בהם זכר לבישום שלא באמצעות גחלים ולא לאיסור משום מוליד ריח. עמד על כך גם פרופ' זאב לב (תחומין ב עמוד 40).

לכן מסתבר כנ"ל, שהרי"ף והרמב"ם דחו את איסור סחופי כסא אשיראי מפני מסקנת היתר עישון פירות, דהיינו עישון פירות באמצעות הנחת בשמים על גחלים תחת הפירות, לבשמן (רש"י כב, ב ד"ה מהו) או להכשירן לאכילה (רמב"ם יום טוב ד, ו). הגמרא שם דנה בעישון משום מכבה (בעמעות הגחלים כתוצאה מהנחת הבשמים עליהם) ומשום מבעיר (במקרים שלא חל בהם היתר אוכל נפש ומתוך הנחה שאין היתר הבערה שלא לצורך); ורבה מחדש לאיסור עישון פירות אפילו בהנחת בשמים על חרס חם, ומנמק "משום דקא מוליד ריחא".⁷⁵ בהקשר זה הגמרא מביאה את דברי רבה ורב יוסף לאיסור סחופי כסא אשיראי מאותו נימוק. מסקנת הגמרא היא כאמור כדעת שמואל, רבא ורב אשי להתיר עישון ביום טוב, מתוך השוואה להנחת בשר על גבי גחלים, שבוודאי מותרת ביום טוב משום אוכל נפש. למסקנה זו של הגמרא, יש צורך בטעם מדוע אין בעישון פירות איסור משום מוליד ריחא. בדברי רש"י (כג, א ד"ה רבא אמר) משמע שזהו משום שהיתר אוכל נפש רלוונטי גם לאיסור מוליד; לפי זה, מה שנדחה בדברי רבה הוא רק יישום איסור מוליד לעישון פירות ביום טוב, אבל הולדת ריח שלא במקום היתר אוכל נפש, כסחופי כסא אשיראי, אסורה לכולי עלמא. בכיוון זה יש קושי מסוים, שהרי יצירת אש חדשה ביום טוב, שאף את איסורה הגמרא נימקה משום איסור מוליד (ביצה לג, ב), אסורה גם עבור אוכל נפש; לפי זה נצטרך לחלק באופן כלשהו בתוך איסור מוליד בין מקרים שבהם האיסור נותר עבור אוכל נפש לבין מקרים שבהם אותו איסור עצמו לא נותר עבור אוכל נפש. נראה שמשום כך הסיקו הרי"ף והרמב"ם שמה שנדחה בדברי רבה הוא לא רק יישום איסור הולדת ריח לעישון פירות אלא כל עניין איסור הולדת ריח, ומשום כך השמיטו איסור זה.⁷⁶

למעשה, ברמב"ם לא נמצא איסור מוליד בשום מקום. שהרי, מלבד בגמרא בביצה הנ"ל בסחופי כסא אשיראי, איסור משום מוליד מפורש רק במקום אחד נוסף בש"ס -

75 בפשטות, מדובר בהולדת ריח בפירות, שנעשית באמצעות העשן והיא מן הסתם מכלל כוונת פעולת העישון; אבל רש"י פירש שמדובר בהולדת ריח בחרס (או בגחלים), וצריך עיון על הבאתו דווקא תוצאה שאינה לא מכוונת ולא מועילה.

76 אף הראשון לציון על ביצה שם דחה את הסבר המגיד משנה ברמב"ם ופירש את הרמב"ם בכיוון הנ"ל, אולם בטעם הסקת ההיתר מעישון פירות לסחופי כסא אשיראי לא כתב כדברינו שהוא משום שאיסור מוליד לא נותר משום אוכל נפש, על פי דברי הגמרא בעניין יצירת אש חדשה, אלא כתב שהוא משום שעישון פירות הוא דבר שאיננו שווה לכל נפש; לא מבואר בדבריו כיצד, אם כן, יתיישב עצם ההיתר לעשן פירות, מדוע לא נאסר משום הבערה וכיבוי.

בנימוק הגמרא שם לאיסור המשנה (שם לג, א) להמציא אש חדשה ביום טוב, כמן העצים ומן האבנים; אבל הרמב"ם (יו"ט ד, א) מספק נימוק אחר לאיסור זה: "שהרי אפשר להמציא אותה מערב", בפשטות כיישום עיקרון כללי שאסור לעשות ביום טוב מלאכות שיכולות היו להיעשות מערב יום טוב (רמב"ם שם א, ה - מדרבנן).

בניגוד לדברינו אלה, הרשב"א⁷⁷ והמגיד משנה הסבירו בדברי הרמב"ם שאין כוונתו לשלול את היות האיסור משום מוליד, אלא רק לנמק מדוע איסור מוליד לא ניתן משום אוכל נפש (וכן דעת הרשב"א עצמו בעבודת הקודש שם, מהדורת צמבליסט עמוד רא). אולם, בדברי הרמב"ם האלה אין זכר לעניין מוליד; וכאמור, אין ברמב"ם בשום מקום אחר איסור מוליד; ברור, אם כן, שהרמב"ם מנמק את האיסור לא משום מוליד אלא משום הבערה, בכך שהבערה זו של יצירת האש הראשונית יכולה היתה להיעשות מערב יום טוב. כדרך זו בדעת הרמב"ם פירשו גם הלחם משנה (בסוף דבריו) ואחרונים נוספים.

כנראה, הרמב"ם הסיק מהבנתו הנ"ל בסוגיית עישון פירות שכל עניין איסור מוליד נתון במחלוקת, ושדברי הגמרא שנימקה את איסור יצירת אש חדשה משום מוליד הם אליבא דרבה ורב יוסף שסברו איסור מוליד, אבל שלמסקנת הגמרא שאין איסור הולדת ריח גם אין איסור הולדת אש, ונימוק איסור יצירת אש חדשה הוא אחר. והרמב"ם למד את נימוקו, כנראה, מדברי ר' חנינא בריה דר' אבהו בירושלמי מגילה (א, ו; נמצא גם בביצה ה, ב) בעניין "הוציא אש מהאבנים", עיין שם ובציץ אליעזר (ח"א ריש סימן כ).

לדעת רש"י (שבת נא, ב ד"ה כד), גם איסור ריסוק שלג וברד בשבת בשביל שיזובו מימיו (אם לא לתוך כוס או קערה) הוא משום מוליד; אבל בניגוד לזה, הרמב"ם מסווג איסור זה כשבות של מפרק (שבת כא, יב-יג, וכדעת הרשב"א המובאת במגיד משנה שם).

נמצא שכאמור, בכל מקום שהיינו יכולים לחשוב למצוא איסור משום מוליד - ברמב"ם הוא איננו.⁷⁸ עולה שלדעת הרמב"ם, כל איסור מוליד נתון במחלוקת האמוראים הנ"ל,

77 מובא בראש ספר מעשה רוקח, חידושים על הרמב"ם מגאונים קדמונים, על הלכות יו"ט פ"ד, כנראה מספר עבודת הקודש הארוך שאיננו בידינו, ומשם מובא גם ע"י רח"ג צמבליסט במהדורתו של עבודת הקודש, בית מועד שער ב, ו הערה נח.

78 המילה "מוליד" מופיעה ברמב"ם בנימוק איסור, בהלכות שבת ד, ו, אולם ברור ששם לא מדובר בקטגוריה שאנו עוסקים בה אלא בדיני בישול (לדעת המגיד משנה שם - כדעת התוספות והר"ן, לאסור הנחה במקום שיכול להתחמם אפילו על דעת להפשיר בלבד, בניגוד לפשטות לשון הרמב"ם כב, ד) או הטמנה (כמסתבר מצד לשונות הרמב"ם ומיקום ההלכה - כפי שכתב הרב ברוך גיגי, טללי שבת, עמוד 432: כאיסור בפני עצמו בהקשר כללי של דיני הטמנה, של הנחה על גבי דבר המוליד חום כעין איסור הטמנה בדבר המוסיף הבל, אבל קל ממנו, שחל רק בשבת עצמה ולא מערב שבת כפי שמיד מסייג הרמב"ם שם).

ונדחה מהלכה. כמובן, בדעת הרי"ף אין הכרח לומר כבדעת הרמב"ם לעניין איסור יצירת אש חדשה, אלא ייתכן שסבר את נימוק הגמרא לאיסור יצירת אש חדשה (אף על פי שהרי"ף לא הביאו, שהרי הרי"ף לא תמיד מביא נימוקים), ודחה רק את הרחבת איסור מוליד מיצירת ישות חדשה כאש להענקת תכונה לדבר כהולדת ריח בבגדים.

2. דיני הבדלת שבת מחול כביטויים של כבוד שבת

לעיל, בעיסוקנו בעניין דיני "שלא יהיה בשבת כבחול", אמרנו שדינים אלה המבדילים את שבת מחול מהווים יישום וקיום של ערך כבוד השבת. ונימקנו, שכך בולט וברור ביחס למלבוש של שבת, אך מסתבר גם ביחס לשני הדינים האחרים, של הילוך ודיבור. שהרי, הדרשות של שלושתם מוסבות על המשפט בדברי הנביא שבו הפועל הוא "וכבדתו", וכך מתקבל עם דרשות אלה: כבד את השבת באמצעות הבדלת מלבוש, הילוך ודיבור. גם מבחינה עניינית, קל להבין את שלושתם כביטויים של כבוד היום. ייחוד היום במלבוש, בצורת הילוך ובדיבור - מעניקים ליום משקל, חשיבות ורצינות שמבטאים את גודל ערכו וכבודו.

כאמור, ייחוס דיני הבדלת שבת מחול למושג כבוד היום ברור מאוד ביחס למלבוש של שבת, שנלמד באופן ישיר מ"וכבדתו" וגם באופן ענייני מהווה ביטוי ברור של כבוד, וכן מפורש בדברי הרמב"ם (שבת ל, ג). וכן נראה די ברור גם ביחס להילוך של חול, שמתפרש בגמרא כפסיעה גסה. בין אם פירוש פסיעה גסה הוא צעד ארוך יותר משיעור אמה (רש"י קיג, ב ד"ה מהו לפסוע; רמ"א א"ח שא, א) ובין אם פירושו הוא ריצה ודילוג (כך נראה בדברי ר"ח; רמב"ם שבת כד, ד; שו"ע שם), קל להבין שאלה הם אופני הליכה לא מכובדים, ושהקפדה על הליכה מתונה בפסיעות מדודות מבטאת את כבוד השבת. וכן כתב המאירי: "וכן ראוי לכבדו בשאר דברים והוא שאמרו מעשות דרכיך שלא יהא הלוחך בשבת כהלוחך בחול".

ביחס לדיבור של חול, נחלקו ראשונים: לרש"י (קיג, ב ד"ה שלא יהא) ור"ח מדובר באיסור דיבור בענייני מקח וממכר וחשבונות (ממון); לפי זה, מדובר בהרחבת איסור עיסוק בעניינים של מסחר ועסקים (הנלמד שם מ"ממצוא חפצך - חפצך אסורים") לתחום הדיבור (במקביל לנאמר שם "דיבור אסור הרהור מותר" - והשווה גם שבת קנ, א), וזוהי קטגוריה איסורית עצמאית שאינה תלויה בעניין כבוד שבת. אבל מסתבר כדעת התוספות שם ורוב הראשונים (על הגמרא שם; רמב"ם שבת כד, ד) שפירשו על פי הירושלמי שמדובר בצורך למעט בדיבור (אולי רק בשיחה בטלה - רמב"ם שם) בשבת, ואת זה בהחלט ניתן להבין כיישום של מצוות כבוד שבת.

ואומנם, חז"ל באותו הקשר (שבת קיג, א) למדו ממשפט "וכבדתו" את דין "ממצוא חפצך - חפצך אסורין חפצי שמים מותרין", דהיינו איסור עיסוק בענייני מסחר ועסקים

(ולעניין זה מתייחס גם הלימוד מהמשך המשפט "[דבר] - דבור אסור הרהור מותר" - כגירסה המנומקת בהערה 47), וזוהי כאמור קטגוריה איסורית עצמאית שלא מסתבר להעמידה על עניין כבוד שבת. אולם, איסור זה הוא פשט עניינו גם של המופיע בפסוק הראשון "אם תשיב משבת רגלך, עשות חפצך ביום קדשי", שאף נדרש לפרטים השייכים להקשר זה בויקרא רבה (בהר ל"ד, טז). לכן מסתבר שעיקר יסוד איסור זה הוא באמת מהפסוק הראשון, ושעיקר תפקיד דרשת "ממצוא חפצך" הוא לדרוש מהייתור היתר חפצי שמים. עוד ייתכן, שבהימנעות מעיסוק בחפצי אדם יש קיום כפול, כפי שאכן משמע בפשט הפסוקים: הפסוק הראשון מורה לקדש את היום באמצעות הימנעות מ"עשות חפצך", ובחלקו השני שגם יש להתייחס ליום הקדוש בכבוד; הפסוק השני מוסיף שאף עניין זה של כבוד מחייב הימנעות מ"עשות דרכך" (כפשט הפסוק, שלא מדובר בהבדלת צורת הילוך כבדרשת חז"ל אלא בתקבולת עניינית ל"חפצך") ומ"מצוא חפצך" ואף מדיבור על עסקים אלה, "ודבר דבר". כך, הימנעות מעיסוק בעסקי האדם מהווה אמצעי ישיר לקידוש היום, דהיינו הפרשתו והבדלתו לה, וגם מעניקה ליום משקל ומהווה ביטוי של כבודו.

לכאורה, ייחוס כל שלושת דיני הבדלת שבת מחול אלה למחייב של כבוד שבת עומד בניגוד לדעת הרמב"ם, שהביא בהקשר דין כבוד שבת בהלכות שבת פרק ל' רק את דיני מלבוש שבת (הלכה ג, בהמשך להלכה ב) אבל את דיני הילוך של שבת ודיבור של שבת הביא הרבה קודם לכן, בפרק כ"ד (הלכה ד), יחד עם הדינים האחרים הנלמדים מהפסוקים בישעיהו, העוסקים בסוגים אחרים של פעילות אסורה (הלכות א-ד). אולם, נראה שזהו רושם מוטעה. שהרי נראה ברור, שסיבת הפיצול בין הילוך ודיבור לבין מלבוש הוא הארגון הראשי של הרמב"ם בהלכות שבת, המסדר תחילה את כל מה ששייך לתחום האיסורים ולאחר מכן מצוות חיוביות. כך, אף על פי שאולי היה ניתן לצפות לפתיחת הלכות שבת במצוות עשה דאורייתא של קידוש, ולפחות להקדמה יחסית שלה בתוך הלכות שבת, הרמב"ם עוסק תחילה בכללים הנוגעים למלאכות (פרקים א'-ו', ואגב עניין העמדת מלאכה מערב שבת גם ענייני שהיה, הטמנה ומצוות נר שבת), במלאכות (ז'-י"ט), בשביתת בהמה ועבד (כ'), בשבותים האסורים בגין זיקה למלאכות (כ"א-כ"ג, כמוסבר כא, א), באיסורים הנלמדים מהפסוקים בישעיהו (כ"ד), באיסורי טלטול (כ"ה-כ"ו), ובאיסור תחומין (כ"ז-כ"ח), ורק בסוף הלכות שבת מגיע למצוות קידוש (כ"ט) ולמצוות כבוד ועונג (ל'). ארגון זה גורם להפרדת הדינים הנלמדים מישעיהו בין האיסורים (בפרק כ"ד) לבין המצוות החיוביות של כבוד ועונג (בפרק ל'). ולעניינו, לפי מה שמסתבר, כאמור למעלה, שאף איסורי הילוך של חול (לא החשכה על התחום, שהיא איסור אחר; אלא, איסור פסיעה גסה) ודיבור של חול הם משום מצוות כבוד, יש לומר שההפרדה בין איסורים למצוות היתה עבור הרמב"ם חשובה מספיק שבמסגרתה הפריד אפילו בתוך

דיני כבוד, בין איסורים הנגזרים ממנו - הילוך של חול ודיבור של חול - לבין התנהגות חיובית נדרשת, של מלבוש שבת.

בטעם ארגון יסודי זה של הלכות שבת וחשיבותו נראה, שהנה בסוף פרק כ"ד (הלכות יב-יג) הרמב"ם מתאר את איסור טלטול בלשון "כדרך שהוא עושה בחול", ומבסס אותו כהרחבה (בדרך קל וחומר) של איסורי הילוך של חול ודיבור של חול (זו הסיבה לכך שהקדמה זו לאיסורי טלטול נכללת בפרק כ"ד). ובהמשך לזה מנמק את האיסור, שהוא כדי שלא יתעסק בשבת באופן שיבטל את מגמת המנוחה בשבת; ומנמק עוד (אחרי נימוק השייך רק לכלי שמלאכתו לאיסור ספציפית) שהוא על מנת שתהיה שביתה ניכרת השווה לכל אדם (דהיינו אף למי שעיסוקיו הרגילים אינם מלאכות). שני הנימוקים אינם רק לאיסור טלטול אלא הם באופן ברור גם לאיסורי הילוך של חול ודיבור של חול (כך ברור ביחס לראשון - מהרצף המיידית בעקבות הקל וחומר, עם הלשון בפתיחת נימוק זה "כדי שלא יהיה כיום חול בעיניו"; וביחס לשני - מלשונו "ואם יהיה מותר להלך ולדבר ולטלטל כשאר הימים..."). מכלל דברים אלה עולה שבאיסורי הילוך של חול ודיבור של חול מתקיימת שביתה והם מהווים יישום מסוים של שביתה. דהיינו, אף על פי שמה שהרמב"ם כלל בפירוש בקיומי מצוות שביתה הם רק איסור מלאכות (א, א) ושבותים האסורים בגין זיקה למלאכות המנויים בפרקים כ"א-כ"ג (כא, א), הניסוח הכולל בתחילת פרק כ"א "אפילו מדברים שאינן מלאכה חייב לשבות מהן" כולל לא רק את השבותים הנזכרים מייד אחר כך אלא גם את האיסורים הנלמדים מישעיהו ומפורטים בפרק כ"ד (וממילא גם את איסורי טלטול שהרמב"ם כאמור מבסס כהרחבה שלהם), שגם בהם מתקיימת שביתה.

מסתבר בדעת הרמב"ם שמצוות שביתה מתקיימת בכל הימנעות מכל סוג עיסוק באופן שתורם למנוחה. גם דברים שנאסרים בפועל מטעמים ספציפיים עצמאיים, נכללים ממילא בקיום שביתה (ומשום כך, אולי, כך הרמב"ם את נימוק איסור כלי שמלאכתו לאיסור בין שני הנימוקים הכלליים יותר - כדי לומר שגם נימוק חיצוני זה יוצר איסור, שבפועל מצטרף לקיום שביתה). בגלל תפיסה זו ארגן הרמב"ם את הלכות שבת באופן שכל האיסורים המגוונים יפורטו יחד, שכן הם המצטרפים לקיום שביתה ומנוחה.

ממילא לענייננו, יש להניח שהרמב"ם הסכים למה שמסתבר, כי כל שלושת איסורי "של חול" הנלמדים מפסוק "וכבדתו" הם משום כבוד היום, וכאמור בכל זאת השניים שעניינם הימנעות מצטרפים לקיום שביתה ולכן אותם מיקם בפרק כ"ד, ורק את מלבוש שקובע מצווה ולא איסור מיקם עם מצוות כבוד ועונג בפרק ל'.

3. ברייתת 'דברים המותרים'

לעיל, בדיון במחייב מנהגי מקומות מדין נדר, הבאנו את ברייתת "דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור" ואת הקשריה בסוגיות נדרים (טו, א) ופסחים (ג, ב - נא, א), עם פירוש לברייתא שעל פיה עולה מחייב מנהג משום מעין נדר. וראינו, שפירוש זה הוא בלתי אפשרי לאור שיטת ראשונים רווחת, המעמידה את הברייתא ואת הסוגיה בפסחים שבה הברייתא מובאת דווקא במנהגי טעות. וציינו, שאכן קיימות אפשרויות נוספות בפירוש הברייתא. כאן נרחיב באפשרויות אלה.

אפשרות ראשונה היא שהברייתא קוראת את "לא יחל דברו" בדרך דרש, באופן ישיר לעניין התנהגות המותרים ביחס לנוהגים איסור: 'לא יחל' - לא יבטל, את 'דברו' - את ניהוג הזולת. כך נראה בדברי המיוחס לרש"י בנדרים שם: "אי אתה רשאי לנהוג בהן היתר לפנייהם לבטל מנהגם, דעובר משום בל יחל, ומן התורה אינו בכל יחל אלא מדרבנן". אומנם, לפי פירוש זה השוואת הגמרא לנדר בדבר שאין בו ממש היא רחוקה יותר מאשר לפי הפירוש הראשון, והיא מבססת רק סגנון דברי חכמים של שימוש מושאל בלשון 'לא יחל' עבור דבר שמדאורייתא באמת איננו בל יחל.

אפשרות נוספת בפירוש הברייתא עולה מפסקי הרמב"ם. הרמב"ם איננו מביא על פי הברייתא במקום כלשהו דין בעניין ניהוג היתר בפני נוהגי מנהגי איסור; לעומת זאת בעניין הנודר בדבר שאין בו ממש, לשונו (נדרים ג, יב) נראית מבוססת לא רק על דברי רבינא במסקנת הגמרא אלא גם על לשון הברייתא ("... שינהוג בהן התר...") - הדומה במיוחד ללשון הברייתא כגירסתה שנביא כאן בהמשך). מזה נראה שהרמב"ם פירש את הברייתא כהלכה מקומית בנדרים, שאין לה שום קשר לענייני מנהגים. פירוש זה נסתר מהנחות אמוראים (רב חסדא, רב יוסף, ואב"י) בסוגיית פסחים, ועל כן יש לומר שהרמב"ם הבין שקיימת מחלוקת בפירוש הברייתא, ופסק נגד פירושם. את הפירוש שאימץ הרמב"ם ניתן לתלות ברב אשי, שקשה ליישב את פסיקתו בפסחים שם עם דין הברייתא כפי שהיא מתפרשת לעניין מנהגים (אומנם הר"ן בחידושיו בפסחים שם מנסה ליישב); ובפשט הסוגיות בנדרים (שם, וגם פא, ב). יש להבין שהרמב"ם סבר שכל אלו חולקים על האמוראים האחרים בפסחים שם.

מתוך הנחה שכדעת הרמב"ם אליבא דרב אשי והסוגיות בנדרים, הברייתא צריכה להתפרש כדין מקומי בהלכות נדרים, יש מקום לבחון את תוכנו של דין זה. הרמב"ם שם ניסח "הנודר בדברים שאין בהן ממש ואסורן, אף על פי שאין הנדר חל עליהן, אין מורין לו שינהוג בהן התר, הואיל ואסר עצמו בהן ובדעתו שהנדר חל עליהן... כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים". ניכר שלדעתו הברייתא מתפרשת ספציפית לעניין נדרים שאין בהם ממש, כפי הקשר הסוגיה בנדרים (טו, א), ואלה הם "דברים המותרים"

שבברייתא. את המילים בברייתא "ואחרים נהגו בהם איסור" ניסח הרמב"ם כ"ובדעתו שהנדר חל עליהן", כלומר, ה"אחרים" הם הנודרים עצמם בדברים שאין בהם ממש וחושבים שנאסרים בזה, והדין הוא שאין מורים להם היתר.

כך אומנם מסתבר בדעת הרמב"ם בפירוש הברייתא, אולם, לעצם הפירוש, קיים קושי בהנחה שהביטוי הסתמי הכללי "דברים המותרים" מכון לדבר כל כך ספציפי. ועוד: הגירסה בברייתא "להתירן בפניהם" מופיעה אומנם בפסחים, אבל בנדרים מופיעה (טו, א) רק בכתב-יד אחד ובדפוסים; בכתב-יד אחר, בהבאתה ברי"ף בנדרים ובפירוש המשנה לרמב"ם בנדרים על אתר, וגם בסוגיה נוספת בנדרים (פא, ב) בכל כתבי-היד והדפוסים, הדבר שאי אתה רשאי לעשותו הוא "לנהוג בהן היתר כדי לבטל[ן]". נראה ברור שזו היתה גרסת הסוגיות בנדרים המקורית; ואף הגירסה המקורית של הברייתא שעמדה לפני האמוראים. כנראה, הגמרא בפסחים קיצרה בציטוט הברייתא "להתירן", ובהתאם לפירוש האמוראים המובאים שם הוסיפה הבהרה שהאיסור המדובר הוא דווקא "בפניהם"; ומשם הועתק באופנים שונים לחלק מכתבי היד בנדרים טו, א (אבל לא לנדרים פא, ב). מעתה, את פירוש הרמב"ם, שהברייתא באה לאסור הוראת היתר, קשה להלום בלשון הברייתא המקורית "לנהוג בהן היתר".

מסתבר יותר בדעת הסוגיות בנדרים בפירוש הברייתא, שהקשר הברייתא הוא אומנם הלכות נדרים (בזה - כדעת הרמב"ם), אבל היא עוסקת במקרה כללי יותר מאשר רק הנודר בדברים שאין בהם ממש, ואומרת: נדרים שבאמת אינם חלים והם מותרים, אבל אחרים, דהיינו בני אדם באופן כללי, חושבים שהם אסורים ונוהגים בהם איסור - אי אתה רשאי לנהוג בהם היתר, כדי שלא יזלזלו בנדרים שכן חלים (לשימוש דומה במילה 'אחרים' - השווה "כל שאחרים קובעים עליו סעודה צריך לברך" - ברכות מב, א). לדין זה קראה הגמרא בנדרים טו, א אליבא דרבינא "בל יחל דרבנן", ויישמה אותו למקרה של נודר בדבר שאין בו ממש, מתוך הבנה שאף זה הוא דבר שבני אדם רואים בו איסור. וגם בסוגיה בנדרים פא, ב פירוש זה מסתבר, עיין שם.

וראה גם תוספתא נדרים (ד, ד; מהדורת ר"ש ליברמן ד', 6), וברייתא דומה בירושלמי נדרים (ב, א), שנראה שמשקפות פרשנות נוספת לברייתא המקורית, כאיסור לנודר נדרים כאלה לכתחילה.⁷⁹

כמו כן ייתכן שגם דברי ר"א בשם ר' אבון שכבר הבאנו מהירושלמי פסחים ד', א בעניין "כל דבר שהוא יודע בו שהוא מותר והוא נוהג בו באיסור", שעמד עמית (שם עמוד 56)

79 בניגוד לכל זה, ראה: אהרון עמית, "תלמוד האיגוד: 'מקום שנהגו' פרק רביעי ממסכת פסחים", ירושלים תשס"ט, עמוד 65 ואילך.

על דמיונו הלשוני לברייתא, משקף פרשנות לברייתא שלפיה הברייתא דיברה על מנהג איסור בדבר מותר, אבל בניגוד לבבלי בפסחים והאמוראים הנזכרים בו שפירשו שהברייתא פונה לאחרים שאינם מכלל נוהגי האיסור, לעניין ניהוגם היתר בפני הנוהגים איסור (אולי במנהגי טעות, כדעת הראשונים שהזכרנו), ר' אבון פירש שהברייתא פונה לשייכים לציבור נוהגי האיסור עצמם ואוסרת עליהם לבטל את המנהג, אם המנהג נוצר (על ידי ה'אחרים' שיצרו את המנהג) מתוך ידיעת היתר מעיקר הדין. פירוש ר' אבון בברייתא כנראה לא התקבל (שהרי הירושלמי בפסחים אינו מזכיר את הברייתא, ובנדרים כאמור מביא גירסה המבטאת פרשנות אחרת), אבל עצם דינו התקבל כמימרא עצמאית שלו.

את כל האפשרויות האלה (דין הסוגיות בנדרים, דין הסוגיה בפסחים, דין התוספתא והברייתא בירושלמי, ודינו של ר' אבון) ניתן להבין כפירושים אפשריים לברייתא כגירסתה הנ"ל שבנדרים פא, ב וברוב כה"י בנדרים טו, א, שמשמעותה קצת סתומה, וזו סיבה לכך שכאמור מסתבר לראות אותה כגירסה המקורית שעמדה בפני האמוראים ובפני מנסחי גירסאות הברייתות האחרות, שפירשוה בכיוונים שונים כנ"ל.

4. סוגיית 'גלו ממקום למקום' בירושלמי

על פי דברינו לעיל בעניין היסודות האפשריים לחיוב מנהגי מקום ניתן להבין ירושלמי תמוה לכאורה בעניין זה.

הירושלמי (פסחים ד, א) שואל מה הדין במנהג אחרי ש"גלו ממקום למקום וביקשו לחזור בהן", ומנסה להכריע את השאלה מסיפור בני מישא, המופיע שם באופן שונה מאשר בבבלי, ולפיו מנהגם היה "שלא לפרש בים הגדול", ורבי הוא שאמר להם לשמור מנהג אבותיהם לאסור. קרבן העדה מפרש שהשואלים גלו ממקום למקום ועל זה היתה שאלתם; אולם, אין לזה זכר בסיפור המעשה או בדבריהם, וממילא צריך עיון כיצד רצה הירושלמי להוכיח לעניין שינוי מקום (וראה חתם סופר פסחים נ, ב; לדעת עמית הנזכר לעיל, עמוד 61, מישא שמדובר בה כאן נמצאת בבבלי, ומכאן יש ללמוד שהיתה משם עליה לאזור צור ושם יכלו לבוא לשאול את רבי, אבל כל זה די ספקולטיבי).

נראה שהירושלמי הניח שניתן לחייב שמירה על מנהגים משני יסודות אפשריים: מדין מנהג מקום כעין תקנה החלה על הציבור במקום, או אולי גם מדין נדר; והניח עוד, שדין מנהג מעין תקנה חל על מקום ועל כן פוקע בעקבות גלות הציבור, אבל שניתן לדון בחיוב ציבור שגלה מדין נדר, אם קיים דין כזה בניהוג ציבור, שאז אולי חל על ציבור כמעין ישות אישית שאינה תלויה-מקום וממשיכה להתקיים גם בעקבות גלות. נמצא יסוד שאלת הירושלמי לפי זה: האם בדין מנהג מקום קיים, נוסף על דין מעין תקנה, גם דין נדר?

לעניין שאלה זו הביא הירושלמי את מעשה בני מישא. שהרי, כאמור, מנהגם היה "שלא לפרש בים הגדול", ומסקנת הירושלמי בדברי רבי חנניה היא שזה היה כדעת רבי יהודה, שמובאת במלואה בברייתא בירושלמי במועד קטן (ג, א) "דרבי יודה אמר אסור לפרש לים הגדול". ואומנם קרבן העדה (בפסחים גם בשיירי קרבן, ובמועד קטן שם) פירש שמדובר בהפלגה לפני שבת דווקא, בהקשר האיסורים הנדונים בבבלי (שבת יט, א) ובירושלמי (שבת א, ח); אבל אין זכר לשבת בדברי רבי יהודה, ובסוגיות בעניין שבת לא הובאה דעתו. לכן מסתבר כפי שפירש הפני משה (מועד קטן שם) שההימנעות מהפלגה שמדובר בה אינה קשורה לשבת, אלא מפני הסכנה. ונראה שהירושלמי סבר שמנהג שאיננו בהקשר קיום הלכתי רגיל אלא רק מפני הסכנה - אינו מחייב בתורת דין מנהג מקום; ושכיוון שכך, מה שרבי אסר להם מוכרח להיות בתורת נדר, וממילא מנהג מקום מחייב גם את הגולים ממנו.

לאחר מכן הירושלמי דוחה את האפשרות לחייב דור שני מדין נדר ומסיק רבי חנניה, כאמור, שרבי אסר לא מדיני מנהג בכלל אלא מעיקר הדין כדעת רבי יהודה, שתיקנו תקנה ממש לאסור מפני הסכנה. ייתכן שכוונת מסקנה זו היא לדחות לגמרי חלות דין נדר על מנהגי מקום (ראה הערה 62); אם לא כך, אז נמצא שקיימים שני דינים במנהג: דין נדר, שחל רק על דור מקבלי המנהג עליהם; ודין מנהג כתקנת מקום, שחל רק בעניין השייך להקשר הלכתי, וחל על דורות המשך אבל רק במקומו ולא על גולים.⁸⁰

80 להסבר אחר למסקנת הירושלמי ראה הערה 67.