

יהודה ברי"א הלוי, לוי

אש בהלכה מהי

תדפיס מתוך הספר

יד רא"ם

קובץ לזכר

אליעזר מאיר ליפשיץ הי"ד

בן נפתלי ורחלי

אשר נפל במלחמת יום הכפורים בחזית הדרום

אש בהלכה מהי

מספר מצות תלויות באש ובכמה מהן הגמרא דנה מה זה אש לגביהן, כגון קרבן פסח, שהוא צלי אש, חטאות הפנימיות הנשרפות באש, בנגעים צריכים להבדיל בין מכוות אש ובין שחין, ושרפת המחויבים מיתת שרפה היא ע"י אש. גם במלאכות שבת, המבשל חייב רק אם בשל באש או בתולדות אש וגם מבעיר ומכבה הם באש. ולכן חשוב לברר מה זה אש.

גם בהלכות נזיקין האש חשובה ביותר, אבל לגביהן הגדרת האש שונה לגמרי מהגדרתה לגבי מצות אחרות. לכן לא טפלתי בהן במאמר זה.

לאש רגיל יש לכה"פ ארבע תכונות חשובות:

א. היא חמה.

ב. היא מאירה.

ג. היא מוציאה שלהבת.

ד. היא אוכלת, דהיינו היא ניוזנת ע"י זה שהיא הופכת חומר לצורת אחרת*.

וצריכים אנו לברר אילו מן התכונות הנ"ל צריכים כדי שתהיה התופעה אש בקשר למצות השונות. כן צריכים לברר באילו מקרים נחשבו תולדות האש כאש ומתי צריכים אש ממש. והנה כבר חרש את השדה הזאת הרש"א יודלביץ נ"י בספרו החשמל לאור ההלכה אשר ברובו דן על מהות האש. אבל עיקר כונתו שם היה בקשר למלאכות מבעיר ומכבה בלבד ולכן הניח מקום לברר — וגם לחלוק, שכן ישוּביו של הסתירות הקשות

* והא לך מקורות לתכונות האלו:

(א) היא חמה: כן משמע מן המקראות "היחתה איש אש בחיקו ובגדיו לא תשרפנה" (משלי ו' כ"ז), "ותחת כבודו יקד יקד כיקוד אש" (ישעיה י' ט"ז), שמשניהם משמע שסתם אש — בלי שם לוואי נוסף — חמה היא.

(ב) היא מאירה: מה שכתוב: "ובערב יהיה על המשכן כמראה אש", משמע שסתם אש יש לו מראה.

(ג) היא מוציאה שלהבת: רב ששת דורש (פסחים ע"ה): "אי אש, יכול שלהבת", ומשמע שלדעתו סתמא אש דוקא עם שלהבת.

(ד) היא אוכלת: ע' בפ' כירה (שבת מ"ב). ובפ' כל תכבי (שבת קל"ד) ובפ' כיצד צולין (פסחים ע"ה). שמחלקים בין גחלת של עץ ובין של מתכת, וההבדל היחידי ביניהם ההזנה ע"י החומר.

הערה: כדי להקל על הקורא הכנסתי לגוף המאמר רק את הדיונים הראשיים, ובקיצור. והסוגיות עליהן בנויים הדיונים, בררתי בקונטרס הצמוד לכל פרק משלושת הפרקים הראשונים תמצאם בסוף המאמר.

בסוגיות הן חריפים אבל בחלקם אינם מתאימים עם המציאות. וכן הר"י היילפרין נ"י האריך למעניתו בענין בספרו שימוש בבבלי בשבת, וגם הוא הניח מקום להרחבת הבירורים.

פרק א. אש במקרא, לגבי מצות שונות, ולגבי מלאכת ממשל

א. סוגית צולה את הפסח ע"ג גחלים מספר הגדרות יוצאות לנו מסוגיא בפ' כיצד צולין — (פסחים עה:.) שם בברייתא אומר רבי שמואל לצלות קרבן פסח ע"ג גחלים. והגמרא מקשה על זה ממימרא שלפיה מי שנכזה בגחלת, ברמץ, בסיד או גיפסיס רותח, או כל דבר הבא מן האש, נכלל הוא במכוות אש בגלל ריבוי מיוחד, משמע איפוא שרק ע"י ריבוי מיוחד נכללת גחלת באש! ורבינא תיקן לשון המימרא ככה שגחלת אינה צריכה ריבוי, והריבוי הוא רק בשביל האחרים. ומאידך, סתמא דגמרא מתרצת שגחלת של עץ באמת אינה צריכה קרא, והריבוי בא רק לרבות גחלת של מתכת. ועל זה מקשה הגמרא שהרי אנחנו רואים שגחש"מ כן אש היא ממה שגבי בת כהן דכתיב "באש תשרף" ועשו לה פתילה של אבר מהותך וזרקו לתוך פיה. ומתרצת הגמרא שגם שם יש ריבוי מיוחד "תישרף", לרבות כל דבר הבא מן האש. וממשיכה הגמרא וז"ל א"ל ר' ירמיה לר' זירא וכל היכא דכתיב באש תשרף לרבות כל שרפות הבאות מחמת אש הוא, והא גבי פרים הגשרפים דכתיב בהו ושרף אותו על עצים באש ותניא באש ולא בסיד רותח ולא בגפסיס רותח, א"ל הכי השתא התם כתיב באש והדר תשרף לרבות כל שריפות הבאות מחמת האש הכא... דאש אין מידי אחרינא לא... ע"כ. והנה דברי רבינא אפשר לפרשם לשתי פנים:

(א) כשהוא אומר "גחלת" כוונתו לגחלת של עץ בלבד — ועל גחלת של מתכת בכלל אינו מדבר וא"כ המחלוקת שלו עם סתמא דגמרא היא רק בבחינת "משמעות דורשים" — שנראה לו יותר לשבש את הגירסא, מלהניח שסתם גחלת בברייתא היינו דוקא גחלת של מתכת.

(ב) אולי במלה "גחלת" התכוין רבינא לגחלות גם של עץ גם של מתכת, וא"כ הוא לגמרי משוה אותם לאש ממש, ושמע מנה שמואל לצלות פסח על גחש"מ*.

ולפי הפי' האחרון צ"ע:

* כפי' (א) משמע מדברי המאירי שאינו מביא את דברי רבינא — או שדוחהו מן ההלכה, ומפורש הוא כותב על צליית קרבן פסח ע"ג גחלים: "דוקא גחלת של עץ, אבל אם ליבן מתכת וצלהו עליו, אינו צלי אש".
האבני נזר (סי' רכ"ט ס"ג) וכן בס' לחמי תודה (לר' צבי הירש הורוביץ בן ההפלאה, דף קנ"ה) מפרשים כפי' (ב). גם בשפת אמת על סוגין מפרש כן אבל מסתפק להתיר צליית הפסח על גחש"מ על סמך זה. וכן מסתפק בעל חפץ חיים (לקוטי הלכה, זבח תודה).

ואולי גם המגיד משנה מפרש את סוגין כך, שכן מה שהוא כתב (הל' שבת פ"ב ה"א): "וכבר הזכירו גחש"מ בלשון אש גמור", לא ברירא לן לאיזו מימרא הוא מתכוין, ועלה בדעתי שאולי הוא מסתמך על מימרא דרבינו לפי פי' (ב).

- (א) מנ"ל לרבינא להשוות גחלת של מתכת לשל עץ. הרי יש הבדלים לגבי מבעיר ומכבה (עיין לקמן פ' ב' ו-ג') שגחש"מ יותר רחוק מאש.
- (ב) עוד קשה על הפי' הזה שלפיו צריכים לומר שרבינא חולק על הדרשה: "באש תשרף, לרבות כל דבר תבא מן האש", שכן לדעתו גחש"מ בעצמה היא אש, ולמה לא מקשה הגמרא: תישרף מאי דריש ביה?
- (ג) גם צריכים לומר שאבר מעיקרו יהיה כשר לשרפת בת כהן, שכן גם הוא בעצמו אש הוא, וודאי לא צריכים "אש תבא מן האש". ואין להניח שרבינא חולק על סתמא דגמרא במה נקרא גחש"מ בלי לפרש את מחלוקתו.
- עלינו גם לברר גחש"מ פה מהי: האם היא כוללת כל מתכת שהגיעה לרמת חום דיה לבישול או דוקא לרמת חום שהיא זוהרת.
- אם נניח שגחש"מ היא דוקא זוהרת או בהכרח האבר המהותך לשריפת בת כהן גם כן היה זוהר, וזה קשה מאד לקבל שכן זוהר בא רק במעלת חום הרבה יותר גבוהה מזו של התינוק*. שנית, קשה על זה איך מרבינן גם גחש"מ וגם סיד וגיפסיס רותחים מדרשה אחת? ועוד, למה לא מרבינן גחש"מ שאינה זוהרת? וכן כבר הקשה בשפת אמת.
- ובאמת מברייתא דמכות אש משמע שאפילו בלי זוהר נקראת גחש"מ, שכן הסיד והגיפסיס וחמי האור ודאי אינם זוהרים, ויגיד עליו ריעו. וגם בשפת אמת כותב כן לסברה חיצונית. ולכן, ומפני הקושיות הנ"ל, מוכרחים אנו לפרש שהגמרא מיירי גם בגחש"מ שאינה זוהרת.
- ולפי זה לדעת המפרשים שרבינא כולל גחש"מ באש ממש, הוא כולל בזה גם גחש"מ שאינה זוהרת — וזה אי אפשר כלל לומר. (א) דמאי שנא מחרס התנור, והמשנה מפורש אמרה: "נגע בחרסו של תנור יקלוף את מקומו". (ב) במה שונה גחש"מ עוממת מסיד וגיפסיס רותחים שמרבינן רק ע"י הריבוי מכוה ב"פ, אפילו לדעת רבינא**? (ג) הרי מפורש כינתה הגמרא צליה בשפוד של מתכת חמה כצלייה מחמת דבר אחר. ומאחר שהמש"נה אוסרת צליית הפסח בשפוד [של ברזל], אין להניח שרבינא חולק על זה. והרי זה קושיא רביעית על הפירוש שרבינא כולל גחש"מ בגחלת שאינה צריכה קרא לרבותה. חוץ מכל זה נראה דוחק להניח שהשם גחלת סתם יהיה כולל גחלת של מתכת. עיין, למשל, דברי הרמב"ם הל' שבת פ"א ה"ו ודברי הכסף משנה שם (ד"ה או המכבה את הגחלת).

* כדי שעופרת תגיע לחום של זוהר, צריכים להמשיך לחממה הרבה אחרי שכבר ניתכה. וזה קשה להשיג; גם לא נראה שום טעם למה יעשו זאת בלי שיהיה מפורש הצורך באיזה מקום.

ופירוש המושג "הדלקת פתילה" עיין בקונטרס ב' ס"ב.

** ובאמת בס' החשמל לאור ההלכה רוצה להבדיל בין מתכת חמה ובין חרס, סיד וגיפסיס חמים, באומרו שהמתכת נהפכת לאש, וסימן לדבר שהיא מתרככת. אבל, חוץ ממה שנשאר קשה עליו משפוד של מתכת חם שנקרא צלייה ע"י דבר אחר, גם מצד המציאות אין ההסבר מספיק, שכן דוקא חומר שמשנה את צורתו הכימית ונהפך לחומר אחר ("מתחמצן") ובהפיכה הזאת הוא מיצר חום — עליו אפשר לומר שהוא בעצמו אש במובן שונה מחרס חם, אבל לא במה שהוא מתרכך. ואדרבא, פעולת הריכוך קולטת חום. ומה שהמתכת פולטת חום בשעת הקפיאה, זה רק משלים את חסרון החום שיצא מן החומר ואין זה מסוגל להעלות טמפרטורת החומר.

מכל זה נראה שרבינא לא כולל גש"מ בגחלת שאינה צריכה קרא לרבותה והרי היא דבר הבא מן האש לבד.

ועכשיו נברר סתם אש שכתובה בתורה מה היא. מדברי רבי יוצא שגחלים לוחשות הרי הן אש בלי רבוי כלל וכן סוגית הגמרא (עה: ע"פ רבא. ומשמע מזה ששלהבת אינה תנאי לאש ודלא כרב ששת שם.

וגחש"מ משמע מלשון סתם הגמרא שהיא אינה אש וזקוקה לרבוים מיוחדים גבי מכוה וגבי שרפת בת כהן וברבינא כבר ראינו שקשה לומר שהוא חולק על זה.

וכן כתב מהרש"ם (ה"ב סי' רמ"ז) וז"ל: "י"ל דליכא משום הבערה וכבוי בכה"ג, שהרי אינו אש ממש ואינו שורף החוט ברזל כאש דידן שאוכלת ואינה שותה" *.

ואם כן לכאורה קשה על המגיד משנה (הל' שבת פ"ב ה"א) — וגם על הרבים מגדולי פוסקי זמננו ** שכבר פסקו שגחש"מ היא אש גמור.

וכדי לישב את הסוגיה לפיהם כתב הר"י היילפרין נ"י בספרו הנ"ל (פ"ה ססי ב') שאפשר לומר שהגמרא, וגם רבינא, מדברים רק על גחש"מ שלא הגיעה לזוהר, וגחש"מ זוהרת הרי היא לגמרי כמו גחלת של עץ מסברה, והרי היא אש ממש בלי לימוד מיוחד. ומה שהרמב"ם מחלק ביניהם לגבי הבערה אין זה נוגע במה שהן אש, וכן לגבי כבוי, אע"פ שהגמרא מחלקת בין גחלת של עץ ושל מתכת, הרי זה מטעמים אחרים ולא מפני שגחש"מ אינה אש. ונשאר קצת קשה רק מה שכתבנו בסמוך שדרך כלל סתם גחלת היא גחלת של עץ, כמו שמשמע מרמב"ם (פ"א הל' ז', וכ"מ שם). והחשמל לאור ההלכה הביא ראיה שדבר זוהר ה"ה אש ממה שהגמרא (פסחים נ"ד). אומרת "ובמוצאי שבת נתן הקב"ה דיעה באדם הראשון מעין דוגמא של מעלה והביא שני אבנים וטחנן זו בזו ויצא מהן אש", "ובירך עליה" כדאיתא בבר"ר (פי"א, ב'), ומפני זה מברכים ברכת בורא מאורי האש במוצאי שבת. משמע שקוראים אש להניצוצות היוצאים מהקשת אבנים, שבעצם הם חלקי אבנים קטנים מאד וחמים עד כדי זוהר. ואע"פ שאין הכרח משם, שאפשר לומר שודאי לא מן הניצוצות הקטנים האלו נהנה אדה"ר, אלא ודאי שהדליק בהם עצים וע"י זה יצאה לו אש ראוי לברכה, מכל מקום, המג"א (סי' תרכ"ד סק"ג) פירש לא כן, לכה"פ לדעת הלבושי שרד שם.

ולפי זה יש להניח שגם גחש"מ נכללת בסתם אש, דהיינו שמה שהיא אוכלת וניזונת מן החומר, אינו תנאי באש. ומאידך הזוהר הנראה כן תנאי באש, שכן גחלים עוממות כבר הוזכרו כאינן נכללות באש וכן גחש"מ עוממות לפי הנ"ל.

* ועיין בשו"ת ציץ אליעזר (כ"א, סי' כ', פ"ו ס"ק א'—ג') שמקשה על דברי מהרש"ם אלו מן המציאות. ועיקר טענותיו הוא ממה שהזרם האלקטרי גורם לשריפה ולאש ממש, וכן חוט המתכת הזוהר בעצמו עלול לשרוף, בתנאים מסויימים. אבל לע"ד אין בזה הוכחה שהזרם הזה או החוט הזה בעצמם הם אש.

** כגון בעל חפץ חיים (כן משמע מדבריו במשנ"ב סי' רע"ז ס"ק כ"ב), הבית יצחק (ח"ו ד"א סי' ק"כ ס"ק ד'), והקרן לדוד (האו"ח ס"פ) ובעקביהם האחיעזר (ח"ג ס"ס) רא"ז מלצר (הסכמה לס' חלקת יעקב), החלקת יעקב (ח"א סנ"ד), מנחת יצחק (ח"א סי' ק"ז) וציץ אליעזר (כ"א, סי' כ', פ"ו).

והחום מסתבר שגם הוא תנאי באש ולא עולה על הדעת שזוהר קר יקרא אש, שאם כן היה נשאר הזוהר התכונה היחידה בהגדרת האש והיו א"כ אור ואש היינו הך, והיה, למשל, נוסח הברכה צריך להיות ברוך בורא המאור במקום בורא מאורי האש.

יוצא לנו מזה ששתי תכונות, חום וזוהר הן הן המהוות את האש. ואם תמצא לומר זה יוצא גם מן המקרא עצמו עיין בפתח דברינו ששם הצלחנו להוכיח מן המקרא בעצמו שחום ומאור הן תכונות יסודיות של אש — ולתכונות האחרות הצלחנו רק להביא דעות משמעות כן מדברי חז"ל.

ולכן יוצא שגם במצות אחרות הקשורות בסתם אש יוצאים בגחלת (לכה"פ של עץ) וכן הגמרא מפורשת לגבי כבוי אש המזבח: "המוריד גחלת מעל גבי מזבח וכבה, חייב" (יומא מ"ו). וכן מותר לברך ברכת בורא מאורי האש על גחלת לוחשת כמבואר במס' ברכות (נ"ג). וכן מספרים (שו"ת נחלת שמעון סי' ט"ו, ע"ט): על ר"ח הלוי מבריסק (וכן שמעתי גם על הרב חיים עוזר גרודזנסקי) שהיה כן מברך על אור גז או אלקטרי שהוא למעשה גחש"מ.

לפי זה מובן שגם ברק נקרא אש אע"פ שאינו ניזן ע"י חומר מתכלה וכמו שכתוב "ותיהלך אש ארצה". ואע"פ שאולי אין להביא ראיה מאש של גס, לכאורה פה הכוונה לברקים.

ומה שיוצא מזה שגם השמש היא אש, נדון על זה עכשיו בקשר למלאכת בישול.

ב. סוגית מבשל באור ובחמה

המשנה (שבת פ"ג מ"ג וד'): "אין נותנין ביצה בצד המיחם בשביל שתתגלגל ולא יפקיענה בסודרים ור' יוסי מתיר... מעשה שעשו אנשי טבריא והביאו סילון של צונן לתוך אמה של חמין [ואסרו להם חכמים]". ובגמרא (שם ל"ח):

איבעי להו גלגל מאי, אמר רב יוסף גלגל חייב חטאת... ולא יפקיענה בסודרין. והא דתנן נותנין... ואת הצונן בחמה בשביל שיחמו. לימא ר' יוסי היא ולא רבנן, א"ר נחמן בחמה כולי עלמא לא פליגי דשרי [פרש"י דאין דרך בישולו בכך, וחמה באור לא מחלפא דליגזור הא אטו הא], בתולדות האור כולי עלמא לא פליגי דאסיר, כי פליגי בתולדות חמה, מר סבר גורינן תולדות חמה אטו תולדות האור ומר סבר לא גורינן... והכי קאמרי ליה רבנן לר' יוסי, הא מעשה דאנשי טבריא דתולדות חמה הוא [פרש"י דחמי טבריא דתולדות חמה נינהו דמי לאפקעתא דסודרין] ואסרו להו רבנן, א"ל ההוא תולדות אור הוא דחלפי אפתחא דגיהנם. ע"כ. מן הסוגיא הזו הננו לומדים שכדי להיות חייב משום מבשל בשבת, צריכים לבשל דוקא באור או בתולדות האור, וגם השמש וגם מקור החום שבתוך הארץ אינם נחשבים כאור. ומקור החום של חמי טבריא אינו כ"כ ברור לי מהו. אבל יש להניח שהוא קשור לאש היוצאת מהרי געש, שהיא אבנים ומתכות מותכות וזוהרות, והרי אין זה נחשב כאש. והרי גם זה, גם השמש, יצאו לנו בסעיף הקודם שהם אש. ולכאורה היה אפשר להניח שאש לחוד ואור לחוד, דהיינו שהשמש וגחש"מ הרי הן אש אבל לא אור, אבל סברה זו אין בה ממש, שכן למדנו (פסחים מא.) וז"ל הגמרא:

בפי' זה. והביא את דברי האגלי טל (האופה, הערה מ"ד) שהוא מסביר על-ידי פי' (ג) הנ"ל למה מותר לבשל לכתחילה בחמה ולא אסרו זאת חז"ל כמו שאסרו כלאחר יד בכל מלאכות שבת. ונלע"ד שמוכרחים לפרש כך כדי להבין את הגמרא של בישול קרבן פסח בחמי טבריא ואת פסק הרמב"ם לגבי בישול בשר בחלב*.

ולעד"ג להביא עוד ראיה שהשמש לא מיקרי אש, מן המשנה (ביצה פ"ב מ"ז) אין מוציאין את האור... ולא מן המים". ופירש"י שם (לג.) וז"ל:

מן המים. נותנים מים בכלי זכוכית לבנה ונותנו בחמה כשהשמש חם מאד והזכוכית מוציאה שלהבת ומביאין נעורת ומגיעים בזכוכית והיא בוערת. ע"כ.

ושם בגמרא (ל"ג:): "משום דקא מוליד ביו"ט". דהיינו, שהאש שהודלקה למעשה מן השמש (ע"י אסיפה למקום אחד של כל החום שהגיע ממנה לזכוכית) נקראת אש חדשה ולא אש שהידליק מאש קיימת, דהיינו שהשמש אינה נקראת אש קיימת. ועיין לקמן פ"ד.

ומאחר שהגמרא גם בשבת וגם בפסחים מפורש הוציאה את השמש ואת מקור החום של חמי טבריא מגדרה של אש, היינו לכאורה מוכרחים לצמצם ולכלול באש רק דליקה הניזונת מחומר המתאכל** ולפי זה שוב היה יוצא לנו שגחש"מ לאו אש היא, ושוב צריכים לתרץ את המגיד משנה וכל גדולי הפוסקים האחרונים הנ"ל.

וכאשר הרצתי את הדברים לפני רומ"מ מוה"ר שלמה זלמן אויערבאך שליט"א, אמר שלדעתו אפשר להסביר שהשמש ומקור החום של חמי טבריא שונים מגחש"מ בזה: השמש — שהיא אבי אבות כל אש שבעולם — היא צורה מיוחדת של חום וזוהר, וצורה כזו אינה נכללת בשם אש. ומקור החום של חמי טבריא [לא ברור לנו שהוא באמת החומר

* והיה אפשר להביא ראיה מדברי הר"ן בע"ז (ל"ח: סד"ה גרסינן) דשם מביא בשם הרמב"ן ראיה שחום שדי להבליע אינו תמיד די לבשל, ממה שקדירה שמלח בה איסור אסור לאכול בה רותח, משום דמליח הרי הוא כרותה, ואע"פ שאין במלח משום מבשל בשבת. ומקשה עליו הר"ן שאין שום הוכחה שאין בזה משום מבשל בשבת. ומקשה עליהם, איך אפשר להביא ראיה מבישול בשבת, הרי לחייב משום מבשל בשבת בעינן אור וליכא. ועוד יותר קשים דברי הר"ן שבאמת רוצה לומר שהמולח בשבת יהא חייב משום מבשל. והיה נראה לתרץ דפטור בשול בחמה ותולדותיה הוא רק בגלל שאין דרך בישולו בזה, והכא במולח כן דרכו בזה, ולכן יתכן שיהיה חייב בשבת. אבל לעד"ג שאפשר לדחות ולתרץ בענין אחר ולומר אילו מליחה היתה כבישול ממש, היו אוסרים זאת חז"ל כמו שאסרו תולדות חמה אטו תולדות האור.

** ולעד"ג אין להביא ראיה מכל המקרים של אש שלא כדרך הטבע, שכולם נקראים אש אם יש להם צורת אש טבעי, ודברה תורה בלשון בני אדם לסבר את האוזן.

ועלה בדעתי שאולי צריכים לחלק בין אש שבידי שמים, שנקראת חמה, ואש שבידי אדם, הנקראת אור. אבל מאחר שהגמרא בשבת (ל"ט.) כינתה אש של גיהנם כאור — והאש הזו נבראה ביום שני של מעשה בראשית (פסחים נ"ד.) — ודאי אי אפשר לומר כן.

ועיין בס' הלכות קטנות (ח"א סי' קפ"ט) שהוא אומר על "האש שלהבת שיוצא בין ההרים" שמקורה מן השמש. ועיין שם שמשמע מתוך דבריו שאש שנדלקה מחום השמש (כגון ע"י עדשת זכוכית) יש לה דין תולדות חמה ליפטר המבשל בה בשבת. ודבריו פלא; התייגה שאש כזו אינה תולדת אש, אבל אש ממש היא, ואיך יתכן שאש ממש תהיה לה פחות דין אש, ממה שתולדת אש יש לה דין אש.

הנפלט מהרי געש, אולי הוא אחר, ולכן] אפשר לומר שגם הוא יש לו הצורה הזאת שיחסנו לשמש*.

מצד שני היה נראה להביא ראיה ממה שהרמב"ם מחייב על חימום ברזל לצרפו כתולדת מבעיר, ועל כיבויו בכוונה לצרפו בתולדת מכבה (הל' שבת פי"ב ח"א וב') שברזל חם הוא אש. אבל לאמיתו של דבר אין ראיה מזה, מאחר שמדובר רק על תולדות, ובתולדות צורת המלאכה אינה דומה לשל אב. למשל לזריעה ודאי צריכים זרעים, אבל לתולדת זריעה, דהיינו השקה של אילן (שם פ"ח ה"ב) אין צורך לזרעים. וכן עימור הוא עשיית עומרים בלבד, אבל תולדתו, הדבקה דבילה לעשות עיגול, חייבים עליה גם בלי מציאות של עומר (שם ה"ו).

וכן על תולדת מכה בפטיש, דהיינו גמר מלאכה (שם פ"י הט"ז) חייבים גם בלי הכאה ובלי פטיש. אבל מלשון כבוי לגבי גחש"מ יש רמז יותר חזק. (הוכחה אין שאולי זה רק לשון בני אדם, ואנחנו רוצים לברר מה שהתורה כללה בשם אש). גם באבני נזר (ס' רכ"ט, אות י"ג) כבר פירש הרמב"ם גחש"מ לאו אש היא [וכדי לציין שבמקום אחר (ס' שס"ח אות ב') הוא כתב שהרמב"ם כן מחשיב אותה כאש].

היוצא מכל זה:

- (א) צליית קרבן פסח מותרת על גבי גחלים לוחשות (ואולי רק באינו נוגע — עיין קונטרס א' בהערה) ובגחש"מ זוהרת חולקים האחרונים, שהאבני נזר מתיר (וגם אולי המגיד משנה סובר כן) והשפת אמת והחפץ חיים מסופקים בזה.
- (ב) לשריפת המחוייב שריפה די בתולדות אש ואין צריכים אש ממש. אבל תולדת חמה, כולל חמי טבריא, משמע שפסולות הן.
- (ג) למכות אש שוות ג"כ תולדות אש לאש ממש, וכל פצע על-ידי דבר שהתחמם באש כנ"ל נחשב כמכות אש.
- (ד) לשריפת החטאות הפנימיות צריכים אש ממש ודינו כמו גבי צליית הפסח.
- (ה) ו-ו) וכן לענין כבוי אש המזבח וכן לגבי ברכת בורא מאורי האש.
- (ז) בשול בשבת כדי להתחייב עליו צריך להיעשות או על ידי אש או על ידי תולדות האש, דהיינו דבר שהתחמם על ידי אש "ולגבי תולדה דתולדה, עיין מאמרו של החכם פרופ' לב נ"י בכרך זה). וכאן אש, שעל בישול בתולדותיו חייבים, היא כמו אש לגבי צליית קרבן פסח.

פרק ב. אש לגבי מבעיר

גבי מלאכת מבעיר לא ברור מהי התכלית היסודית, מהו ה"צריכה לגופה" של המלאכה. הסוגיה הדנה בענין היא של מקלקל בחובל ומבעיר (שבת ק"ו). שם משמע שההבערה של שריפת בת כהן היא ודאי חייבים עליה לכולי עלמא, אפילו לר' שמעון שפוטר, דרך

* מענין להעיר שגם השמש וגם החום שבפנים הארץ שואבים חלק ניכר מן האנרגיה שלהם מפעולה גרעינית.

כלל, במלאכה שאינה צריכה לגופה; ואע"פ שמשמע בכמה מקומות בש"ס שר' שמעון מחייב גם בחובל ומבעיר רק במלאכה שצריכה לגופה, הרמב"ן פירש שרק לדעת ר' יוחנן פוטר ר' שמעון במשאצ"ג בחובל ומבעיר. והסכימו אתו הרשב"א (בחי' שם), הר"ן (בחי' שם) והרא"ה (בחי' הר"ן שם), ובמדת מה גם הריטב"א (בחי' שם). עיין קונטרס ב' ס"א.

מאידך, בעלי התוס' (שם ד"ה בחובל) סוברים שגם במלאכת מבעיר מחייב ר' שמעון רק במלאכה הצריכה לגופה, וסוברים שגם צריך לאפר וגם ההבערה גבי שריפת בת כהן הן הבערות שצריכות לגופן.

ההבערה גבי שריפת בת כהן פירושה ע"פ הראשונים הוא הדלקת העצים להתכת העופרת שצריכים להתיכה כדי לזרוקה לתוך פיו של הנידון למיתה. (עיין קונטרס ב, ס"ב). ולפי זה משמעות דברי התוס' היא, שהבערה לצורך בישול נקראת הבערה שצריכה לגופה. וכן כתבו במפורש שגם מבעיר לבשל בו קדרה נחשב כמבעיר שצריך לגופו. וכן דעת הרמב"ן (שהבאנו דבריו בקונטרס ב' ס"א).
מאידך רש"י אינו סובר כן, וז"ל:

...מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה הלכך אין לך חובל ומבעיר שאינו מקלקל, ואפילו מבעיר עצים לקדירתו מקלקל הוא אצל עצים, ומה שהוא מתקן אצל אחרים, לר' שמעון לא חשיב דהא משאצ"ג היא. ע"כ.

מדבריו אלו משמע שה"צריכה לגופה" של מבעיר, זה השחתת העץ ע"י שריפה או, אולי, עשיית אפר * שהיא נחשבת כקילקול.

ויש קצת תמיכה לסברתו זו ממה שנחשב ביעור חמץ על-ידי שריפה כאיסור דאורייתא וז"ל ר' עקיבא (פסחים ה.): "הרי הוא אומר אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתים וכתוב כל מלאכה לא יעשה בהם, ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה". (ואפשר לדחות אם נאמר שר"ע סובר כר' יהודה שמלאכה שאצ"ג חייב עליה) **. וכן מצינו בהקטר חלבים, שכוונתו היא רק איכול החלב, שגם היא נחשבת כמבעיר, לכה"פ לדעת ר' יוסי (יבמות ל"ג:), ור' יוסי סובר משלשאצ"ג פטור עליה ***.

ולפי זה נראה שרש"י סובר שקילקול החומר, או לכה"פ שינוי צורתו, הוא ה"צריכה לגופה" של הבערה. (ועיין בקונטרס ב' ס"ד ששם הבאנו טענת החשמל לאור ההלכה שלא יתכן ש"עשיית האפס" תחשב מלאכת מחשבת. וצ"ע).

* על ההנחה הזו קשה שאילמלי כן ודאי היתה הבערה על מנת לעשות פחם ג"כ מלאכה הצריכה לגופה, ואז למה יחשב זה כקילקול, והיתה א"כ כבר אפשרות של הבערה שצריכה לגופה בלי קילקול. ובאגלי טל (מל' אופה, הערה ט' א"ב) באמת כותב שבמשכן היתה הבערת עצים לעשות מהם פחמים.

** פירוש זה היה מסביר גם את הלשון "אב מלאכה", למה לא די לו במלאכה סתם. אבל אם החיוב הוא על אף שנו משאצ"ג, צריכים דוקא אב מלאכה, אפילו לר' יהודה המחייב במשאצ"ג. ועיין בקונטרס ג' ס"ג.

*** במכבה את הגר וחס על הפתילה (שבת לא:): ופליגי עולא ור' יוחנן. והרמב"ם והרע"ב, בפירושים על המשנה (שבת פ"ב מ"ה) קימו דעת ר' יוחנן בזה דהיינו שר' יוסי פוטר במשאצ"ל אע"פ שהרמב"ם פסק כר' יהודה המחייב במשאצ"ג.

ונראה שגם הרמב"ם סובר ששינוי צורת החומר הוא עיקר תכלית ההבערה. וז"ל (הל' שבת פ"ב ה"א):

המבעיר כל שהוא חייב והוא שיהא צריך לאפר... והמבעיר גדישו של חברו או שורף את דירתו חייב... וכן המדליק את הנר או את העצים בין להתחמם בין להאיר הרי זה חייב. ע"כ.

ודבריו בפתחה "והוא שיהא צריך לאפרו" תמוהים לכאורה מאחר שתוך כדי דיבור הוא פוסק שגם המדליק להנמק משונאו ולהאיר ולהתחמם גם כן חייב. וכנראה כוונתו בזה לציין שתכלית מבעיר היא דוקא שינוי החומר, ומה שהוא חייב גם על האחרים, זה דוקא משום שהוא פוסק כר' יהודה שמשאצ"ג חייב עליה. ועיין סוף דברי הל"ה מ"ש ב"ה פ"ט ה"ד. ועיין עוד בקונטרס ב' ס"ג על בירור דעת הרמב"ם בזה.

גם הרמב"ם לא די בש"ע שלו (סי' קצ"ה קונטרס אחרון ס"ב) פוסק שהמבעיר אינו חייב אלא אם כן צריך לאפר, וכנראה הוא מפרש את הגמרא בשבת ק"ו: כמו הריטב"א, כלומר שר' שמעון מחייב גם במבעיר רק בצריכה לגופה, אבל מבעיר כדי לבשל אינו נחשב צריכה לגופה (ודלא כתוס' ד"ה בחובל, ודלא כרמב"ן).

גם האבני נזר (סי' רל"ח) סובר שעיקר הבערה הוא כילוי הדבר וראיתו מן הירושלמי על המשנה (שבת פ"ב מ"ד): "לא יקוב אדם שפופרת של ביצה וימלאנה שמן ויתנגה על פי הנר בשביל שתהא מגטפת". ובירושלמי מסביר: "משום שלא הותחל בכל טפה וטפה", וטוען האבני נזר: "ואם המלאכה רק באש, הרי הותחל המלאכה באותה אש. אלא ודאי עיקר המלאכה בשמן המתכלה". וכן מביא ראיה מדברי ר' עקיבא לגבי ביעור חמץ, הבאנום לעיל.

ודיון על המחלוקת בין הרמב"ם ובין האבני נזר, עיין קונטרס ב' ס"ד.

ולפי כל הנ"ל ההבערה שחייבים עליה היא עשיית האש, כאשר האש היא או מכלה את החומר, או משנה את צורתו, או גורמת להוצאת חום מתוך החומר. ולכאורה כל זה לא שייך בחימום הברזל. ולפי זה מובן פסק ס' היראים (הוצאת ר"א גאלדבלום ע"פ כ"י פריש, סי' רע"ד דף קמ"ג) וז"ל: "וכאשר פירשתי למעלה שאין כבוי אלא בשל עץ, כך אין הבערה אלא בשל עץ".

אבל הרמב"ם חולק, וז"ל (הל' שבת פ"ב ה"א): "המתחמם את הברזל כדי לצרפו במים הרי זה תולדת מבעיר וחייב". ובה"ב שם: "לחסמו זהו לצרף".

ודבריו צריכים ביאור, שהרי אין כאן כילוי חומר* וגם אינו מוציא חום ע"י האש — רק את כמות החום שהוא הכניס, אותה כמות, או פחות ממנה, אפשר שוב להוציא. והרמב"ם בעצמו, במקום אחר (פי' על שבת מ"ב, מובא בהקדמת ס' מעשה רוקח

* מה שחלק קטן מאד בשכבה העליונה של גוף הברזל עלול "להתחמצן" — אין זה מוציא חום בכמות מוחשת ואיננו צריכים לדון בזה. ועיין במלמד להו"ע"ל (חאו"ח סי' מ"ט) שבאמת טוען כך, אפילו לגבי נר אלקטרי שבו החוט נמצא בתוך מיכל שהתרוקן מן האויר. אבל דבריו בזה קשה מאד לקבלם, אע"פ שמלאכת מבעיר היא במשהו, ודאי שלא התכוונו חז"ל לחייב על איכול אטומים בודדים שאי אפשר כלל להרגיש באיכולם, כמו שיוצא מטענתו שם.

וגם בס' חידושי הרמב"ם על התלמוד) תיאר את המקרה הזה כך: "אין גוף האש נתלית בברזל, אלא ברזל חם היה". ואם כן למה יהיה חייב. ולפני כינסתנו לזה צריכים לברר כוונת הרמב"ם בדבריו.

מה שכתב הרמב"ם "כדי לצרפו" משמע שהכוונה הוה היא ממש תנאי לחיוב. ועיין קונטרס ב' ס"ג שכן דעת רוב המפרשים בזה. ולפי זה צריכים לברר איך תתכן כוונה כתנאי לחיוב מאחר שהרמב"ם פוסק שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייבים עליה. ובאמת אנחנו מוצאים כוונה כתנאי לחיוב בהרבה מלאכות וחלק גדול מהם אפשר להסביר על ידי ההנחה שיש סוג תולדות שלגביהן הכוונה היא תנאי לחיוב, כלומר, שאפילו ר' יהודה מודה בתולדה שמשאצל"ג פטור עליה. ועיין קונטרס ג' ס"ג מספר דוגמאות לזה ודעות הפוסקים על ההנחה הזאת.

ומה שהרמב"ם מחייב את מחמם את הברזל במבעיר, אין מקור ברור לזה ידוע לנו. המגיד משנה מוציא מקור מן הגמרא (יומא ל"ד): שהיו מחממים עששיות של ברזל מערב יום הכפורים ומטילים לתוך המקוה ביום כיפור בשביל כהן גדול שהיה זקן או איסטגיס, וז"ל: "וממה שהיו מחממין מבערב יום" ולא היו מחממים ביום הכפורים, יש ללמוד שיש בחימום חיוב, שאין שבות במקדש, אע"פ שיש לדחות, זו היא שטת רבנו". ומה שיש לדחות, פי' בס' החשמל לאור ההלכה (ס"א רפ"ג) שכנראה כוונתו היא לדברי תוס' (עירובין ק"ב: ד"ה והעליון) וז"ל: "ונראה לר"י דאפילו ציר העליון הוא דרבנן דשבות גדול כזה לא התירו במקדש וטובא אשכחן דלא התירו במקדש...". ואף שרש"י חולק שם וסובר שהתורת הציר העליון אסורה מן התורה, הרי הרמב"ם (פכ"ד הכ"ה) סובר כבעלי תוס'.

אבל מצד הסברא דברי הרמב"ם ברורים מאד על סמך מה שדייקנו לעיל שלדעת הרמב"ם עיקר תכלית ההבערה הוא עשיית אפר או פחם דהיינו שההבערה גורמת לשינוי זמני במצב החומר, שינוי שמקבל את צורתו הסופית ע"י כבוי. אם החומר הוא עץ, אז הפעולה הוה נעשית במשכן והרי היא אב מלאכה של מבעיר, ואם היא נעשית על ברזל, התוצאה היא צירוף, כלומר חיווק הברזל, והרי זה תולדת מבעיר. ואף שלכאורה תמוה שלדעת הרמב"ם יהיה חייב משום מבעיר אע"פ שכנראה אינו עושה אש, אפשר לישב על פי מה שתולדה דומה לאב רק במקצת, וכמו שהסברנו בסוף הפרק הקודם. ובדרך הוה אפשר לתרץ קושי אחר בשיטת הרמב"ם שכן כתב בהל' שבת פ"ט ה"ו, וז"ל:

המתיך אחד ממיני המתכות כל שהוא או המחמם את המתכת עד שתעשה גחלת, הרי זה תולדת מבשל וכן המבשל כלי אדמה עד שיעשה חרס, חייב משום מבשל. כללו של דבר, בין שריפת גוף קשה באש או שהקשה גוף רך, הרי זה חייב משום מבשל. ע"כ.

(ואל יתמה הקורא על הסיפא, שהרי שני מקרים יסודיים של בישול — אפיה וגלגול ביצה — הן בעצם הקשתת גוף רך).

ועל ההלכה (פי"ב ה"א) שהרמב"ם מחייב את מחמם את הברזל משום מבעיר משיג

הראב"ד: "ולמה לא משום מבשל כמו סיכתא לאתונה דמרפא רפי והדר קמיט". והרבה טרחו המפרשים לישב את ההבדל בין החיובים של מבשל ומבעיר. מהם (מרכבת המשנה, פ"ט ה"ו; חז"א מועד סי' נ' ס"ק ט') הסבירו שכאשר הוא רוצה לרכך את המתכת הוא חייב משום מבשל וכאשר רוצה לחסמו (דהיינו לצרפו) חייב משום מבעיר. והקושי בזה מבואר, מאחר שהרמב"ם מפורש כולל גם הקשתת גוף רך במלאכת מבשל, והצירוף הוא חיסום והיינו הקשה, למה אינו חייב משום מבשל אפילו לרמב"ם. אחרים (לחם משנה, פי"ב ה"א; גשמת אדם, כלל כ' א"א) תירצו שמדובר על רמות שונות של חום – בתחילת החימום הוא חייב משום מבשל ובחום יותר גבוה משום מבעיר – או להיפך (ערוך השולחן סי' שי"ח סס"ק י"ז). גם זה דחוק שאם בזה תלויים החיובים משום מבשל ומשום מבעיר, הרי העיקר חסר מן הספר. וכדי לתרץ את הסתירה צריכים לברר את מקור ההלכות. וכך פירשו המרכבת המשנה. וז"ל:

"נראה דרבנו מפרש סיכתא יתד של מתכת (דלא כמ"ש ה"ה והלח"מ, ודין המבשל כלי אדמה הוציא רבנו מהירושלמי הביאו המ"ע לעיל ה"ד האי מאן דשחין חסף חייב משום מבשל) וידוע דמי שרוצה לחסם כלי מתכות הוא מלבנו היטב וזורק לתוך המים, ולהפך מי שרוצה להסיר החיסום שיהי רך ונוח למלאכה הוא חוזר ומשליכו לתוך האש עד שיעשה כגחלת ואז הוסר החיסום וזה ידוע לצורפים. והיכא שמחממו כדי לרככו ה"ל תולד מבשל ואם מחממו כדי לצרפו במים ה"ז תולד מבעיר עיין לקמן פי"ב ה"א באריכות. ובירושלמי המתקן אבר חייב משום מבשל ועיין בתוספות ד"ה מהו דתימא לשרורי מנא וכ'... והיינו דקאמר בגמרא מהו דתימא לשרורי מנא קמכוון דלבונו מקשה אותו קמ"ל דהליבון מרככו אלא דהדר קמיט כשנותנו למים והילכך היכא שלא נתנו למים אחר הליבון חייב משום מבשל עיין פי"ב ה"א".

ופירוש זה הולם היטב את הנחתנו דלעיל ששינוי זמני בתכונות החומר, כמעבר והכנה לשינוי סופי, הרי זה מבעיר אם הוא געשה ע"י חימום. (שינוי סופי הרי הוא מבשל אם געשה ע"י חימום, ומכבה אם געשה ע"י קירור גוף חם). ואם התבערה געשית על חומר הון את האש ונאכל על ידה, הרי זה אב מלאכה של מבעיר, ואם החומר אינו נאכל ע"י האש ועכ"ז החימום הוא חלק מתהליך אומני, כמו צירוף, הרי זה תולדת מבעיר, ואז חייבים משום מבעיר רק עם התכוין לתהליך זה, אפילו למאן דמחייב במשאצ"ג.

וכמדומני שזה גם כונת האגליטל (מל' אופה, הערה ט' א"ב) וז"ל:

[במתכוין לצרף] אינו חייב משום מבשל כלל, מאחר שתכלית כוונתו לאחר שיפסיק הריפוי... ובמבעיר אין לפטרו משום שתכלית כוונתו לכבותו במים ואז יפסוק ההבער. שגם במשכן היתה הבערה כזו בהבערת עצים לעשות מהן פחמין.

ע"י התגדרה הזאת של מבעיר אפשר לתרץ קושיה אחרת. המשנה (שבת פ"ז מ"ב) המפרשת אבות המלאכות מונה מכבה לפני מבעיר, ופירש בלחם שמים (שם) (הובא גם בס' ערוגת הבושם סי' פ', ובקרן לדוד סי' פ') שזה ללמדנו שאין מכבה

חייב אלא על מנת לעשות פחם, דהיינו כבוי על מנת להבעיר אח"כ. וקשה, הרי גם בסותר חייב רק בעל מנת לבנות, ועכ"ז המשנה מונה בונה לפני סותר*.

אבל לפי הנ"ל דהיינו שנסתכל על מלאכות מבעיר ומכבה לא בעיקר כפעולות ביצור וחסול האש אלא כפעולות בעיבוד החומר, או מסתבר יפה סדר המשנה: הרי עיקר ההבערה הוא על מנת לכבות כדי לעשות פחם, והרי ההבערה היא שלב ביניים כדי להכשיר את העץ לפעולת המכבה העושה פחם. ולפי זה הרי ההבערה לגבי כבוי ממש כמו הסתירה לגבי בניה, ולכן מובן שמכבה מוזכר לפני מבעיר כמו שבונה מוזכר לפני סותר — ומה שאחרי הכבוי באה שוב הבערה, אין זה חשוב, שכן ההבערה השניה היא לתכלית אחרת כמו בשול או חמום ואין זה עיקר ההבערה. איברא שונה ההבערה מן הסתירה, שכן תתכן בניה בלי סתירה קודמת לה ולא יתכן כבוי בלי הבערה קודמת, אבל אולי אין זה עיקר סיבת הסדר שהוא מקדים את המלאכה העיקרית לפני המשנית.

ומה שרמב"ם (פ"ז ה"א) מונה מבעיר לפני מכבה, כבר תירץ הרב חנוך עהרענטרייא (ס' מנחת סהורה ע' 5) שמאחר שלפי הרמב"ם חייב על משאצ"ג, אינו מתחשבים עם תכלית המלאכה.

ונשארה השאלה במי שמחמם חומר שאינו נאכל ע"י האש, ואין כוונתו לשינוי תכונות החומר כלל — לא לרכך ולא להקשות, האם יהיה חייב משום מבשל עכ"ל. ובוה מסופק החז"א, אבל לפי הראב"ד ברור לו שחייבים משום מבשל במקרה זה (בסתמא בתנאי שהחיימום נעשה ע"י אור או תולדות אור). אף שזה עדיין צ"ע לענ"ד. מאחר שאפשר לפרש דעת הראב"ד שהוא מחייב רק בגלל שהוא מתכוין לשינוי בקשיות החומר, אבל בהעדר כונה זו, מי אומר לנו שמחייב הראב"ד? ועיין בקצות השלחן (ח"ז ע' ל"ז, הערה) שגם מדבריו משמע להקל.

ואולי יש עוד מקור מרמזו שחייב מבעיר שייך רק כאשר יש שינוי בצורת החומר. והנה במוציא אש מן העצים ומן האבנים (ביצה פ"ד מ"ז) כתב הפמ"ג (או"ח ס' תק"ב מ"ז סק"א) וז"ל:

ועיין בהרע"ב דמי למלאכה שבורא אש ביו"ט... ומלאכה גמורה ליכא דמקיש בברזל על אבן וכדומה ויוצאין גיצוצי אש לאו הבערה והדלקה הוה רק גראת. ע"כ. וגם החז"א (מועד סי' ג' סק"ט) כתב בקשר לפעולת מכונה אלקטרית: "אף שניצוצי אור נתזין מן החוט זה אחר זה בתמידות אין זה מבעיר". ואכן גם לפי ס' יראים, גם לפי הרמב"ם גם לפי הראב"ד אין בניצוצים גרידא משום הבערה, שכן אין חומר נאכל וגם אין פעולה אומנותית. וכן מפורש בשו"ת הרצ"ב (או"ח ח"א סי' ק"ג סד"ה גמ) וז"ל: "דמכה בברזל על האבן ויוצאין גיצוצי אש לאו הבערה והדלקה הוא רק גראת כמבעיר דמלאכת הבערה היינו ששורף ומכלה איזה דבר". [איברא הרב יוסף אליהו הנקין בס' עדות לישראל (ע' 121) כתב בקשר למעלית אלקטרית: "אף

* בלחם שמים עצמו מקשה כך ומתריך שיש הבדל בין סותר ומכבה. בסותר לא שייך תיקון כלל ובמכבה צריכים דוקא תיקון. ואני בעוני לא זכיתי להבין איך ההבדל הזה מסביר את הפיכת הסדר במשנה, ע"ש.

שבתחילת עקירתה לעלות או לרדת ניצוצי אש נזרקים בתיבה האלקטרי, הגה מכיון שאין להם קיום נראה דאין זה מבעיר". הרי שהסביר את הפטור מחוסר קיום ולא מחוסר איכיל חומר. אבל אין ברור כ"כ שבאמת מלאכה צריכה להיות בת קיימה כדי להתחייב עליה חוץ מבונה וגם מדברי החז"א שמדגיש שהניצוצות נתזין בתמידות נראה שאינו מסתמך דוקא על חוסר התמדת הניצוצות. אבל לפי הנ"ל אין צורך בזה. אלא מאחר שאין כאן איכול או צירוף גם חיוב משום מבעיר אין כאן].

ואף המלה בוער מרמזת לזה, שכן יש למלה מבעיר שתי משמעויות: — חיסול והדלקה. ואע"פ שאלו נפרדות (עיין רמב"ן על שמות ג' ב' — פסוק ו' בנדפס) עכ"ז מסתבר שקרובות הן זו לזו ורק הדלקה הקשורה לחיסול היא נקראת הבערה ממש, כמפורש בדעות הנ"ל, באין דעה הולקת ידועה לי בין הראשונים, כמפורש בקונטרס ב' ס"ג. גם פה נציין שהמסקנות האלו הן דרך לימוד לבד ושהרבה מגדולי הפוסקים, ואולי רוב פוסקי זמננו, כבר פסקו שמי שמדליק אור אלקטרי — שהוא עושה גחש"מ — חייב משום מבעיר מדאורייתא. ועיין לעיל שדעתם כנראה לפרש שגחש"מ היא כמו גחלת של עץ ממש, ולכן אין פלא שלא הוזכר דבר זה בראשונים. ואולי חייבים אפילו למאן דפוטר במשאצ"ל"ג, שכן לפי דעת התוס' והרמב"ן הנ"ל גם הבערה לבשל, ובסתמא גם להאיר, נקראת צריכה לגופה. ואפשר לפרש שאפילו לשטת הרמב"ם חייבים, אם מגיחים שהכוונה לצרף אינה תנאי לחיוב.

פרק ג. מלאכת מכבה

פסק הרמב"ם (הל' שבת פי"ב ה"ב) וז"ל:

המכבה כל שהוא חייב. אחד המכבה את הגר ואחד המכבה את הגחלת של עץ, אבל המכבה גחש"מ פטור ואם נתכוין לצרף חייב, שכן לוטשי הברזל עושים, מחממים את הברזל עד שיעשה גחלת ומכבים אותו במים כדי לחסמו, וזהו לצרף שהעושה אותו חייב והוא תולדת מכבה. ומותר לכבות גחש"מ ברשות הרבים כדי שלא יווקו בה רבים. ע"כ.

כנראה יצאו לו הדינים האלו מן הגמרא (שבת מ"ב):

"אמר שמאל מכבין גחש"מ ברה"ר בשביל שלא יווקו בה רבים אבל לא גחלת של עץ".

ומן הסוגיא (יומא ל"ד): של עששיות של ברזל שהיו מחממים לכהן גדול זקן או איסטגיס, ששם יוצא שצירוף העששיות היה מותר רק כדבר שאינו מתכוין — ועדיין הוא אסור מדרבנן שכן נוקקין להיתר של "אין שבות במקדש", ברור שבמתכוין הרי הוא אסור מדאורייתא. עיין פירוש כל הסוגיא לפי השטות השונות בקונטרס ג' ס"א. ומה שהרמב"ם כולל צירוף כתולדה של מכבה — ולא של גמר מלאכה (דהיינו מכה בפטיש) כפרש"י (שבת מ"א): — זה יוצא לו מן הירושלמי (יומא פ"ג ה"ה) ששם הפעולה הזאת נקראת כבוי. וכן כותב הר"ח מפורש שם בבבלי.

ומה שהוא פטור בעושה בלא כונה לצרף, יוצא ג"כ מן הסוגיה ביומא כמו שפירשנו וגם ממימרא של שמואל המתיר כבוי גחש"מ ברה"ר, שהוא סובר בזה כר' יהודה דמשאצל"ג חייבים עליה.

וכבר השיג על זה הראב"ד וז"ל: "ואם הוא מכבה למה אינו חייב אע"פ שאינו מתכוין ופסיק רישיה ולא ימות הוא, ואפילו לא יהא צריך לצירופו, והא איהו כר"י ס"ל [שמשאצל"ג חייבים עליה]". וכדי לתרץ את ההשגה הזאת כתב המ"מ שבתיקון כלי הכונה מהות חלק יסודי של המלאכה, וז"ל: "וכשאינו מתכוין אין בה מלאכה כלל... שכל שהוא מפני תיקון כלי, מי שאינו מתקנו פטור אפילו לר"י המחייב דבר שאינו מתכוין" * ועי' בקונטרס ג' ס"ג מה שיש להקשות על זה.

ולפי מה שמבואר בקונטרס ג' ס"ג אפשר לתרץ גם במה שהצירוף הוא רק תולדה של מכבה, והרי בתולדה יש מקום לומר שאפילו ר' יהודה מודה שמשאצל"ג פטור עליה. בכל אופן יוצא לנו מזה שכבוי גחש"מ אסור מדאורייתא רק אם הוא מתכוין לצרף. ומדברי הראב"ד משמע שהוא סובר שפטור לגמרי, שכן הוא מקשה על הרמב"ם ממה שמתיר למתק את החרדל בגחש"מ בשבת וגם ממה שהגמרא ביומא מציינת צירוף כאיסור דרבנן.

ומן הסוגיא של עששיות של ברזל בירושלמי הג"ל משמע שלרבנן כבוי מתכת הוה כבוי ממש, אבל הבבלי אינו סובר כן, כדמשמע ממימרות של מכבין גחש"מ ברה"ר וממתקין את החרדל בגחש"מ (שבת קל"ד). וכן גראה שכל הראשונים סוברים שכבוי גחש"מ אינו כבוי מדאורייתא, לכה"פ כאשר מכבה בלי כונה לצרף. כן כתבו רש"י (שבת מ"ב. ד"ה גחש"מ; שם קל"ד. ד"ה בגחלת של עץ), ס' יראים (ס' ק"ב—ס' רע"ד בס' יראים, הוצ' רי"א גאלדבלום), הרשב"א, הריטב"א, הר"ן והמאירי (בחידושיהם לשבת מ"ב.), וגם מדברי הרמב"ן (שם) משמע כן.

והרמב"ם (במבוא לס' מעשה רוקח. מובא גם בס' חידושי הרמב"ם לתלמוד, נערך ע"י רמ"ל זק"ש, ירושלים תשכ"ג) מסביר את הפטור במלים אלו: כל דבר שתחילתו אש וכשיכבה ישתנה לדבר אחר, כגון גחלת של עץ שקודם כבויה היא אש וכשתכבה תשתנה לדבר אחר ותעשה פחם, זהו הכבוי האסור מדאורייתא. אבל גחש"מ שתחילתה מתכת וכשתכבה היא מתכת כשהיתה בתחילה, אין כבויה מן התורה. לפי שאין זה כבוי, שאין גוף האש נתלית בברזל. אלא ברזל שהוא חם היה, ועכשיו אחר הכבוי הוא ברזל צונן, הילכך כיבוי מדרבנן. ע"כ. ונראה שמשמעות הדברים כך היא: פעולה שתכליתה היא שינוי תכונות החומר—אם היא נעשית על-ידי קירור חומר חם, היא בגדר של כבוי. אם היה בוער באש, אז היא אב מלאכה של כבוי, ואם לאו הרי היא תולדת מכבה, ובפרט שהוא מתכוין לשינוי צורת החומר.

* וכעין זה בחידושי הרמב"ן (שבת מ"ב.): "לא יקטמו לחצוץ בו שינוי, ואם קטם חייב חטאת, ואם לא קטם לחצוץ בו שינוי פטור אפילו לר' יהודה דכל משום תיקוני מגא הוא, מאן דלא מתקן פטור".

הערה: חוץ ממלאכת מכבה, יש חשש מלאכה אחרת בכבוי גחש"מ. והיא שצירף המתכת נחשב כגמר מלאכת הכלי, ולכן חייבים עליו כתולדת מכה בפטיש. וכן סובר רש"י (שבת מ"א: ד"ה והלא מצרף) וכן סוברים התוס' (יומא ל"ד: ד"ה הני) וכן נראה שהיא דעת הגאונים הרב האי, בה"ג ור"ח. (עיין ר"ן על הרי"ף, שבת מ"ב, שכתב כן מפורש). אבל מסתבר שגדרי החיוב משום מתקן כלי שונים מאלו של כבוי סתם, והיינו שאינו חייב משום תיקון כלי אלא אם הוא מתכוין לצרף וגם מצרף את המתכת למעשה. ולצירוף צריכים דוקא מים צוננים, דאם לא כן, למה כל הטורח להכניס למים צוננים. וכן משמע מדברי כל המפרשים שתיארו את הצירוף כגון רש"י תוס' ר"ח ורמב"ם, וכן פירש גם הרמב"ן במפורש שהסביר את הפטור בעששיות של ברזל שהיו עושים לכהן גדול ביה"כ במה שהם חמות הרבה ומפשירות המים ואין מצרפים לגמרי אלא במים צוננים. וכן הסביר הוא את היתר מתוק החרדל ע"י גחש"מ ביר"ט שאין צירוף אלא במים. וכן המציאות מעידה.

ונשאר לנו לברר מהי גחש"מ שחייבים על כבוייה בכוונה לצרף, כלומר מהו ה"הגיע לצירוף" של הגמרא ביומא, האם חייבים רק אם היא חמה עד שהיא זוהרת. ומאחר שלכל הדעות החיוב תלוי בצירוף, ברור שחייבים רק אם הברזל הגיע לרמת חום שהיא מאפשרת צירוף, דהיינו תוספת חוץ. והנה הרמב"ם תיאר את פעולת הצירוף כך: "מחממים את הברזל עד שיעשה גחלת". וכנראה כוונתו היא עד שהוא זוהר. (עי' תוס' פסחים ע"ה. סד"ה הא, "סתם גחלת דמשנה ודברייטא הוי לוחשות", וידוע שהרמב"ם השתמש בלשון המשנה). וזה הולם מה שמקובל בין המומחים בליטוש הברזל שצריכים לחממו לכה"פ עד ל-740 מעלות צלסיוס כדי להשיג חוץ מירב, ובחום כזה הברזל כבר זוהר קצת*. עיין לקמן פ"ה פרטים על כך. ואין הכוונה כאן כאילו הזוהר בעצמו תנאי לחיוב מכבה רק שאין מציאות של צירוף ודאי — ולכן חיוב מכבה — בחום יותר גמוך.

ולכאורה מדברי הגאונים בקשר לגחש"מ ברה"ר (עיין קונטרס ג' ס"ב) משמע שחייבים על צירוף של גחש"מ גם כאשר הגחלת כבר עוממת, שכן כתבו שמותר לכבות דוקא גחש"מ משום שהיא שורפת עדיין אפילו כאשר היא כבר שחורה. אבל למעשה בחום הנ"ל הדרוש להשגת חיוץ מירב, הזוהר של הברזל כה חלש כך שביום בחוץ אי אפשר להרגיש בו ורק כאשר מסתכלים בו בחושך רואים את זוהרו. ולכן אין קושיה כלל על הגאונים מן המציאות. חוץ מזה אפשר לומר שהגאונים לא התכוונו לכלול גחש"מ עוממת בחיוב מכבה, אלא חששו לנוק שיגרם על-ידי הגחש"מ אחרי שהיא התקררה, וכבר הפסיקה להיות גחש"מ. ויש לדייק מלשון הרשב"א (בחיד' שם) "של מתכת אע"פ שכבתה, כיון שהיא חמה שורפת היא". (ואע"פ שיש להשיב שאין הכבוי מכריע בזה מאחר שמדובר כאן על מלאכת צירוף, דהיינו תיקון כלי, עכ"ז הכרה אין כאן שגם גחש"מ עוממת נקרא גחלת). כך הסביר בטוב טעם הרל"י היילפרין נ"י בספרו שימוש בבבילר בשבת (פ"ה א"ב ע' קכ"ז).

* בזה מופרך גם מה שהוכיח בס' החשמל לאור ההלכה (ע' נ"ז) מדברי הרמב"ן שגחש"מ לאו דוקא זוהרת, שהרמב"ן רמי מצרף של עששיות (שפטור) על גחש"מ ברה"ר (שחייב, לדעת הגאונים) ותירץ הרמב"ן שהעששיות מפשירות את המים ולכן אין צירוף מלא. וטען בס' הנ"ל למה לא תירץ הרמב"ן בפשטות שהעששיות אינן זוהרות וגחש"מ ברה"ר כן זוהרת. אלא ודאי אין זה מכריע. אבל מאחר שהברזל אינו מגיע לצירוף ודאי אלא מאחר שהגיע לזוהר, אין ממש בהוכחתו זו.

מהנ"ל יוצא, שכדי להיות חייב משום מכבה (או מצרף) צריכים או שיעשה פחם או שמדובר על חומר שמקבל צירוף על-ידי הכבוי, ולמעשה זה רק ברזל שהגיע לטמפרטורה למעלה משבע מאות מעלות צלסיוס שהוא זוהר. (במתכות אחרות לא שייך כלל חיסום על-ידי כבוי, לפי דעת בעלי המקצוע). ומסתבר שלשיטת הרמב"ם אותו תנאי שייך גם לחיוב משום מבעיר בגחש"מ.

פדק ד. מוליד אש ביו"ט

הולדת האש ביו"ט היא עוד איסור קשור לאש. וז"ל המשנה (ביצה פ"ד מ"ז): אין מוציאין את האור לא מן העצים ולא מן האבנים ולא מן העפר ולא מן המים [פרש"י: נותנים מים בכלי זכוכית לבנה ונותנו בחמה, כשהחמה חם מאד, והזכוכית מוציאה שלהבת ומביא נעורת ומגיעים בזכוכית והיא בוערת].

ובגמרא (ביצה ל"ג): "מ"ט משום דקא מוליד ביו"ט".

והמלים "דקא מוליד" אפשר לפרשם לכמה פנים.

(א) אע"פ שהוא מבעיר אש, לא היתה הפעולה אסורה בגלל זה שכן הותרה ההבערה ביו"ט. אבל יש איסור נוסף, בשם מוליד, שאסרו חז"ל ליצר דבר חדש בשבת וביו"ט משום שזה דומה למלאכה. וכן פי' המאירי וז"ל: "וטעם איסור כל אלו שכל המצאת דבר ממה שאינו, אסור אף לצורך אוכל נפש". וגם מדברי הרע"ב שם משמע כן, וז"ל: "משום דמוליד, ודמי למלאכה, שבורא את האש הוה ביו"ט".

ומה שכתב הרמב"ם (הל' יו"ט פ"ד ה"א): "שהרי אפשר להמציא אותה

מבערב", מפרש המ"מ שם שכוונתו להסביר למה אסור אפי' לצורך אוכל נפש.

וגם הרב מלאדי בש"ע שלו (סי' תק"ב ס"א) הולך בעקביהם שכן פירש:

"כל זה וכיוצא בו אסור ביו"ט מפני שהוא מוליד דבר חדש דומה קצת למלאכה".

(ב) אפשר לפרש גם שאין כאן איסור נוסף של מוליד אלא שיש למלאכת הבערה

שתי צורות: הבערה מאש קיימת, שהיא הותרה ביו"ט, והבערה מחדש, שהיא צורה

יותר חמורה שלא הותרה. ולפי הפי' הזה יתכן שהאיסור הוא מדאורייתא.

וכנראה הט"ז (או"ח סי' תק"ב ס"א) פירש כן וז"ל: "כי לא התירה התורה

אוכל נפש אלא לתקן מה שיש כבר בעולם... אבל להמציא ולהוליד שיהיה אוכל

נפש [כמו מדורה להתחמם שנחשבת לאוכל נפש (ר"ן, עי' טו"ז או"ח סי' תק"מ

סק"ב)] דהיינו יש מאין, זה לא התירה תורה". משמע שכל המלאכות שהותרו

ביו"ט הותרו רק בתנאי שאינן מלוות במוליד*.

* ובס' ראש יוסף פירש הפמ"ג את דברי הט"ז אחרת. הוא מפרש שאיסור

דאורייתא שמדבר עליו הט"ז הוא "הכנה דרבה" (ביצה ב:) דהיינו שהאש לא היתה מוכנה

מאתמול, ולכן היא אסורה להשתמש בה [וממילא אינה לצורך אוכל נפש ואסור להוציאה] —

וזה לפי שיטת הראשונים שאפילו לעצמו היו"ט אינו מכין (עיין ש"ט מ"ק ביצה ב:).

ולפי זה אין צורך כלל להעלות את הפירוש השני הזה המחלק בין הבערה מחדש ובין

הבערה מאש קיימת, שכן כל המפרשים הקדמונים אפשר להבינם על סמך איסור מוליד והכנה.

ג) עוד אפשר לפרש שאין כאן איסור כלל בעצם פעולת הולדת האש, אלא, מאחר שהאש נולדה בו ביום היא אסורה להשתמש בה מטעם מוקצה וחוסר הכנה, וממילא הוצאתה היא שלא לצורך אוכל נפש ואסורה. וכן פירש הראב"ד וז"ל (הל' יו"ט פ"ד ה"א): "מפני שהוא מוליד ואין כאן הכנה".

עוד צריכים לברר, מאחר שהדלקת האש מן האבנים נעשית בשני שלבים: (א) יצירת הניצוצות; (ב) האחזתם בעצים ובנעורת. (הניצוצות היוצאים מן האבנים הם חלקים קטנים של אבן, חמים עד כדי זוהר, כדאמרינן לעיל). וצריכים לברר מהו כאן עצם פעולת המוליד ומתו עצם פעולת ההבערה. ונראה שצריכים לחלק לפי השטות השונות לגבי מהי אש.

א) לפי השטות שמתכת (ואבן) זוהרת יש לה דין אש וגם שחימומה עד כדי זוהר הרי זה מבעיר, או כל הפעולה כבר נגמרה בהוצאת הניצוצות, ומי שמוציא אותם גם מוליד אש וגם מבעיר הוא—והאחזת האש בעצים הרי זה הבערה רגילה המותרת ביו"ט. ולפי זה, למשל, יהיה מותר ביו"ט להדליק אש מחום זוהר לכל שלושת הדעות הנ"ל.

ב) אם נניח שאכן מתכת זוהרת היא אש, אבל מי שמחמם מתכת (או מי שמוציא אש שאינה מתקיימת לזמן ארוך, כמו הניצוצות האלו) אינו בכלל מבעיר, אז הוצאת ניצוצות היא מוליד ואינה מבעיר, ורק האחזתם בעצים היא מבעיר. לפי זה יהיה אסור להוציא ניצוצות כאלו ביו"ט לפי שטת המאירי (א' דלעיל). אבל לפי שיטת ה"ט יוצא שלא יהיה במקרה כזה איסור תורה כלל—לא בהוצאת הניצוצות, שכן אין בה הבערה, ולא בהאחזתם בעצים, שהיא הבערה מאש קיימת. ויהיה איסור מדאורייתא רק אם הוא מוליד את הניצוצות בצורה שממילא נאחזים בעצים ויצא אש בת קיימה או אוכלת.

ג) אם נניח שגחש"מ אינה כלל אש, אז הוצאת הניצוצות היא לא מוליד ולא מבעיר, ומדובר במשנה ובגמרא רק על האחזת הניצוצות בעצים או בנעורת, וזה נקרא הוצאת האור; וזה דלא כמג"א כפירוש הלבושי שרד (או"ח סי' תרכ"ד סק"ג).

והפמ"ג נראה שסובר כ(ב) הכא דהיינו שהניצוצות הם אש, אבל שאין בהוצאתם משום מבעיר, שכן כתב וז"ל (או"ח סי' תק"ב מ"ז א"א):

ועיין בהרע"ב דמי למלאכה שבורא אש ביו"ט משמע מדרבנן לא הכנה ונולד, רק נראה כמלאכה שבורא אש ביו"ט משמע מדרבנן לא הכנה ונולד, רק נראה כמלאכה שבורא אש ביו"ט, ומלאכה גמורה ליכא דמקיש בברזל על אבן וכדומה ויוצאין ניצוצי אש לאו הבערה והדלקה הוה רק נראה כו' ויהיה הפי' במשנה אין מוציאין מאבן דנראה וכ"ש להדליק ממנו נעורת ממים כו' זה אפשר מ"ה אסור שלא התירה התורה מביום השבת, הא יו"ט שרי, רק מאש מצויה כו'.

כלומר: הוצאת הניצוצות היא הולדת אש (דהיינו שהניצוצות נחשבים כאש) אבל הבערה אין בזה, וא"כ היוב מדאורייתא לפי פירוש ה"ט מוכרח רק במוציא אש מן

המים ששם ההולדה וההבערה באות ביחד לכ"ע. כן נראית דעת הלבושי מרדכי (מ"ק או"ח ס"ז מ"ז) בפירוש דבריו. וז"ל:

וגם לדברי הטו"ז י"ל דס"ל דהוה אסור מה"ת, היינו אם מיד בהוצאות האור מדליק ממנו נעורה וכיו"ב דהא צריך לבשל או להדליק, אבל בהוצאות גיצוצי אש בלבד, אינו רק מדרבנן וכן ראיתי בפמ"ג סי' תק"ב.

ונראה שגם מהרש"ם סובר כן, שכן כתב (ח"א סי' ק"מ) על הוצאת אש מעצים ואבנים וז"ל: "ובודאי גם אם אינו מדליק בו דבר אחר ונכבה מיד, אסור". כלומר, משום מוליד. ומוכרח שזו כוונתו ממה שכתב במקום אחר (ח"ב סי' רמ"ז) גם כן על הוצאת אש מן העצים והאבנים וז"ל: "י"ל דליכא משום הבערה וכבוי בכה"ג שהרי אינו אש ממש ואינו שורף החוט ברזל". וברור לפי זה שגם הוא סובר כהפמ"ג.

וכבר הבאנו לעיל פ"א שהחז"א והרי"א הנק"י כתבו שאין בהוצאת גיצוצות משום מבעיר. אבל פוסקים אחרים סוברים שהגיצוצות האלו אש ממש הם, ושהוצאתם היא הבערה ממש. כן סובר הארזי לבנון (או"ח סי' י"ו) וכנראה גם החלקת יעקב (ח"א סי' ג"ה). ולפי הט"ז יתכן שגם ביו"ט אסור מדאורייתא (אולי דוקא כאשר מאחזים בעצים), והכתב סופר (או"ח סי' ס"ז) כתב שהרשב"א (עבודת הקודש ש"ב א"ו) סובר כן.

ובעל חלקת יעקב יש לו כנראה סברה הפוכה ממש מזו של הפמ"ג, דהיינו שהוצאת הגיצוצות היא הבערה שהייבים עליה בשבת (ח"א סי' נ"ה א"א) אבל איסור מוליד שייך בה רק אם הוא מאחזי אותם בעצים וגורם לאש בת קיימה (ח"א סי' מ' א"ה, וח"ב סי' מ"א) ומסתמך בזה על דברי הגינת ורדים (להר" אברהם בר מרדכי הלוי, או"ח כלל ג' סי' י"ד) שהתיר לרחוץ בבורית בשבת אע"ג שעושה רתיחה והוי כעושה בריה חדשה, מכל מקום כיון שאינו אלא לשעה לא מיחשב נולד. (עיין שו"ת מהרש"ם ח"א סי' ק"מ שחולק עליו בזה). ולפי זה אין איסור כלל, אפילו מדרבנן, בהוצאת גיצוצות ביו"ט לצורך היום, בתנאי שאינו מאחזים בעצים וכדומה, שכן הבערה הותרה ביו"ט ואיסור מוליד ליתא אם אינו מאחזי בעצים וכדומה.

לכאורה רק מה—וכל מה—שהוא אש דרך כלל, הרי הוא נחשב כאש גם לגבי דין אש קיימת שמותר להדליק ממנה ביו"ט. רק בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' ס"ז) ראיתי שנראה לו להתיר להדליק אש (גפרור) מגחלים עוממות, אע"פ שלשאר דברים אינן נחשבות כאש.

פרק ה'. ליבון כלים וכירור המציאות בגחש"מ

לפי מסקנתנו בפ"א השם "אש" אינו שייך בגחש"מ אא"כ היא זוהרת. ולכן כדי לברר באיזו טמפרטורה מתחילה מתכת לזהור.

הדבר הנה חשוב גם לגבי ליבון בהכשרת כלים שבלעו איסור ע"י אש. הכשרת כלים כאלו, היא על ידי שמחממים אותם עד שיהיו גיצוצות מנתזים ממנו (ירושלמי סוף ע"ז,

או"ח סי' תנ"א ס"ד) או עד שתשיר קליפתן (ע"ז ע"ו). כנראה מקובל בין הפוסקים שאם המתכת הגיעה לטמפרטורה שהיא זוהרת, אז ודאי כבר נשרף כל האיסור. עיין אבני נזר (חאו"ח סי' שס"ח א"ב) שסובר שאם הכלי בעצמו הופך לאש, אז הליבון כבר נגמר, וזו בהסתמכותו על דעת הש"ך (יו"ד סי' קכ"א ס"ק י"ז) שפעולת הליבון אינה פליטת הבליעה אלא כליונה. וא"כ גם לענין זה חשוב לדעת באיזו טמפרטורה מגיעים לזוהר.

וכן כתב לגבי גחש"מ בשעת בליעת האיסור בשערי תשובה (או"ח סי' תנ"א סס"ק כ"ז) וז"ל:

אם בשעה שנבלע בו האיסור היה הכלי או השפוד מלובן כ"כ עד שניצוצות נתזין ממנו, לית דין צריך בשש דזה הוה כנבלע ע"י האור ממש, וצריך ליבון טוב שיהיו ניצוצות נתזין ממנו כנלענ"ד. ע"כ.

לכאורה השאלה הזו מיותרת: נראה אם המתכת זוהרת. אבל מכמה סבות הדבר אינו פשוט

כ"כ.

(א) יתכן שרוצים לעשות ליבון בתוך תנור ואז קשה לראות את הזוהר אע"פ שאולי קל למדוד את הטמפרטורה.

(ב) ראית הזוהר תלוייה במדה מרובה בהירות הסביבה. למשל ברזל שאני רואה אותו זוהר בחושך, אילו הייתי מסתכל עליו באור, לא הייתי מרגיש בזוהרו, כעין שרגא בטיהרא מאי מהנת — ודאי שההפרעה של התאורה מן הסביבה אינה משפיעה על תהליך הליבון.

ולפני שנברר את הטמפרטורה הזו, עלינו לברר את הגורמים המשפיעים על כושר ראית הזוהר. כבר הזכרנו שגורם אחד חשוב ביותר הוא בהירות הסביבה. וכדי לראות את הזוהר הכי חלש צריכים להסתכל בחושך מוחלט, ונוסף על זה צריכים להתרגל לחושך הזה זמן ארוך; עד כשעה אחרי כניסתנו לחדר חשוך כושר ראיתנו הולך וגובר. גורם נוסף הוא גודל גוף הזוהר. ברור שיהיה יותר קשה לגלות גרגיר זוהר מלגלות גוף גדול זוהר באותה בהירות. אבל מה שקובע כאן אין הגודל המוחלט אלא הגודל היחסי, כלומר גודל הגוף מחולק במרחקו מן המשקיף.

נוסף על הנ"ל, הבהירות הנגרמת ע"י טמפרטורה מסוימת משתנה לפי החומר ולפי מצב משטחו — כל מה שהוא יותר שחור * כשהוא קר, הוא זוהר יותר בהיר כאשר מחממים אותו לטמפרטורה מסוימת. יש גבול לשחרות הזו, דהיינו שהוא בולע ממש כל האור הפוגע בו, וגוף שעושה כן נקרא "גוף שחור". למשל, החומר ממנו עושים את החוטים שבתוך הנרות האלקטריות ("טונגסטן" או "וולפראם") בולע רק בערך 46% מן האור שפוגע בו, ולכן כאשר הוא זוהר, בהירות זוהרו רק 46% מבהירות של "גוף שחור" באותה טמפרטורה.

* "שחור" זה אינו בדיוק מה שנראה שחור לעינים. הכוונה שהוא בולע רוב הקרינה הפוגעת בו. למשל, חור קטן במכסה של מיכל לגמרי סתום (חוץ מן החור הזה) יש לו התכונות של "גוף שחור".

עוד חשוב לדעת שאין גבול מסוים ומוחלט לכושר הראיה. בין הבהירות שאני רואה אותה ודאי ובין הבהירות שאינני רואה אותה כלל יש תחום בהירויות שאני פחות או יותר בטוח שאני רואה אותה: לפעמים אני חושב שכן ולפעמים שלא. וכאשר בודקים גבולו של כושר ראייה, מקובל לקבוע את גבול כושר הראיה בבהירות כזאת שהמשקיף רואה אותה מחצית הזמן.

בטבלה א' המצ"ב תמצא רשימה של טמפרטורות בהן אפשר לראות (במשך מחצית הזמן) גוף זוהר, בתנאי של חושך מוחלט והתרגלות מלאה לחושך. הטמפרטורות נתנות למספר "גדלים יחסיים" כנ"ל, בשביל גופים עגולים זוהרים — גם ל"גוף שחור" גם לגוף "טונגסטן". היסודות והנתונים עליהם מבוססות התוצאות האלו, וגם שיטת החישובים, מפורטות במאמר בכ"ע מדעי*.

בטבלה ב' רשמתי, בהערכה גסה, את הטמפרטורות בהן גוף "טונגסטן" זוהר באותה בהירות שיש לו כשהוא קר, כאשר מסתכלים עליו באור היום ביום בהיר: (א) בצהריים, (ב) בשעת שקיעת החמה (ג) בזמן צה"כ לפי שיטת הרב מלאדי, דהיינו כ"ד דקות אחרי השקיעה הנראית.

טבלה א. טמפרטורות (במעלות צלסיוס) לזוהר בגבול הראיה בחושך מוחלט

גודל יחסי (באלפיות)	1	3	5	16	35	גודל מאד
גוף שחור	525	475	455	415	395	365
גוף "טונגסטן"	545	490	470	430	410	380

טבלה ב. טמפרטורות (במעלות צלסיוס) בהן זוהר גוף "טונגסטן" באותה בהירות שיש לו בלי זוהר ע"י התאורה הטבעית באור היום ביום בהיר
 בצהריים: 1256; בזמן שקיעת החמה: 917; בזמן צה"כ: 730

קונטרס א'. סוגית צלית הפפה ע"ג גחלים

ונסה לברר כאן את הסוגיה בפ' כיצד צולין, וו"ל הגמרא:

ת"ר חתכו ונתנו על גבי גחלים, רבי אומר אומר אני שזה צלי אש. רמי ליה רב אחדבוי בר אמי לרב חסדא מי אמר רבי גחלים אש ניגהו, ומיגהו: מכות אש אין לי אלא שנכוה באש, נכוה בגחלת ברמץ בסיד רותח בגפסיס רותח וכל דבר הבא מן האור לאיתווי חמי האור מניין, ת"ל מכוה מכוה ריבה, טעמא דרבי רחמנא מכוה מכוה הא לא רבי רחמנא מכוה מכוה גחלים לאו אש ניגהו. א"ל גחלת של עץ לא איצטריך קרא לרבווי, כי איצטריך קרא לגחלת של מתכת. וגחלים של מתכת לאו אש הוא, והא גבי בת כהן דכתיב באש תשרף ואמר רב מתנה פתילה של אבר היו עושין

* L. Levi, "Blackbody Temperature for Threshold Visibility", *Appl. Opt.* 13, 221 (Feb. 1974).

לה. שאני התם דאמר קרא באש תשרף, תשרף לרבות כל שריפות הבאות מן האש... ואילו באש ל"ל, לאפוקי אבר מעיקרו... רבינא אמר כרוך ותני: מכות אש אין לי אלא שנכוה באש ובגחלת, נכוה ברמץ בסיד רותח ובגפסיס רותח ובכל דבר הבא מחמת האור לאיתווי חמי האור מנין, ת"ל מכוה מכוה ריבה. ע"כ.

וצריכים לברר שכן לפני השקלא וטריא הזאת מביאה הגמרא מימרא בשם ר' יוחנן: "תנור שהסיקו וגרפו וצלה בו את הפסח אין זה צלי אש שנא' צלי אש צלי אש שתי פעמים". ובהסבר הדרשא "גלה רחמנא התם וילפינן מינה... ואי בעית אימא הא לא כתב רחמנא צלי אש שתי פעמים הוה אמינא אאש קפיד רחמנא ואפילו גרפו נמי צלי אש הוא". ופרש"י "אאש קפיד רחמנא. וחום התנור תולדת אש הוא ואם תתן בו בגד גשרף ונעשה פהם ואש", והיינו שלפי הסברא החיצונה היינו משוים תולדת האש לאש בכל מקום. ולפי לשון הראשון הדרשה צלי אש ב"פ מוציאה מסברא הזו בכל מקום ומעכשיו צריכים ריבוי מיוחד לרבות תולדת אש כאש, ולפי לשון השני, רק לגבי צלית קרבן פסח התמעטה תולדת האש מאש.

ולכאורה בא ר' יוחנן ללמדנו שפסח שצלהו על-ידי חרסו של תנור אינו נחשב כצלי אש. וזה תימה, שכן המשנה מפורשת, מיד אחרי משנתנו: "נגע בחרסו של תנור יקלוף את מקומו". וא"כ מה בא ר' יוחנן להשמיענו. וכן כבר תמה בלחמי תודה (דף קנ"ה). עוד קשה, שלפי לשון השני הסברא החיצונה נשארת בכל מקום (חוץ מלגבי צלית הפסח) וא"כ למה צריכים את הדרשה מכוה מכוה לרבות תולדת האש. הרי היא מיותרת לסיד ולגיפסיס רותחים, לא רק לגחלת שאפילו לצליית הפסח כשרה.

עוד קשה להבין מה שהתוס' מביאים בשם הרשב"א: "דהוה מצי למימר גלי רחמנא במכוה וגמרינן מיניה, ולא אצטריך לשנויי בענין אחר אלא משום לשון אחרון דלעיל". והרי לפי לשון הראשון כל הדרשה "מכוה מכוה" היא להוציא את המכות מן הכלל שנקבע בקשר לצליית הפסח — שתולדת האש אינה כאש — וא"כ איך יתכן שנלמד ממכוה לגבי צלית הפסח, להכשיר גחלים?

לכן נראה לי שהרשב"א הבין את הדרשה אחרת ממה שהתוס' הבינו, דהיינו שחידושו של ר' יוחנן אינו מה שצליה ע"י חרס התנור פוסלת, שכן אם הפסח נצלה על ידי דבר מוצק או נוזל שהוחם על ידי אש, זה נקרא צלייה על ידי דבר אחר, ולזה אין צריכים פעמים אש, אלא שסד"א שאם חום האש נשאר בתוך חלל התנור, והפסח נצלה על ידו בלי שיעקר הצלייה באה מחום הנקלט בגופים אחרים, וא"כ אין הפסח נצלה על ידי דבר אחר — סד"א שזה נקרא צלי אש. ולימד אותנו ר' יוחנן שזה נמעט במה שהתורה כתבה פעמים אש. (ואם תדייק יפה בלשון רש"י הנ"ל ד"ה אאש קפיד רחמנא, תראה שהוא מרמז לפירושו זה). ולפי לשון הראשון נלמד רק שבכל מקום שנמצא אויר חם בחלל תנור, אין זה נקרא אש, ולפי לשון השני הרי זה דין מיוחד בצליית הפסח.

לפי זה אין קשר בין הדרשה הזאת ובין הדרשה של מכוה מכוה ב"פ שלפיה גוף שהוחם על ידי אש הרי הוא כאש ממש לגבי מכוה דוקא. ומובנת סברת הרשב"א שהיה אפשר לומר שדרשת "מכוה מכוה" באה ללמד גם על מקרים אחרים, כולל צליית הפסח, דגוף שהוחם על ידי אש יש לו דין כמו אש. ורק לפי לשון האחרון, דאין אומרים שדרשה

במצוה אחת מלמדת גם על מצות אחרות, לפיה גם דרשת "מכוה מכוה" אינה מלמדת לגבי צליית הפסח.

וחוץ ממה שהתרווחנו על ידי הפירוש הזה את סילוק כל הקושיות הנ"ל, גם תירצנו ממילא את ה"תימה" של ה'תוס' ד"ה נכוה וז"ל:

תימה מה בין גיפסיס רותח וסיד לחרסו של תנור דאמרינן לעיל טעמא דכתב רחמנא צלי אש ב' פעמים הא לאו הכי צלי אש קרינן ביה, והכא אצטריך סיד וגיפסיס רותח ריבוייא, אבל מאש לא הוה ידענא. ע"כ.

ולפי פירושו אין הכי נמי דאין הבדל בין חרסו של תנור וסיד רותח, ולא בשבילן צריכים צלי אש ב"פ למעט, אלא בשביל למעט חום האש שנקלט בחלל התנור כדלעיל*.

קונטרס ב. סוגיות מקלקל בחבורה ובהבערה, והבערה מה היא

ס"א. סוגיה מקלקל בחבורה ובהבערה.

משנה (שבת ק"ה:): הקורע בחמתו ועל מתו וכל המקלקלין פטורים.

גמ': [הקורע פטור]. הא ר' שמעון דאמר משאצ"ג פטור עליה... (שם ק"ו). כל המקלקלים פטורים. תני ר' אבהו קמיה דר' יוחנן כל המקלקלין פטורין חוץ מחובל ומבעיר א"ל פוק תני לברא חובל ומבעיר אינה משנה.

[לפרש"י זה מרמז למשניות: החובל בהברו בשבת פטור [מתשלומין] [ב"ק פ"ח מ"ה] ושמדליק את הגדיש בשבת פטור [מפני שהוא מתחייב בנפשו] [ב"ק פ"ג מ"י]. ואם ת"ל משנה, חובל בצריך לכלבו ומבעיר בצריך לאפרו. והאנן תנן כל המקלקלין פטורין, ומתניתין רבי יהודה ברייתא רבי שמעון. מ"ט דר' שמעון, מדאיצטריך קרא למישרא מילה הא חובל בעלמא חייב ומדאסר רחמנא הבערה גבי בת כהן שמע מינה מבעיר בעלמא חייב. ורבי יהודה התם מתקן הוא כדרב אשי, דאמר רב אשי מה לי לתקן מילה מה לי לתקן כלי, מה לי לבשל פתילה מה לי לבשל סמנים. ע"כ. ומאחר שלא מציאנו בשום מקום במשנה או בברייתא מחלוקת של ר' יהודה ור' שמעון לגבי מקלקל בחבורה ובהבערה, פירש"י שמחלוקתם בזה תלויה במחלוקתם לגבי משאצ"ג, שר' יהודה מחייב ור' שמעון פוטר. לכן משנתנו (הפוטרת את המקלקלים אפילו בחובל ומבעיר) היא ר' יהודה, ולפיו המשנה המחייבת בחטאת את החובל בחבורה בשבת היא בצריך את הדם בשביל כלבו, ומדליק גדישו של חברו בשבת איירא בצריך לאפרו, דאע"פ

* התירוץ של הלחמי תודה על הקושיא "מה בא ר' יוחנן ללמדנו" דומה קצת לתירוץ, וז"ל: "דדוקא כשתלהו בשפוד באויר שע"ג גחלים שנצלה מחום האש שבאויר הגחלים הוא דמקרי צלי אש. אבל כשהיה מונח הפסח על הגחלים עצמן ממש אזי בודאי הוה ליה צלי מחמת דבר אחר ואין זה צלי אש". ע"כ. ולפירושו קשה דהא מהגמרא (ע"ה:): מוכח שגחלת של עץ היא אש ממש, ומה שכתב הרמב"ם באמת (הל' ק"פ פ"ח ה"י) בתלהו ע"ג גחלים, כבר תירץ בשפת אמת דהיינו דחוששים שע"י נגיעת הפסח יכבה חלק מן הגחלים והן נעשות עוממות. ואז באמת תהיה הצלייה מחמת דבר אחר, דהיינו גחלת עוממת.

דמקלקל הוא אצל המלאכה עצמה, מתקן הוא אצל אחרים, ולר' יהודה דלא בעי מלאכה הצריכה לגופה הרי זה תיקון.
וז"ל רש"י:

וברייתא [דקתני חוץ מחובל ומזיק] ר"ש היא דאמר משאצל"ג פטור עליה, הלכך אין לך חובל ומבעיר שאין מקלקל ואפילו מבעיר עצים לקדרתו מקלקל הוא אצל עצים, ומה שהוא מתקן אצל אחרים לר"ש לא חשיב, דהא משאצל"ג היא, אלא משום דמקלקל בחבלה ובהבערה חייב כדיליף לקמיה. ע"כ.
מדבריו משמע שר' יוחנן שאמר בצריך לכלבו ולאפרו, היינו אליבא דר' יהודה וכך כתב בפירושו רבנו שמואל (שבת ק"ו. תד"ה חוץ).

והנה הרמב"ן מקשה על חידושם של רש"י ור' שמואל מספר קושיות:
(א) לר' שמעון אפילו בחובל ומבעיר בעינן שתהא המלאכה צריכה לגופה [כן מוכח מכמה מקומות בש"ס: גבי חלוון (שבת ע"ה); חמשה נהרגין בשבת (שבת קכ"א); מחט של יד ליטול בה את הקוץ (סנהדרין פ"ד: ופ"ה); חותה גחלים להתחמם (כריתות כ:)] ואם הוא מקלקל איך יתכן צריכה לגופה?
(ב) "זו שאמר רש"י ז"ל עצמו דאין לך מבעיר שאינו מקלקל, ואפילו מבעיר לבשל קדירה, אינו נכון שהרי גופו של אש צריך לו, וכן במבעיר להתחמם... והחורש ותולדותיו אין הנאתו בעצמן ממש... וכה"ג מלאכה הצריכה לגופה מיקרי".
(ג) אילו היה נימוקו של ר' שמעון בגלל שלא יתכן במבעיר תיקון ועכ"ז אסרה תורה, היה לו להביא איסור מבעיר סתם והרי בגמרא מפורש שאין טעמו של ר' שמעון מהבערה סתם אלא מהבערה דבת כהן, ולא מחבלה דשוחט אלא ממילה.

(ד) אי ר' אבהו כר' שמעון היכי משתיק ליה ר' יוחנן מפני שהוא סובר כר' יהודה. ומתריץ הרמב"ן שלר' יוחנן מילה והבערה דבת כהן שתיהן מלאכות הצריכות לגופן הן, ואין בהן אלא חידושן: מקלקל חייב אבל מלאכה הצל"ג בעינן. וצריך לכלבו וצריך לאפרו הן עושיין אותה למלאכה הצל"ג. ור' אבהו סבר דאפילו צל"ג לא בעינן גבי חובל ומבעיר. וכל המימרות הנ"ל (שרשמנו בקושיא א') הן אליבא דר' יוחנן. ובוה מתורצות כל הקושיות.

והריטב"א מקשה על פי הרמב"ן: איך תחשבנה מילה והבערה דבת כהן מלאכה הצל"ג ועכ"ז אינו מתקן מפני שאין התיקון בגוף המלאכה? ולכן אומר הריטב"א שאינן מלאכות הצל"ג, אבל התורה עכ"ז מחייבת עליהן בחובל ומבעיר ורק כאשר יש תיקון חיצוני מקובל (כמו הורג נחש או חובל ליטול את הקוץ) או הן ממש משאל"צ ואז פוטר ר' שמעון. ור' אבהו ור' יוחנן חולקים אליבא דר' שמעון בלבד, שלדעת ר' אבהו ר' שמעון פוטר מקלקל גמור בחובל ומבעיר, ולדעת ר' יוחנן צריכים כונת תיקון, אפילו חיצוני, אבל דוקא אינו מקובל (דאם הוא מקובל הוא הופך את המלאכה למשאצל"ג). "וכל שעושה מלאכתו בכונה, מלאכת מחשבת מקריא להיות מחייב עליה, אבל מקלקל גמור מלאכה של שטות היא".

ולענ"ד קשה מאד קושייה נוספת על פירוש זה של רש"י שקושר את המחלוקת של מקלקל בחבורה ובהבערה לזו של משאצל"ג. לפי זה קשה להבין לשון המשנה: "הקורע

בחמתו ועל מתו וכל המקלקלים פטורים". ולפי מסקנת הגמרא ארבעת המלים הראשונות הן אליבא דר' שמעון (דסבר משאצל"ג פטור עליה), "כל המקלקלים" ר' יהודה אמרן (דסבר מקלקל אף בחובל ומבעיר פטור). בשלמא אם המחלוקת נפרדות יש לומר דתנא דמתניתין סבר כר"ש לגבי משאצל"ג וכר' יהודה לגבי מקלקל, אבל אם הא בהא תליא, איך נתרץ את לשון המשנה.

ס"ב. הבערה דבת כהן מהי

כבר הערנו שיש מקום לפרש את המושג "הבערה דבת כהן" לשלוש פנים:

(א) הבערת העצים להתכת האבר; (ב) התכת האבר עצמה; (ג) זריקתו לתוך פיה של בת הכהן דהיינו שריפת בני מייעיה.

וננסה לפשוט זה מתוך דברי הראשונים.

ו"ל הרמב"ן (חיד' שבת ק"ו). "והבערה דבת כהן נמי, כיון שהוא מדליק האש לבשל בו פתילה הרי היא מלאכה שצריכה לגופה, דומיא דמדליק את האור להתחמם כנגדו ומשתמש לאורו".

וכן המאירי כתב (שם): "בהבערה בבת כהן הוא מתקן גמור שהוא כמבעיר עצים לבשל סמגין".

וכן כתב הרשב"א (חיד' שם): "שאינן הפתילה נתכת אלא אחר ההבערה" *.

וגם מדברי הנודע ביהודה (מ"ק או"ח סי' ט"ו ד"ה הגה לדעתו) ברור שכן סובר מאחר שהוא מתאר את ההבערה דבת כהן כביעור אש לבשל פתילה לבת כהן.

ולפי זה קשים דברי האבני נזר, ו"ל (רס"י רכ"ט):

דחייב על מתיך מתכת משום מבעיר... אין לומר דשריפת האיש חשוב מבעיר, דאין בני מעיו נעשין גחלת אלא שנחמרו... וגם אין לומר דעל הבערת האש להתיך בה הפתילה הוזהרה תורה, שהרי אפשר להתיך במדורה שדולקת והולכת מערב שבת. ע"כ.

הרי דבריו סותרים את דברי הראשונים הנ"ל. ונוסף על זה קשה מאד הסברא שהתכת האבר תחשב כמבעיר ממש, מאחר שהגמרא אומרת (פסחים ע"ה). שהאבר המותך אינו נחשב אש, ושאפשר להשתמש בו לשריפת בת כהן רק בגלל ריבוי מיוחד לרבות כל הבא מן האש.

מאידך, טענתו שאפשר להתיך במדורה שקיימת מערב שבת לכאורה צודקת. אבל אפשר לתרץ שאולי לא כל כך ברור שהיתה מדורה דולקת בבית דין מערב שבת. ובמיוחד בבית דין בגבולין למה יבעירו אצלם מדורה כל היום, ואם לא נגמר הדין מאתמול לשריפה הרי זה נחשב אי אפשר מבעוד יום, כן כתב הצ"ח (פסחים ע"ה. ד"ה תוס' ד"ה באש). ועוד יותר תמוהים דברי הס' החשמל לאור ההלכה (ס"א פ"ג א"ה) שלדעתו

* כאן היה אפשר לפרש את דבריו שנמצא מצב ביניים שהאבר כבר "הודלק" ועדיין לא ניתך. אבל זה דחוק מאד מאחר שלאמיתו של דבר האבר ניתך בחום הרבה פחות מחום בו הוא זוהר, וא"כ מהו השינוי הממשי שקוראים אותו "הדלקה"? ויש עוד להעיר שבמספר מקומות כתבו הראשונים האלו, וגם אחרים, דברים שנשמעים לתרי אפי' — או הדלקת העצים או התכת האבר. אבל מאחר שבמקומות הנ"ל ברור שכונתם רק להדלקת העצים, אין לנו לחדש מחלוקות.

הירושלמי סובר שההבערה המכוונת היא שרפת בני מעיו של הנידון לשריפה. שחזן מטענתו של האבני נזר, שזה לא נקרא הבערה, הרי זה מוסתר מכל הראשונים הנ"ל וגם מדברי בעלי התוס' שמדבריהם בכמה מקומות משמע ברורות שההבערה זו היא, או התכת האבר או הדלקת העצים לזה, וז"ל:

(א) "והכא באי אפשר לעשות הפתילה מע"ש מדאיצטריך קרא למיעוטא" (יבמות ו: סד"ה טעמא).

(ב) "אמאי איצטריך קרא דלא דחי שבת כיון שיכול להרתיח פתילה של אבר מע"ש" (פסחים ע"ה, ד"ה למיעוטי).

(ג) "דהבערה לא אסרה תורה אלא משום תיקון פתילה" (שבת ק"ו: ד"ה מה). וכל ההוכחות שהביא החשמל לאור ההלכה מן הירושלמי, כבר השיב עליהן הר"י הייל פריין נ"י בספרו הנ"ל.

ויש לדייק שלכאורה חלק מן הנ"ל משמע שהתכת האבר היא ההבערה. וגם מלשון הגמרא (יבמות ו:): "הבערה דבית דין בשול פתילה הוא", משמע כן. וא"כ קשה להבין כל הראשונים הנ"ל וההוכחות האחרות שהבאנו שמדובר על הדלקת העצים. אבל אפשר להבין את דברי התוס' והגמרא הנ"ל בהנחה שהיו מדליקים את האש מתחת לכלי המחזיק את האבר, כך שההדלקה עשתה גם את הבישול כעין הא שהאחרון חייב בפ' המביא (ביצה ל"ד): בדאייתא אור לבסוף שפסק הרמב"ם (פ"ט ה"ד) שהמדליק אש תחת הקדירה חייב כמבשל. וגם מלשון הרמב"ן (חיד' יבמות ו:): משמע כעין זה וז"ל: דהאי הבערה, ובישול פתילה של אבר בידו, ופותח פיו ונותן את האור תחת הפתילה והיא נתכת לתוך פיו, וכן בהבערה, נמצא שהבערה ובישול וקיום מיתת ב"ד באין כאחד".*

ס"ג. בירור דעת הרמב"ם במבעיר
נברר קודם כל דעת הרמב"ם (הל' שבת פ"ב ה"א) בדבריו: "המחמם את הברזל כדי לצרפו במים הרי זה תולדת מבעיר וחייב". וצריכים לברר האם כונתו באומרו "כדי לצרף" לתנאי ממש, כמשמעו הפשוט או, אולי, הרי זה לאו דוקא.
והנה ר' פרציה בר' ניסים מפרש את דברי הרמב"ם וז"ל (מובא בהקדמה לס' מעשה רוקח):

"אם היה בדעתו בעת שיחמם כדי לצרפה במים בלבד, חייב משום מבעיר". וממה שהוסיף את המלה בלבד משמע שהכונה היא תנאי ממש לחיוב.

* עכ"ז נשארה לשון המשנה (סנהדרין פ"ז מ"ב) מדליק את הפתילה [של אבר] במקום מתוך, גם לשון "פתילה", קשה וכבר הקשה על זה ביד רמ"ה (שם נ"ב). ונדחק בתירוץ. ועלה בדעתי שאולי עשו פתילה עבה של פשתן, שרויה בשמן, וחיו אותה בעופרת, כעין גרות שעוה שלנו — עופרת במקום שעוה — והיו מדליקים את הפתילה העבה הזו ועל ידי זה ניתך העופרת. זה היה מישיב יפה את הלשון "מדליק" וגם "פתילה". אבל ברור שזה השערה רחוקה.

ובמרכבת המשנה (שם) ג"כ כתוב: "והעיקר דאינו חייב משום מבעיר אא"כ נתכוון לצרף". וכן באבני נזר מפרש (סי' רכ"ט ס"ז) "ונראה דהרמב"ם סובר... כיון שהבערה היתה רק בצורפים ע"כ אין הבערה רק אם נתכוין לצרף". וכן כתב הרא"ח נאה (קצות השלחן ה"ז ע' ל"ז): "מפורש דאם אין כוונתו לצרוף, אין בו חיוב מבעיר כלל".

וכן בלבושי מרדכי (מ"ך או"ח סי' מ"ז): "הדראטה [הוט המתכת] שהוא מאיר פשיטא דלא שייך ביה מלאכת מבעיר דהא אין כאן צירוף כלל. וברמב"ם ז"ל איתא בה"א דוקא במחמם כדי לצרפו במים...".

וכן החו"א משמע שסובר כן וז"ל: "וכשאין רצונו לרככו, רק לצרפו... אז אין כאן בשול, אלא מבעיר. ויש לעיין באינו מכוין לא לצרף ולא לרכך, אם יש בו משום מבשל". ומאחר שהוא מזכיר את האפשרות של חיוב רק במבשל, כנראה ברור אצלו שחיוב משום מבעיר לא שייך בכגון זה ומותנה הוא בכוונתו לצרף.

ומאידך ראיתי במשפטי עוזיאל (ח"א השמטות דף רכ"ו) שכותב: "ומסתברא דלצרף לאו דוקא כל שהנאתו מרובה מהפסדו". אבל מאחר שאינו מתיחס לדעתו של הראשון ר' פרחיה ב"ר ניסים הנ"ל, אפשר להניח שלא ראה את דבריו, ואילו ראם אולי היה פוסק אחרת.

ובס' החשמל לאור ההלכה סובר "דודאי כי אין מטרת הצירוף תנאי בחיוב מבעיר" (סי' א' פ"א א"ח) ואני מביא כאן בקיצור את טענותיו:

(א) אם כונת הכבוי היא תנאי לחיוב משום מבעיר, נמצא שדוקא הפעולה ההפוכה היא תנאי לחיוב משום מבעיר. וזה קשה לקבל.

(ב) תגן הקורע ע"מ לתפור ומוחק על מנת לכתוב. ומדלא תנא מבעיר מתכת ע"מ לצרף, מוכח דלא בעינן כונת צירוף במלאכת מבעיר.

(ג) צירוף מסוג מצרפי ברזל (שרק בו שייך צירוף כזה, ולא במתכות אחרות כמו כסף וזהב) לא היה במשכן, וא"כ למה הזכיר דוקא כונה לצרף.

(ד) אין זו סברה שכל המלאכות חייבים עליהן רק באותה כוונה שהיתה במשכן (למאן דאמר דמשאצ"ג חייבים עליה, כמו שהרמב"ם באמת פוסק).

וננסה לתרץ את קושיותיו אלו אחת אחת:

(א) במשך דיוננו בגוף המאמר כבר השבנו על הטענה הראשונה, וכן אמר האבני נזר במפורש שהבערה בכונה לכבות, זו היתה מעשה עשיית פחם במשכן.

(ב) על טענתו השנייה המחבר עצמו מקשה מדברי התוס' שם (שבת ע"ג. ד"ה הקושר) שהרי גם בסותר, ששם הכונה על מנת לבנות ודאי היא תנאי לחיוב, גם בה לא אמרה המשנה על מנת לבנות, ותירצו התוס' (שבת ל"א: ד"ה וסותר) שהמשנה מביאה לשון על מנת רק בשביל השיעור, ולא כתנאי. וחוצ' מזה, הרי מדובר על תולדה, והמשנה מפרטת רק את אבות המלאכות.

(ג) מאחר שמדובר על תולדה, ברור שלא היה ממש דומה במשכן, אלא היה דומה קצת — והדמיון הוזה כבר הסבירוהו בגוף המאמר.

(ד) ולגבי כוונה כתנאי במלאכה, יש להבדיל בין אב לתולדה כמו שמפורש לקמן קונטרס ג' ס"ג.

והרי השבנו על כל טענותיו.

בחי אדם (כלל מ"ג ס"ב) כתב סתם: "המחמם ברזל חייב משום מבעיר". ולכאורה גם זה מבוסס על דברי הרמב"ם הנ"ל ומשמע שגם הוא מבין ברמב"ם שכוונת צירוף אינה תנאי לחיוב. אבל כאשר נעיין בנשמת אדם (כלל כ' א"א) הוא מפרש וכותב וז"ל: "ונ"ל דהרמב"ם דקדק בלשונו דוקא בברזל כדי לצרפו דאז אין כוונתו כלל להתיכו, אדרבה כוונתו לצרפו ולחזקו, לכן חייב משום מבעיר". ככה שמשם משמע שהוא כן סובר שכוונת צירוף היא תנאי לחיוב, ולכן קשה להוציא דבר ברור בזה מתוך דבריו. גם במשנה ברורה (סי' רע"ז ס"ק כ"ב) "קערה... של מתכת אסור [לכפות ע"ג הנר] כי המחממו חייב משום מבעיר". (וכבר תמה עליו בקצות השלחן, ח"ו סי' קל"ד עמוד ל"ז שהרי רק במתכוין לצרף חיבו, כמשכ"ל). אבל גם כאן יש להניח שלא ראה את דברי ר' פרחיה ב"ר ניסים מאחר שאינו משיב על זה. ואולי היה חוזר בו אילו ראה.

ומאחר שכל גדולי האחרונים הנ"ל סוברים שהכוונה לצרף היא תנאי בהבערת גחש"מ, ואלו שחולקים עשו זאת סתם בלי להתייחס לבעיה, כתבתי בגוף המאמר כתוצאה שהכוונה לצרף היא תנאי בחיוב.

והבה נדייק עוד דיוק בלשון הרמב"ם. והיה פלא בעיני מה שהרמב"ם מזכיר בין הכוונות של מבעיר עשית האפר, נקמה, להאיר ולהתחמם, ולא הזכיר מבעיר כדי לבשל אע"פ שלכאורה מקור איסור מבעיר הוא מן הקרא "לא תבערו" שמדבר על הבערה דבית דין שהיתה דוקא לבשל את הפתילה של אבר. וגם רש"י וגם התוס' מזכירים דוקא הכוונה לבשל כעיקר תכלית ההעברה.

ועלה בדעתי שאולי גבי מבשל לא ברירה ליה לרמב"ם החיוב משום מבעיר שכן פוסק הרמב"ם במדליק אש מתחת לקדירה, או אפילו על מגת לשפות קדירה על האש, שהוא חייב משום מבשל. ואולי פוסק כר' יוסי בירושלמי (שבת פ"ב ה"ה): "הבעיר ובישל אית תניי תניי חייב שתים ואית תניי תניי חייב אחת... ר' יוסי אומר משום מבשל". ועיין תחלת ס' מגן אבות (לר"מ בעט) שמאריך בזה.

וא"כ צריכים אנו לעיין, מאחר שכל אבות מלאכות אנו לומדים מעשית המשכן, מה היתה תכלית ההבערה במשכן. לפי רש"י זו היתה הדלקת האש כדי לבשל סממנים, אבל לרמב"ם, שמדליק כזה חייב משום מבשל מה היתה ההבערה במלאכת המשכן.

והנה ר' האי גאון ורש"י חולקים אם לומדים מבנית המשכן או גם ממעשה הקרבנות (עיין אגלי טל בפתיחה באריכות) ולפי ר' האי גאון אפשר ללמוד גם מהבערת המערכת וגם מהקטר החלבים. ומה שסובר שדוקא הדלקה כדי לשנות את תכונות החומר היא הבערה שצריכה לגופה, אולי לדעתו יצירת הזוהר והחום כשהם לעצמם אינה מלאכה חשובה, ורק עיבוד החומר הוא מלאכה חשובה.

אבל לפי שיטת רש"י שדוקא ממלאכת המשכן לומדים את המלאכות נראה כמו שפירש באגלי טל (מל' האופה, הערה ט' א"ב) שצורפי הזהב והכסף היו זקוקים

לפחם וההבערה לצורך עשיית הפחם היא היתה ההבערה שהיתה במשכן, והבערה כזאת היא כדי לשנות צורת החומר.
אבל עדיין קשה למה לא כתב הרמב"ם מבעיר מסוג זה בהלכותיו. וצ"ע.

ס"ד. מהו עיקר ההבערה—מחלוקת הרב מלאדי והאבני נזר
ועתה נעיין בהשגותיו של האבני נזר נגד הרב מלאדי, וז"ל הרב (או"ח סי'
קצ"ה קונטרס אחרון ס"ק ב').

הנה אע"פ שהמבעיר אינו חייב אא"כ צריך לאפר, אע"פ כן עיקר החיוב אינו
משום שריפת וכליון העצים אלא משום רבוי האש, כדמשמע ברמב"ם גבי חימום
ברזל באור, ועיין שם במ"מ שכל דבר שהוא עצמו נעשה אור וכו'. וכן משמע
בגמרא כריתות ומדליק הנר אע"פ שאינו צריך לאפר חייב. וכן משמע בתוס'
סוף פ' האורג ד"ה בחובל עיי"ש שהקשו צריך לאפרה היכי השיב צריכה לגופה
וזה פשוט ואין צריך לפנים. ע"כ.

והאבני נזר מוכיח שעצם ביעור העצים הוא עיקר ההבערה והבאתי דבריו בגוף
המאמר. והוא דוחה את ראיותיו של הרב כדלהלן:

א) מדליק את הנר חייב שכן גם הוא צריך את כליון השמן כדי שיעשה אור.
ב) מה שהתוס' לא היה ברור להם שצריך לאפר נחשב כצריכה לגופה היינו
שהאפר הוא רק פסולת שנשארה אחרי כליון העצים, שהוא עיקר ההבערה.
ג) ומה שהרמב"ם מחייב מחמם ברזל כדי לצרפו במים, הלא כתב הרמב"ם
שהוא רק תולדת מבעיר, ותולדה דומה לאב רק במקצת דמיון דהיינו פה במה שהוא
ג"כ מוציא אש אע"פ שאינו כלה.

ובס' החשמל לאור ההלכה (ס"א פ"א א"ו) הוא דוחה את דעת בעל אבני
נזר ע"י טענה, שלא עולה על הדעת שכליון דבר גרידא, "עשיית האפס", תחשב למלאכת
מחשבת. ואם כן בוטלו תירוצים (א) ו-(ב) של האבני נזר.

וטענה זו של החשמל לאור ההלכה נראית בריאה. אבל עכ"ז דברי הרב
מלאדי צריכים בירור. מה כוונתו במלים "עיקר החיוב", האם כוונתו היא כתנאי נוסף
על צריך לאפרה כמשמעותו הפשוטה, א"כ מהי הסיעתא ממחמם את המתכת, אדרבא הרי
זה קושיא על ראשית דבריו. והראיה מדברי התוס' גם כן קשה להבין. שלפי דבריו לא
יתכן שבצריך לאפר לבד יהיה חייב ולפי מסקנתם של התוס' הוא באמת כן חייב. אלא
ודאי כונת הרב היא לברר מהי התכלית שמחמתה תחשב ההבערה צריכה לגופה. ואז
שוב מסקנת התוס' היא שגם בצריך רק לאפרה הרי זה צריכה לגופה—חוץ ממה שכבר
ראינו שכנראה לרש"י ולרמב"ם דוקא צריך לאפרה היא צריכה לגופה. ואז גם
ראיתו ממדליק את הנר שהוא חייב אע"פ שאינו צריך לאפרה גם כן אפשר לדחות, שאולי
הברייתא היא של מי שסובר משאצל"ג חייב עליה. ועל דחיית הטענה ממחמם את המתכת,
כבר הרחבנו את הדיבור בגוף המאמר.

קונטרס ג. בסוגיית צירוף

ס"א. עשיות של ברזל שחיממו לכהן גדול

ביומא (ל"ד):

תניא א"ר יהודה עשיות של ברזל היו מחממים מערב יוה"כ ומטילין לתוך צונן כדי שתפיג צינתו. והלא מצרף... אביי אמר אפי' תימא שהגיע לצירוף דבר שאין מתכוין מותר. ומי אמר אביי הכי והתניא בשר ערלתו אפי' במקום שיש שם בהרת יקוץ דברי ר' יאשיה, והוינן בה קרא ל"ל, ואמר אביי לר' יהודה דאמר דבר שאין מתכוין אסור. הני מילי בכל התורה כולה אבל הכא צירוף דרבנן הוא [ואין שבות במקדש]. ע"כ.

ופירש רש"י שאע"פ שהוא מצרף למעשה, מאחר שאינו מתכוין לצירוף, וגם הצירוף עצמו הוא אסור רק מדרבנן, לכן מותר לכתחילה לכבות את העשיות. ולפ"ז לא גרסינן "ואין שבות במקדש".

וקשה על פירושו זה טובא. והתוס' (שם ד"ה הני) הקשו עליו —

(א) מן הסוגיא של גורר מטה ספסל וכסא (שבת מ"ו:) משמע שר' יהודה אוסר אינו מתכוין אפילו באיסור דרבנן.

(ב) למה לא מקשה הגמרא מן המשנה (ביצה פ"ב מ"י) "ר' יהודה אומר כל הכלים אין נגררים" במקום להקשות ממילתא דאביי.

(ג) בהרבה ספרים כתוב בסוף סוגיתנו "ואין שבות במקדש", ולפרש"י צריכים למוחקן.

(ד) ולענ"ד קשה לי מלשון הגמרא "ה"מ בכל התורה כולה, אבל הכא צירוף דרבנן". ולפרש"י היה צריך להיות "ה"מ באיסור של תורה וכו'".

ולכן פירשו התוס' שבאמת ר' יהודה מחייב באינו מתכוין ואינו פסיק רישיה, ורק בשבת אסור רק מדרבנן (שצריכים מלאכת מחשבת וליכא), ואין שבות במקדש.

ולענ"ד לפירושה קשה מאד הלשון "הכא צירוף דרבנן" כלומר במלאכת שבת אינו מתכוין הוא רק מדרבנן. גם קשה מאד מה שמניחים שצירוף הכא הוא אינו פ"ר — איך א"כ מקשה הגמרא על אביי ממילה שהיא ודאי פ"ר ולמה לא ענה אביי בפשיטות "התם פ"ר הוא". וכבר הקשו התוס' שם שבעצמם כך ותירצו שאביי לא הזכיר פ"ר, משמע שלא מעלה ולא מוריד (כנ"ל כונתם), וזה קשה לי שכן משוים ספק לודאי כסברה חיצונה. וכנראה הרמב"ם פ"י הסוגיא אחרת שכן הוא גורס "אין שבות במקדש" (עי' הל' עבודת יוה"כ פ"ב ה"ד) דהיינו שלא כרש"י. גם כתוס' אינו מפרש: מאחר שהוא פוסק (הל' שבת פ"א ה"ה) שאינו מתכוין בלי פ"ר מותר לכתחילה, למה הזכיר שם "אין שבות במקדש". אלא ודאי שהוא סובר שכבוי עשיות הוה צירוף בפ"ר. ולכן פ"ר בלחם משנה את דעתו כך: ה"אינו מתכוין" הופך את הכבוי לאיסור דרבנן, וה"אין שבות במקדש" מתיר אותו לכתחילה, ואע"פ שדרך כלל חייבים לר' יהודה אפילו באינו מתכוין, הכא בצירוף שאני, שכן אצל צירוף הכוונה היא חלק מן המלאכה עצמה, כמו שפירשנו

בגוף המאמר. ולפי זה גם מסוגיא זו יוצא לרמב"ם שחוסר כונת צירוף פוטרת בכבוי גחש"מ אפילו לר' יהודה שסובר משאצל"ג חייבים עליה. למען השלמות נביא כאן בקיצור את הסוגיא הדומה בירושלמי שדברנו עליה בגוף המאמר (יזמא פ"ג ה"ה):

תני א"ר יהודה עששיות של ברזל היו מרתחין אותן מעיוה"כ ומטילין לתוך הצונין כדי שתפיג צינתן. ולא נמצא כמכבה ביוה"כ... ר' יהודה סבר מימר שאין תולדת אש כאש ורבנן סברין מימר תולדת אש כאש. ע"כ.

ס"ב. כבוי גחש"מ ברה"ר—בירור שיטת הגאונים בפירוש מימרת שמואל "מכבים גחש"מ ברה"ר אבל לא גחלת של עץ", יש לגאונים שיטה אחרת [ר"ב האי גאון מובא בחיד' הרשב"א (שבת מב); הבה"ג שבת פרק כ"ד (בהוצאת מק"נ שנת תשל"ד ע' 2—241); והר"ח בשבת מ"ב]. הם מסבירים את ההבדל בין גחלת של עץ וגחש"מ במה שגחש"מ יותר מסכנת שכן היא ממשיכה לשרוף אפילו אחר שהיא כבר הפסיקה לזהור ולכן אין מרגישים בה וניזוקין, משאין כן גחלת של עץ כאשר כבתה כבר אינה מזיקה.

מפירושו זה משמע לכאורה שגם גחש"מ אסורה לכבותה מדאורייתא. וכן פירשו הרמב"ן, הריטב"א, הר"ן והמאירי בחידושיהם על הסוגיא*. רק הרשב"א פירש שאיסור כבוי גחש"מ הוא רק מדרבנן; ולדעתו אין הגאונים סוברים שיש לחלק בין דאורייתא ובין דרבנן בהיתר מלאכה משום נזק רבים. אבל גם הראשונים שמפרשים שהאיסור הוא מדאורייתא, כותבים שאיסור כבוי מדאורייתא אין כאן, אפילו לדעת הגאונים, רק איסור צירוף—כנראה, תיקון כלי.

וצריכים לברר מה הכריח את הגאונים לפרש את המימרא של שמואל כך ולא פירשהו כפשוטה וכמו שפרש"י שגחש"מ אינה עושה פחם, ולכן איסורה מדרבנן ולכן מותר לכבותה למנוע נזק הרבים. ולכאורה משמע שאינם סוברים שיש הבדל יסודי בין כבוי של גחש"מ לשל עץ. אבל לפי זה צריכים לברר איך הם מסבירים היתר מיתוק חרדל ביו"ט בגחש"מ בעוד שהוא אסור בגחלת של עץ.

ומה שנלע"ד בזה, שהמשנה (שבת פט"ז מ"ז) שלפיה ר' יהודה אוסר לצוד בשבת עקרב כדי שלא ישכנו ושמואל מתיר [וכן משמע ממה ששמואל התיר לצוד נחש שלא ישכנו (שבת ק"ז)], משמע ששמואל חולק על ר' יהודה ומתיר אפילו איסור דאורייתא במקום היזק הרבים. ואם כן צריכים להסביר למה לא מתיר שמואל גם גחלת של עץ. וזה הכריח אותם לפרש שגבי גחלת של עץ אין היזק רבים כ"כ, לפי שכל זמן שהיא מזיקה היא נראית אדומה ונוהרין ממנה, ובזמן שהיא שחורה כבר אינה מזיקה. ולכן מוכרחים להשוות גחש"מ ושל עץ—או שניהן אסורות מדאורייתא (כרמב"ן, ריטב"א, ר"ן ומאירי) או שר' יהודה ושמואל אינם מחלקים בין דאורייתא ובין דרבנן במקום היזק הרבים (כרשב"א).

* ומה שמתירים איסור דאורייתא, פי' הראשונים הנ"ל שלדעת הגאונים היזק של רבים חמור כפיקוח נפש.

ס"ג. כוונה לתכלית כתנאי במלאכה ברמב"ם

בהרבה מלאכות שבת כתב הרמב"ם כוונה לתכלית מסוימת כתנאי לחיוב. ולכאורה זה תמוה, שכן חוסר כוונה כזו רק הופך את המלאכה למשאצ"ג, והרי הרמב"ם (פ"א ה"ז) פוסק כר' יהודה שמשאצ"ג חייב עליה. והנה בכבוי גחש"מ כתב הרמב"ם מפורש שחייבים עליו אם התכוונו לצרף ופטורים אם לא. כך התכוונו. והקשה עליו הראב"ד וז"ל: "ואם הוא מכבה, למה אינו חייב אע"פ שאינו מתכוין, ופסיק רישיה ולא ימות הוא... והא איהו כר"י ס"ל". ומתוך ב"מ מ"מ בזה"ל: "וכשאינו מתכוין אין בו מלאכה כלל... שכל שהוא מפני תיקון כלי מי שאינו מתקנו פטור".

ולכאורה קשה טובא:

- א. מזה מיוחד גבי תיקון כלי שר' יהודה יודה גביו שמשאצ"ג פטור, ושאינו מלאכה כלל.
- ב. הרי מדובר כאן אל מלאכת כבוי ולא על מלאכת תיקון כלי, ואף שאולי יש בזה גם תיקון כלי, הרי גם גבי אורג ותופר וכו' יש גם כן תיקון כלי; האם גם לגביהם נאמר שר' יהודה פטור במשאצ"ג.
- ג. מה יענה לגבי כל המלאכות האחרות שבהן הכוונה היא תנאי לחיוב. ולפני שננסה להשיב על הקושיות האלו, נרשום לנו מספר דוגמאות כאלו מתוך דברי הרמב"ם בהל' שבת.
 - א. "התולדה... כיצד המחתיך את הירק מעט לבשלו הרי זה חייב" (פ"ז ה"ה).
 - ב. "הלוקח לשון של מתכת ושף אותו כדי ליקח מעפרו כדרך שעושים צורפי הזהב, הרי זה תולדת טחינה" (שם).
 - ג. "הלוקח חלב ונתן בו קיבה כדי לחבצו ה"ז חייב משום תולדת בורר" (פ"ז ה"ו).
 - ד. "המזרז את השריגים כדי ליפות את הקרקע, הרי זה תולדת חורש" (פ"ח ה"א) ועי' הלאה (שם ה"ה) שהשיעור תלוי בכוונה, ושוב החיוב תלוי בתכלית הפעולה.
 - ה. "המנפץ את הגידים עד שיעשו כצמר כדי לטוות אותן ה"ז תולדת מנפץ וחייב" (פ"ט ה"ב).
 - ו. "וכל העושה דבר שהוא גמר מלאכה ה"ז תולדת מכה בפטיש וחייב... המפיס שחין בשבת כדי להרחיב פי המכה... ה"ז חייב משום מכה בפטיש שזו היא מלאכת הרופא. ואם הפיס להוציא ממנה הליחה ה"ז מותר". (פ"י הט"ז וי"ז).
 - ז. "המחמם את הברזל כדי לצרפו במים הרי זה תולדת מבעיר וחייב" (פי"ב ה"א).
 - ח. "המכבה גחש"מ פטור. ואם נתכוין לצרף חייב" (פי"ב ה"ב).
 - ט. "שובר אדם את החבית לאכול ממנה גרוגרת ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי" (פכ"ג ח"ב).
 - י. "החובל בחי שיש לו עור חייב משום מפרק. והוא שיהיה צריך לדם שיצא מן החבורה" (פ"ח ה"ז).

- יא. "הבוצע שני חוטין חייב והוא שלא יהא מקלקל אלא יתכוין לתקן כדרך שעושים אלו שמאחין את הבגדים" (פ"ט ה"כ).
- יב. "הקורע כדי לתפור שתי תפירות על מנת לתפור שתי תפירות חייב" (פ"י ה"י).
- יג. "הסותר כל שהוא חייב. והוא שיסתור על מנת לבנות" (פ"י הט"ו).
- יד. "המחתך... חייב. והוא שיתכוין למדת אורכו ומדת רחבו ויחתוך בכונה שהיא מלאכה" (פ"יא ה"ז).
- טו. "המוחק כתב על מנת לכתוב במקום המחק שתי אותיות חייב" (פ"יא ה"ט).
- טז. "הזומר את האילן כדי שיצמח הרי זה מעין זורע" (פ"ח ה"ב).
- יז. "העושה נקב כל שהוא בלול של תרנגולים כדי שיכנס להם האורה, חייב משום בונה" (פ"י ה"ד).
- "העושה נקב שהוא עשוי להכניס ולהוציא כגון נקב שבלול התרנגולים שהוא עשוי להכניס האורה ולהוציא ההבל, ה"ו חייב משום מכה בפטיש" (פכ"ג ה"א).
- יח. שקצים ורמשים שיש למינן צידה, הצד אחד מכולן בין לצורך בין שלא לצורך או לשחק בהן חייב, הואיל והתכוין לצוד וצד שמשאצל"ג חייב עליה (פ"י הכ"א).
- רמשים המזיקים כגון נחשים ועקרבים וכיוצא בהן אע"פ שאין ממיתין הואיל ונושכין מותר לצוד אותם בשבת. והוא שיתכוין להנצל מגשיכתם (פ"י הכ"ה).
- פורסין מחצלת... ע"ג כוורת דבורים... ובלבד שלא יתכוין לצוד (פכ"ה הכ"ה).
- והנה הדוגמאות י' עד ט"ו אפשר להסביר במה שמקלקל פטור, שכן כולם הן או סתירת מלאכה קודמת או חבלה או חתוך שהן בעצם מלאכות של השחתה ולכן מובן שצריכים במפורש כוונה לתקן כדי שהעושה יהיה חייב.
- וכדי לישוב את תשעת הדוגמאות הראשונות, נביא כאן דברי הראשונים לגבי הדקת מסוכרייתא דנוייתא [פרש"י בגד כורכין בברוא חבית של חרס]. וז"ל הרמב"ן (בחידושי שבת קי"א):
- לפי שהסחיטה אינה אב מלאכה בפני עצמו שיתחייב עליה בכל ענין אבל מפרק הוא ותולדה דדש הוא, כסחיטת זיתים וענבים וכל שאיננו צריך למשקין הנסחטין אינו דומה לדש כלל, כדמשמע גבי הסוחט כבשין דלגופן מותר ולמימיהן חייב. וכעין זה גם בחיד' הרי"ט ב"א שם ובר"ן על הרי"ף שם.
- ובגליון הש"ס (ירושלמי שבת פ"ז ה"ב, דף כ"ז): מביאים הר"מ מ"ו איטינגא והר"י יוסף שאול נתנסון את דברי הר"ן ומסיימים וז"ל:
- ובהכי יתפרש דברי הירושלמי דבקצר לצורך עשבים פשיטא ליה דפטר משום יפוי קרקע כיון דיפוי קרקע אינו אב כי אם תולדת חורש, ואם א"צ אין כאן מלאכה כלל דלא דמי לחורש. ע"כ.
- רואים איפוא שבעשית התולדה פטור בשאצל"ג אפילו למאן שמחייב במשאצל"ג של אב. וכן הוא במרכבת המשנה (הל' שבת פ"ז ה"ב) וז"ל:
- אם התרו בו שלא יטע חייב משום נוטע אפילו אם אין כוונתו שיצמח הנטיעה אלא כדי שיתקשה הקרקע משרשי הנטיעה דמשאצל"ג חייב, משא"כ בתולדה, כל שאינו עושה לצורך האב לא היה תולדה כלל ואין עליה ש(ו)ם מלאכה.

אבל באגלי טל (מל' דש, הערה י"ז, ס"ק ס"ג) כתב להיפך, וז"ל: והר"ן... כתב [ו"ל] אלא שעדיין קשה דהא סחיטה זו אינה אב מלאכה אלא תולדה כעין מפרק שהיא תולדה דרש. ובודאי לא דמי לדש אלא היכא שהוא צריך למשקה שהוא נסחט ממנה דהיכא שאינו צריך לה לא דמי לדש כלל ואמאי מחייב הו"ל כסוחט כבשים ושלקות דלגופו מותר.

הגה. ביאור דבריו דסחיטה זו שאינו מלבן הבגד אינו אב מלאכה אבל בסחיטה זו שאינו מלבן הבגד אינו חייב רק משום תולדה דדש וכשאינו צריך למשקין הנסחטין לא דמי לדש כההוא דכבשים ושלקות שסחטן לגופן מותר:

וראיתי בס' ציון ירושלים שגדפס מחדש סביב הירושלמי שנשתבש בכונת הר"ן ודעתו שתולדה פטור במלאכה שאינה צריכה לגופה ויש חילוק בין אב לתולדה בדין זה. וישתקע ולא יאמר והמפיס מורסא להוציא ליחה ג"כ אינו אב רק תולדה דבונה לדעת רש"י. גם אין שום סברא לחלק בזה בין אב לתולדה ובב"ק דפריך אמאי קרי אב ואמאי קרי תולדה לימא נ"מ במלאכה שאינה צריכה לגופה*. וכונת הר"ן פשוטה כמ"ש שבא לומר דסחיטה זו אינו משום מלבן רק תולדת דש ובאמת בדש גופה ג"כ לא מחייב רק אם צריך לתבואה ולא דצריך לקש.

והנה על שנים מהקושיות האלו כבר השיב בטוב טעם בהמדת ישראל (קונטרס דרך חיים, סי' ט"ו, סק"ד, ד"ה והנה) והגני כותב בקיצור מה שהבנתי מתוך דבריו. בקושיותו ממפיס מורסא, כונת האגלי טל להיא (שבת ק"ז): "איכא דמתני לה אתא המפיס מורסא בשבת אם לעשות לה פה חייב ואם להוציא ממנה לחה פטור... ר' שמעון היא דאמר משאצל"ג פטור עליה" משמע לר' יהודה יהיה חייב אע"פ שזו תולדה. ומתוך הוא שברור מדברי הרמב"ם (עי' דוגמה ו' לעיל) שאינו פוסק כההוא דמתני לה על מפיס מורסא, שכן הרמב"ם מתיר מפיס מורסא להוציא לחה אע"פ שהוא פוסק כר' יהודה ומחייב במשאצל"ג. ולפ"ז אדרבא יש מפה ראייה שאפילו ר' יהודה פוטר משאצל"ג בתולדה כנלע"ד.

נגד הישוב הזה טען בקונטרס* וזאת ליהודה ויאמר (סי' כ"ד—כ"ז) שלא משמע כן מדברי הרמ"ם (הל' שבת פ"י הי"ז) שמסביר את הרמב"ם שמקיל במפיס מורסא להוציא ליחה: "כשהוא להוציא ממנו ליחה, אינו גמר מלאכה" ולא מסבירו שבתולדה מודה ר' יהודה שפטור על משאצל"ג. ולע"ד אפשר לישב שאולי סובר הרמב"ם כסברת הרמב"ן הריטב"א והר"ן שהבאנו לעיל ולא כסברת הרמ"ם ולכן אין מכאן קושיה על שיטת גליון הש"ס שהרמב"ם סובר שגם ר' יהודה פוטר במשאצל"ג בתולדה.

ומה שהקשה מן הגמרא בריש ב"ק, אמאי קרי ליה אב ואמאי קרי ליה תולדה, הנה הגמרא מקשה כך על ר' אליעזר המחייב על תולדה במקום אב, והרי ר' אליעזר סובר

* וכעין זה מקשה גם בישועות מלכו (שבת פ"א ה"ו ד"ה וראיתי).
* הקונטרס נכתב ע"י רצ"י מאמלאק ונספח לספרו אביר הרועים על תולדות חיי הרב אגלי טל.

כר' שמעון שמשאצל"ג פטור עליה ** , וא"כ אין לדעתו הבדל בזה בין אב לתולדה. נגד הישוב הזה טען בקונטרס הנ"ל (סי' ג' והלאה) שמן הגמרא בריש ב"ק משמע שגם לרבנן של ר' אליעזר אין הבדל כזה בין אב לתולדה, שאילמלי היה הבדל כזה, היתה הגמרא מזכירו. ומאריך בהוכחות שהרבה ראשונים סוברים שלא "תנא ושייר" במקרים כאלו. ולע"ד אפשר גם בזה לישב שהרמב"ם כן סובר "תנא ושייר" במקרים כאלו. ועיין לקמן בסמוך שלפי הסברה שהביא מתרא"ש אין צורך אפילו בהנחה זו.

ואת הטענה השלישית שאין שום סברא לחלק בזה בין אב לתולדה, כבר מצאתי הסבר חזק בתוך דברי שו"ת מהרא"ש לר' אלכסנדר שמואל היילפרין מלבוב, לעמבערג תרנ"ו, (סי' כ"ד). הוא מביא את דברי רש"י (שבת ע"ג:) בזומר וצריך לעצים חייב שתיים, אחת משום קוצר ואחת משום גוטע ופרש"י (ד"ה וצריך לעצים) "משום דצריך להם היא תולדה דקוצר". ומסביר ע"פ דברי הל"ח שמה (הל' שבת פ"ז) שאב מלאכה היא דומה למלאכה שהיתה במשכן גם בכמות. ותולדה דומה רק באיכות. [ונראה ש"כמות" היינו צורת הפעולה ו"איכות" היינו תכליתה]. והרי בתולדה שדומה לו רק בתכלית, אם גם זה חסר, כבר לא נשאר דמיון כלל. דהיינו אם עושה תולדה כזו באצל"ג, כבר לא נשאר שום דמיון ולא הוי אפילו תולדה. והרי לנו סברה מכרחת להסביר שיטת הראשונים כמו שהבאנוה הרמ"ז והרי"ש בתוס'.

ולפי הסברה הזאת ממילא מתורצת גם הטענה השנייה דלעיל, דהיינו שמשמע מן הגמרא בב"ק שאין הבדל כזה בין אב לתולדה, ולפי הסברה הזאת אין זה הבדל עצמאי אלא תוצאה ממילא של ההגדרה של תולדה — שהיא דומה לאב במקצת, ובמשאצל"ג בתולדה כבר אינה דומה לאב כלל. וודאי גם לגבי תנאי בנדירים יהיה הבדל אם פעולה מסוימת תחשב אב או תולדה, אבל אין זה הבדל בעיקר דיני תולדה, אלא תוצאה מעצם מהותה.

נגד הסברה הזאת של מהרא"ש טען בקונטרס הנ"ל (סי' כ"ח—ל"א) שברור ממה שר' יהודה מחייב במשאצל"ג, שלדעת ר' יהודה נשאר דמיון אע"פ שנשתנת האיכות. ולא זכיתי לרדת לסוף דעתו בזה שהרי באב מלאכה ודאי נשאר דמיון מלא בצורת הפעולה; אבל בתולדה, שגם הצורה שונה, כבר אין דמיון כלל כאשר משנים את התכלית. טענה נוספת שלו מבוססת על פירוש שונה של המילה "איכות" — והיא כבר מתורצת לפי מה שפירשנו דהיינו תכלית.

והנה בס' חמדת ישראל (שם) הוא מקשה מספר קושיות על הסברה הזאת וחלק מהן הוא בעצמו מתרץ ונשאר לו קשה כדלהלן:

מן הסוגיא של מקלקל בחובל ומבעיר (שבת ק"ו). יוצא שאילמלא קרא מיוחד להחזיר מילה, היתה אסורה בשבת אע"פ שלפי הבבלי, חובל הוא רק תולדה ובמילה אינו מתכוין להוציא דם, והוי לפ"ז משאצל"ג.

** ממה שר' אליעזר מחייב גבי תינוקות (מל שלאחר השבת בשבת — כריתות י"ט:) משום "הואיל ומקלקל בחבורה חייב, מתעסק בחבורה חייב"; ולשיטת רש"י (שבת ק"ו. ד"ה וברייתא ר"ש היא) מי שמחייב מקלקל בחבורה פוטר במשאצל"ג. ולעד"נ שאפילו אם לא נקבל את ההוכחה הזאת אי אפשר להקשות מפה שכן לכה"פ אפשר שר' אליעזר סובר כר' שמעון ופוטר במשאצל"ג.

ולעד"נ לישוב שהרמב"ם לומד את הסוגיא שם כמשמעותה הפשוטה וז"ל הגמרא (שבת ק"ו):
 ורבי יהודה, התם מתקן הוא כדרב אשי דאמר רב אשי מה לי לתקן מילה מה לי לתקן כלי, מה לי לבשל פתילה מה לי לבשל סממנים.
 והרמב"ם לומד בפשטות שלר' יהודה (שהוא פוסק כותיה) המלאכה במילה היא תיקון כלי, והמלאכה בהדלקת האור מתחת לעופרת, היא בשול, שכן הוא פוסק (פ"ט ה"ו): "המתין אחד ממיני המתכת... ה"ז תולדת מבשל". ואל תתמה איך יתכן תיקון כלי בגוף האדם, שכן הרמב"ם במפורש (פ"י ה"ז) מחייב מפסי מורסא כדי להרחיב פי המכה משום מכה בפטיש, דהיינו אב המלאכה של תיקון כלי*. ובזה הוא צריך לגוף המלאכה. ועל-ידי הסברה הזאת מישב בחמדת ישראל (שם) גם לשון הירושלמי (יומא פ"ג סה"ה) גבי עששיות של ברזל שחיממו לכה"ג ביוה"כ: "אטו סבר ר' יהודה שאין אבות מלאכות ביוה"כ". שמשמע שאילו היתה רק תולדה היה מובן שפטור, וזה מפני שכאן הכבוי הוא אצל"ג לפי שיטת הירושלמי. וכן לשון ר' עקיבא (פסחים ה). גבי זמן ביעור חמץ: "ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה", שג"כ משמע שבתולדה היה מותר מדאורייתא; וגם שם התכלית היא ביעור ומסתבר שזה הבערה שאצל"ג. ועיין בשו"ת מהרא"ש סי' כ"ד וסי' ל"ח שגם הוא מסביר כמה פרשי תמוהים ע"פ הסברה הזאת.
 ולפי זה מובנת התכלית כתנאי למלאכה במבעיר ומכבה וגם בשאר תשעת הדוגמות הראשונות.

ונשאר לנו רק שלושת הדוגמאות האחרונות.
 דוגמה ט"ז: "הזומר את האילן כדי שיצמח הרי זה מעין זורע". מדובר כאן על זימור שהוא מסייע לגידול האילן ועיקר תלישת הענפים היא לתכלית זו. ואולי בדברי הרמב"ם "כדי שיצמח" כוונתו לשיעור — שהזמירה היא בצורה שהיא מסייעת לצמיחה. וכן לשון המשנה: "כדי ליתן טעם" (תרומות י"ה); "לולב שיש בו שלושה תטפחים כדי לנענע בו כשר" (סוכה ג' א'), וכן הרבה מאד. וכן בדוגמה י"ב לעיל: "כדי לתפור שתי תפירות, על מגת לתפור שתי תפירות". משמע שגם הרמב"ם כך משתמש במלה זו.
 דוגמה י"ז: פה לכאורה דברי הרמב"ם לגבי עושה נקב בלול סותרים זא"ו, שכן בפ"י כתב שהוא חייב משום בונה ובפ' כ"ג כתב שהוא חייב משום מכה בפטיש. והסביר במרכבת המשנה (פ"י ה"ד): "שפתח קטן העשוי להכניס אורה לחוד חשיב

* וראיתי באבני נזר (גונו, סי' קל"א א"ד) שלדעת הרמב"ם האיטור במילה הוא משום תולדת גונו, כמו ציצין של עור שלא פירש רובן, שחייב (פ"ט ה"ט). וגם בזה הרי הוא צריך לגוף התולדה דהיינו הסרת המיותר בעור.
 בגונו לכאורה הרי התולדה דומה לאב בצורת הפעולה ושונה לגמרי בתכלית, שכן לכאורה תכלית הגזיזה היא ליקוט הצמר, ובתולדות התכלית היא הסרת המיותר. אבל בשו"ת הריב"ש (סי' שצ"ד ד"ה עור) הוא סובר שגם האב הוא להסרת המיותר, וז"ל: "גזיזה היתה במשכן שלא לצורך הצמר והשער רק לצורך העור, כגון בעורות התחשים וע"כ חייב כל שהוא לצורך גופו אע"פ שאינו צריך לשער מהצל"ג היא".

בונה... אמנם משום מכה בפטיש בעיגן שיהא הנקב גדול להוציא הבל". ולפי דבריו, גם פה כוונת הרמב"ם במלה "כדי" היא לקבוע שיעור ולא תכלית, כנלע"ד.
דוגמה י"ח: הרמב"ם מתיר לצוד נחשים ועקרבים בתנאי שהוא מתכוין להנצל מנשיכתם. וכבר הקשו ותירצו הרבה. המגיד משה במפיס מורסא (פ"י הי"ז) פירש:
וכן צידת הנחש שאיגו צד כדרכו אלא מתעסק בו... אי גמי דכיון דרבים גיזוקין בו השיב ליה כסכנת נפשות [ולשון האחרון היא לפי פירוש הגאונים שהבאנו לעיל בס"ב].
והמג"א (סי' שט"ז ס"ק י"ב) הוסיף: "שרי, דהא אין במינו ניצוד". [והיינו לפי שיטת רש"י שאין במינו חייב בצריך לגופו. עיין פמ"ג שם].
והנה תירצנו את כל הדוגמאות הנ"ל בע"ה ע"פ פירושי הפוסקים והמפרשים ראשונים ואחרונים.