

ס י מ ן ח

## גדרי מלאכת מבשל

א

**מהגמרא והרמב"ם נראה שבישול כולל גם הקשיית דבר רך באש**

נאמר בגמרא (שבת עד ע"ב): "והאופה. אמר רב פפא: שבק תנא דידן בישול סממנין דהוה במשכן ונקט אופה! תנא דידן סידורא דפת נקט", ע"כ. ומבואר בגמרא שבישול ואפייה שייכים לאותו אב. ורש"י כתב: "סדורא דפת - שהתחיל בו נקט, ואופה במקום בישול דסממנין הוא, דהוא בישול דפת", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהאפייה היא ממש בישולה של הפת. ולכאורה יש הבדל גדול בין אפייה לבישול, דאפייה היא הקשיית הבצק על ידי האש, ואילו הבישול הוא בדרך כלל ריפוי הבשר או הסממנים באש. ומוכח מכך שאין זה משנה אם מקשים את הדבר או מרפים אותו, ובשני המקרים נחשב המעשה כאותו אב מלאכה. והיינו משום שהכל תלוי בעצם ההכשר של הדבר על ידי האש לאכילתו או לתשמישו, וכיון שבפת ההכשר נעשה על ידי הקשייתה באש, זהו בישולה. וכן כתב הרמב"ם (הל' שבת פ"ט ה"א): "אחד האופה את הפת, או המבשל את המאכל או את הסממנין, או המחמם את המים - הכל עניין אחד הוא", עכ"ל. וכן כתב (שם ה"ו): "המתיק אחד ממיני מתכות כל שהוא, או המחמם את המתכת עד שתיעשה גחלת - הרי זה תולדת מבשל. וכן הממסס את הדונג, או את החלב, או את הזפת והכופר והגופרית וכיוצא בהם - הרי זה תולדת מבשל. וכן המבשל כלי אדמה עד שייעשו חרס, חייב משום מבשל. כללו שלדבר: בין שרפה גוף קשה באש, או שהקשה גוף רך - הרי זה חייב משום מבשל", עכ"ל. ומבואר מדבריו שאין הבדל בין ריפוי באש לבין קישוי באש, וכל אימת שהוא מכשיר את הדבר לתשמישו על ידי האש, הרי הוא חייב.

### שני פירושים בראשונים לסיכתא

אמנם בהמשך הסוגיה (שם) נאמר: "אמר רב אחא בר רב עזריא: האי מאן דשדא סיכתא לאתונא חייב משום מבשל. פשיטא! מהו דתימא לשרורי (פירש"י):

לחזק) מנא קא מיכוין, קמ"ל דמירפא רפי והדר קמיט (פירש"י: מתקשה). אמר רבה בר רב הונא: האי מאן דארתח כופרא חייב משום מבשל. פשיטא! מהו דתימא כיון דהדר ואיקושא אימא לא, קמ"ל, ע"כ. ובביאור המושג "סיכתא" הביא הר"ח שני פירושים: "פי' הנותן יתידות לחים בכבשן כדי לייבשן לנעצם בספינות וכיוצא בהן. פי' לשרורי לחזק. ויש מי שאומרים סיכתא הן גלל בהמה דקיקין, אם הטילם לכבשן מה שחייב משום מבעיר הרי חייב ועוד חייב משום מבשל", עכ"ל. וכן כתב הר"ף (לב ע"א) כפירוש השני: "פירוש סיכתא גללי בהמה רקיקין", עכ"ל. ורש"י כתב בגמרא שם: "דשדא סיכתא - שהשליך יתד לח לתנור חם לייבשו שיתקשה", עכ"ל. ומבואר שפירש כפירוש הראשון שבר"ח.

#### אין אפשרות לפרש כמרכה"מ שהרמב"ם מבין שמדובר על כלי מתכת

ולכאורה הרמב"ם היה צריך להביא את המקרים שנאמרו בסוגיה. ואמנם את המקרה השני של מאן דארתח כופרא הוא מביא להדיא: "וכן הממסס את הדונג, או את החלב, או את הזפת והכופר והגופרית וכיוצא בהם - הרי זה תולדת מבשל" (אף שאין הוא מציין להדיא את נקודת החידוש של הגמרא: "מהו דתימא כיון דהדר ואיקושא אימא לא"). אבל לא ברור לכאורה היכן הוא רומז למקרה של שדא סיכתא לאתונא. ויש בכך לכאורה שתי אפשרויות בלבד: או שהוא רומז לכך במה שכתב: "וכן המבשל כלי אדמה עד שיעשו חרס" או שהוא רומז לכך ב"מחמם את המתכת עד שתיעשה גחלת". ומרכבת המשנה כתב כאפשרות השניה, והדבר מתאים לפירוש שסיכתא היא יתד, אם נפרש שהיתד היא ממתכת. אבל לכאורה אי אפשר לומר כך, כיון שחימום מתכת אינו מוביל מצד עצמו למצב של "הדר קמיט". החימום באמת גורם בחום מסוים (800 מעלות צלזיוס) לשינוי מצבו הגבישי של הברזל והפיכתו למצב שביר, שיש לזהותו עם מה שנאמר: "מירפא רפי". אבל כל עוד הוא לא יעבור חיסום במים צוננים מיד לאחר מכן, הוא לא יגיע למצב של "הדר קמיט". ולכן אי אפשר לראות את תהליך החימום עצמו כמה שמוביל לכך שהוא ישתרר ויתקמט מעצמו.

#### לכאורה גם אין אפשרות לומר כמגיד משנה שמדובר על כלי אדמה

אולם לכאורה גם אי אפשר לומר שהרמב"ם התכוון לאפשרות הראשונה.

1. ובכ"י הגרסה היא דקיקין.

הפירוש האחר שכתבו הראשונים ל"סיכתא", הוא כאמור גללין ריקין. ונראה שהמקור לפירוש זה הוא מלשון "להסך את רגליו", שכוונתו להטלת הגללים. ולכאורה גללים לחוד וכלי אדמה לחוד. והמגיד משנה כתב: "וראיתי בספר העתים שיש גאונים פירשו שהוא מבשל כלי אדמה דקין, ורש"י ז"ל פירש יתד של עץ לח", עכ"ל. ואולם בספר העתים שלפנינו (סי' רכח, עמ' 338) לא כתוב כך<sup>2</sup>. לשונו היא: "פי' סכתא כלי בהמה דקין, ויש אומרים גללי בהמה", עכ"ל. ואולי המגיד משנה גרס "אדמה" במקום "בהמה", ובאמת הלשון "כלי בהמה" אינה מחוורת כל כך. ועכ"פ אם היה פירוש כזה של כלי אדמה, לא היה לו לתלות בספר העתים, דזהו הרי פירושו של הרמב"ם עצמו; אלא שלא ברור כ"כ הקשר הלשוני בין סיכתא ובין כלי אדמה. ובתלמוד מופיעה כמה פעמים המילה סיכתא, ובכל מקום הפירוש הוא יתד. ופעם אחת (ב"ק צט ע"ב) היא מופיעה במשמעות של חומר הגלם המתכתי שבו טבעו את צורת המטבע; ואולם גם זה הוא רק לפי פירוש רש"י (עיי' באוצר לעזי רש"י שם), אבל בשטמ"ק הביא בשם הגאונים שהכוונה היא ליתדות הקטנות שבהן היו מטביעים את צורת המטבע על האסימון.

#### קשיים בהסברי הפר"ח והרב קאפח לפירוש הר"ף

ובעל הפרי חדש בחיבורו מים חיים כתב וז"ל: "כתב הרב המגיד שראה ספר העתים שיש גאונים שפירשו וכו'. והיה לו לראות בהר"ף שכן פי' דהוי כלי גללים ע"ש", עכ"ל. וטען כנגדו הרב קאפח, דלא דק במציאות ולא דק בדברי הר"ף; דהר"ף לא כתב כלי גללים אלא גללים סתם. ובמציאות אי אפשר לצרף ולהסיק בכבשן את הגללים "כי הם נשרפים ויהיו לאפר". ולכן הוא פירש שמדובר על הבערת הכבשן על ידי הגללים, והבישול מתייחס לכלי אדמה אחרים הנמצאים בתנור באותה שעה. ובאמת דבריו מקבלים סיוע חשוב מדברי הגאונים (תשובות גאונים הרכבי סי' סב): "סוכתא היא הגבבה שמטילין אותה [על] מוקדה בכבשן שליוצר. מי שמטיל גבבה לתוך הכבשן יש עליו חיוב חטאת מכמה אבות. אחת מהן משום מבשל, והבישול הוא לחלוח דבר מקושר ויבש כמו פירות עקושין ומקושרין שמתבשלין באש ומתפתחין ורכין. וכיון שהחרש העשוי מן האדמה רפה הוא והאש מקשה הוא שלא כתורת בישול, נצרך להגיד לנו שאע"פ כן יש בו

2. וגם מה שכתב בשם רש"י שהוא יתד של עץ אינו כתוב ברש"י שלפנינו. ואולי הוא הבין מעצמו שהכוונה ליתד של עץ, כי במתכת לא שייך כל התיאור של יציאת המים, דאין מים בתוך המתכת. ועל כרחק שכוונת רש"י ליתד מעץ.

משום מבשל. ואע"ג דלשרורי מאנא קא מיכוון שהוא קישויו וחיזוקו, מירפא ראפי מאנא מן נורא כתורת בישול והדר קאמיט", עכ"ל. וכן איתא בפירוש רב האי גאון למסכת שבת: "פיר' סוכתא גללי בהמה דקוקים, אם הטילם לתוך הכבשן מה שהוא חייב משום [מבעיר] הרי חייב, ועוד חייב משום מבשל. וז"ה ש[נצרך] כן, דלא תימא אין המפחר כלי חרס מבשל מפני שהוא מחזיק את הכלי, אשמעינן דמירפי ראפי כ[שה]ן טיט ומתבשלין, ואחר כך מתחזקין כשיצטרפו ויתפחרו", עכ"ל<sup>3</sup>. אבל לכאורה פירוש זה קשה מאד, דלפי זה לא מובן מדוע הגמרא מדברת על הגללים ולא על הכלים עצמם. וגם כבר לא מובן מדוע בגמרא היה מובן מאליו שמדובר דוקא על כלי אדמה ולא על כלים אחרים; והרי גללים יכולים לשמש חומר בעירה לכל תהליך בישול שהוא, וגם אתונא יכול לשמש גם לכלי זכוכית ולסיד ולכלי מתכות, ולכן לא היה ניתן להניח כדבר מובן מאליו שמדובר על כלי אדמה.

#### ביאור הרי"ף והפירוש השני בר"ח

ולכן נראה בביאור הרי"ף (והפירוש השני בר"ח) שאכן מדובר על הכשרת הסיכתא, והיא היתה מונחת במרחק מסוים מהאש ולכן לא היתה נשרפת. וידוע מפי מומחים שכך היה מנהגם בעבר. ואפשר לפרש גם שמדובר על הכנת הגללים עצמם להיות חומר בעירה שמיש ועובר לסוחר, כמו פחמים או גזרי עצים ששימשו להסקה. והייבוש בכבשן היה מקשה אותם ומאפשר לטלטלם בקלות ולמוכרם וכיוצא בזה, וגם היה מבטל את ריחם הרע. ואכן הרקיקים (הנראים כמו הפיתות של היום) היו צורות מקובלות לגללים ששימשו כחומר בעירה בעבר ובמקומות שונים גם היום, ולכן גם אין הכרח לשנות את הגרסה בר"ף מרקיקין לדקיקין. ואמנם מהלשון "לשרורי מנא" משמע יותר שמדובר על כלי ממש, ואולם אין זה מוכרח, כי הלשון "תקוני מנא" ו"תיקון כלי" אמורה גם על דברים שאינם כלים ממש כגון קיסמין (ביצה לג ע"ב) ופחמין (שבת לא ע"ב) ועוד.

#### הרמב"ם נקט כפירוש הנ"ל והתייחס לכלי אדמה משום שדיבר בהווה

ובדעת הרמב"ם נראה שהוא אכן פירש כפי שהתבאר בדעת הר"ח והרי"ף בהסבר הראשון. והסיבה שלא נקט כלי גללים אלא כלי אדמה, היא שמצד

3. ובאמת יש יתרון מסוים בהסבר הר"ח לפי פירוש זה, משום שיש דמיון בין דברי הר"ח לדברי הגאונים הנ"ל. ואם כן יתכן שגאונים אלה הם "יש מי שאומרים" שהביא הר"ח.

העיקרון אין שום נפקא מינה בין השניים. וכיון שכלי גללים היו מציאות נדירה בזמנו ורק במחוזות עניים ביותר השתמשו בהם, הוא העדיף לדבר בהווה, וכיון שכל הנידון הוא רק בהדגמה לעיקרון, הוא העדיף להדגים במציאות שכיחה יותר. וכיון שהגמרא עצמה מביאה אחר כך מקרים שבהם מדובר במפורש על עשיית חבית ותנור מאדמה, הוא כבר כלל את המקרה של כלי גללים בכלל המקרה של כלי אדמה.

## ב

### לפי רש"י יוצא שבישול הוא הרפיה בלבד ולכאורה דלא כאמור לעיל

ואת המשך הסוגיה פירש רש"י וז"ל: "לשרורי - לחזק, ואין כאן בישול: דמרפי רפי - ע"י חום האור והמים שבתוכו יוצאין, ולאחר שיצאו מימיו קמיט, מתקשה, וכי רפי ברישא הוי בישול", עכ"ל. ומבואר מדברי רש"י שאין חיוב בישול על עצם ההקשיה, וחיוב הבישול הוא דוקא בגלל ההרפיה שנעשית שלב אחד קודם להקשיה. ואלמלא הסיכתא היתה מתרפה, לא היה בכך חיוב בישול. ועל כן הדגיש: "וכי רפי ברישא הוי בישול", דהריפוי עצמו הוא הוי הבישול, ומה שקורה אחר כך כבר אינו נחשב בכלל הבישול. וכן יש צד לומר שאם הכופרא הדר ואיקושא מתבטל הבישול משום כך, אע"פ שבפועל הוכשרה הזפת לתשמישה על ידי האש. ולכאורה הדברים סותרים את מה שהתבאר לעיל, שאין הבדל בין הרפיית הדבר באש או הקשייתו באש, וכל היכא שהדבר מוכשר לתשמישו על ידי האש, מתחייבים עליו משום בישול, וצ"ע<sup>4</sup>.

### קושיית הלחם משנה על הרמב"ם ושתי אפשרויות בהבנת תירוצו

וכבר הקשה הלחם משנה על הרמב"ם הנ"ל (ה"ו) מהדין של שדא סיכתא לאתונא, דמשמע ממנו שבהקשיה בעלמא אין משום בישול. ותירץ שבאמת ההקשיה כשלעצמה גורמת חיוב, וסתם דבר לח יש חיוב בעצם הקשייתו, דומיא דאופה שמתחייב משום שהוא מקשה דבר לח. ואולם הגמרא סברה בהוה אמינא "שאינו עושה שום מלאכה, שהרי הם חזקים שהם מתחזקים יותר, קמ"ל שחייב

4. ולקמן יתבארו הדברים על פי שיטת הרמב"ם.

על הבישול מפני שבתחילה האש מרפה אותם ונעשה לח ואחר כך מקשה אותם ומשום הכי חייב. אבל לעולם דבכל דבר לח חייב בקישור, עכ"ל. ואת דבריו ניתן להבין בשני אופנים: ניתן להבין שהתהליך כולו, ההרפיה וההקשיה, הוא תהליך הבישול. וסברת הגמרא בהוה אמינא היתה שלא נעשתה פעולה משמעותית בכלי, כיון שהוא רק מוסיף חוזק וקישור, ואין כאן שינוי משמעותי. ומתחדש במסקנה שאין כאן חיזוק בלבד, אלא זהו תהליך כולל שבמהלכו משתנה מבנה הכלי, הוא מתרפה ומימיו יוצאים ולבסוף הוא מתקשה, וכל התהליך כולו נחשב בישול מעליא. והאופן השני הוא כפי שהבינו האגלי טל (מלאכת האופה סי' ו' אות ט' סק"א), שהביאו בזה"ל: "מהו דתימא לשרורי מנא קא מכוין, דאף מתחילה היה קשה ואינו אלא תוספות חיזוק, קמ"ל דמרפי רפי והדר קמיט, וכיון דמרפי רפי תחילה שוב חייב על חיזוקו שאחר כך", עכ"ל. ומבואר שהבין שהחיוב הוא רק על החיזוק, והריפוי אינו אלא היכי תימצי בעלמא לכך שמאותו שלב יחול הבישול עצמו. ויעוי"ש שכתב שעל ההרפיה עצמה אין הוא מתחייב, כיון שאין הוא מתכוון לה, וחיובו נובע אך ורק בגלל ההקשיה שבאה לאחר מכן. ואם נאמר שכלי אדמה וכלי גללים הן היינו הך - יצא שהמקרה בגמרא מהווה מקור לדברי הרמב"ם במה שכתב שמבשל כלי אדמה עד שיעשו חרס חייב משום מבשל.

#### **בהוה אמינא הגמרא מתייחסת לכוונה ובמסקנה למציאות**

ואולם ראשית יש להעיר שיש קושי מובנה בגמרא. בתחילה נאמר: "מהו דתימא לשרורי מנא קא מכוין". ומשמע שההוה אמינא סובבת סביב הכוונה, ועצם הכוונה לשרורי היתה אמורה לגרום לכך שלא תתקיים מלאכת מבשל, ואילו התירוף "קמ"ל דמירפא רפי והדר קמיט" מגדיר את המציאות המתרחשת בתהליך עשיית הסיכתא. ולכאורה קשה ממה נפשך: אם הבעיה היתה שאין הוא מתכוון לבישול אלא לשרורי מנא, ומסיבה כלשהי הדבר היה אמור לגרום לכך שהוא לא יתחייב, אע"פ שזהו פסיק רישיה - מאי נפקא מינה אם בפועל מתקיים תהליך הבישול, דמירפא רפי והדר קמיט; הרי הוא לא התכוון לכך, והדבר אינו אמור לגרום חיוב. ואם הגמרא בהוה אמינא לא ידעה את המציאות, וסברה שבזריקת הסיכתא לאתונא לא מתקיים תהליך של בישול, ורק במסקנה מתחדש שיש בכך תהליך של בישול, כיון דמירפא רפי והדר קמיט - אם כן מדוע נימקה בהוה אמינא את הדין שאין הוא מתחייב משום בישול, בכך שאין הוא מתכוון. והיה לה לתלות את אי-החיוב בכך שבפועל לא מתקיים תהליך בישול, וצ"ע.

### קושי בהסברו של הלחם משנה

ולפי זה גם קשה לקבל את הסברו של הלחם משנה. אם הסברה בהוה אמינא היתה שאין חיוב בישול משום שהחפץ כבר היה קשה והוא רק נעשה קשה יותר, ורק משום כך אין הוא צריך להתחייב - מדוע הגמרא נימקה את הדין בכך שהוא מתכוון לשרורי מנא. היה לגמרא לומר בפשטות: מהו דתימא אקושי מידי דקשי מעיקרא הוא, ולית ביה משום בישול - קמ"ל דמירפא רפי והדר קמיט, וצ"ע.

### מבואר במסכת עבודה זרה שיש שתי כוונות שונות

והנה, במסכת ע"ז (לח ע"א) איתא: "אמר רבי יוחנן: האי גוי דחריך רישא, שרי למיכל מיניה אפילו מריש אוניה. אמר רבינא: הילכך האי גוי דשדא סיכתא לאתונא וקבר בה ישראל קרא מעיקרא, שפיר דמי. פשיטא! מהו דתימא לבישולי מנא קא מיכוין, קמ"ל לשרורי מנא קמיכוין", ע"כ. וכתב שם רש"י: "שפיר דמי - הואיל והגוי לא לבשל נתכוון: פשיטא - היינו דרבי יוחנן: מהו דתימא - האי גוי לבישולא להאי סיכתא איכוון והא לשם בישול הסיקו: קמ"ל - דאין בישול בכלים: לשרוריה מאניה איכוין - להקשות את היתד ואין דעתו לבישול: לשרוריה - לשון שריר וקיים, חזק", עכ"ל. ומה שכתב רש"י שאין בישול בכלים, לכאורה נסתר ממה שכתב הוא עצמו (שבת עד ע"ב ד"ה שבע חטאות) שמתחייבים משום מבשל על עשיית חבית מרגבי אדמה, וכן מבואר מדבריו שיש חיוב בעשיית תנור מאדמה (שם ד"ה תנור חייב שמונה). וצריך לומר שבאמת הבישול העיקרי הוא במאכלים ולא בכלים, ועל כן לעניין כוונתו של הגוי בבישולי גויים, אין בישול בכלים, דכל הגזירה נועדה להרחיקנו מהם שלא נתערב בהם ונבוא להתחתן עמם, וכדברי הרמב"ם (הל' מאכ"א פ"ז ה"ט). וכל זה לא שייך בבישולי כלים אלא רק בבישולי מאכלים. אבל במלאכות שבת ודאי שיש לכלול גם את תולדות המלאכה המתקיימות בכלים מכלים שונים. ועכ"פ מבואר בגמרא שיש אפשרות להתכוון לבשל את הסיכתא ויש אפשרות להתכוון לשרורי, וצריך להבין מה ההבדל בין שתי הכוונות הללו.

### כוונה לבישול היא לשינוי הרכבו של הכלי

ונראה שההבדל בין כלי אדמה ובין כלי חרס אינו רק במידת חוזקם; שכן כלי אדמה, בהופכם להיות כלי חרס, משתנים במהותם, בהרכבם ובסגולותיהם. ולמשל, כלי אדמה שנרטב, המים עשויים לחלחל דרכו, ולכן אין הוא יכול לקבל

מים, כיון שהם ממחים את פניו ואת גופו, וכלי חרס לעומת זאת ודאי יכול לקבל ולהחזיק מים ימים רבים. ולכן גם כלי אדמה אינם מקבלים טומאה ואילו כלי חרס מקבלים טומאה, דאיכות ומהות אחרת להם.

ונראה שכאשר עיקר כוונת האדם היא לחזק את הכלי בלבד, נחשב הדבר שלשרורי מנא הוא מכוון. אבל כשכוונתו לשינוי מהותי של הרכב הכלי על סגולותיו ומאפייניו השונים, נחשב הדבר שהוא מתכוון לבשולי מנא. ובהוה אמינא הגמרא חשבה שהגוי מתכוון לכל השינויים הרבים, ולכן כוונתו לבישול, ובמסקנה היא חידשה שעיקר כוונתו היא רק לשרורי, ולכן אין הוא נחשב כמתכוון לבישול.

#### **ביאור הגמרא לשיטתו של הרמב"ם בעניין הכוונה**

והנה, כבר התבאר באריכות בשיטת הרמב"ם (טל חיים שבת ח"א, עמ' נט-סב) שכל מעשה שיש לו שתי משמעויות שונות, הכוונה היא המייעדת ומייחדת את המעשה לשם המלאכה. ולמשל לזירוד זרדים (שבת קג ע"א) עשויה להיות משמעות של עימור ועשויה להיות משמעות של יפוי קרקע, והכוונה היא זו שמיייעדת ומייחדת את המעשה לשם המלאכה. ובלי הכוונה המסוימת למלאכה אין שם של מלאכה על מעשה זה.

ולפי זה יש לבאר גם את דברי הגמרא בשבת לשיטתו של הרמב"ם. בהוה אמינא הגמרא חשבה שהוא מתכוון רק לחיזוק הכלי, ולכן אין לראות את המעשה כבישול. והיינו משום שלמעשה זה יש שתי תוצאות ומשמעויות, ורק כוונתו היא זו שמיייעדת את המעשה לשם המלאכה. וכיון שהוא מתכוון רק לחיזוק ולא לבישול, אין על המעשה שם בישול. ובמסקנה היא חידשה שגם בשביל חיזוק הכלי יש צורך לעבור קודם את תהליך הרפייתו, שהיא עצמה תולדת בישול וכפי שיתבאר בהמשך, וחיזוקו של הכלי מחייב את תהליך ההרפיה. ולכן הרי זה ככל דין פסיק רישיה, שאע"פ שאין הוא מתכוון לחיתוך ראש העוף אלא רק לצחק בו לקטן, סוף סוף כיון שתוצאה זו מוכרחת לעבור דרך חיתוך ראש העוף הוא מתחייב על כך. ולא דמי לזירוד זרדים, דהעימור אינו מחויב לעבור דרך יפוי הקרקע, ולכן יתכן שהוא יתחייב רק על עימור ולא על יפוי הקרקע. ויתכן שאם לא יהיה שיעור של עימור (כמלא פי גדי), הוא לא יתחייב כלל, אף שיפוי הקרקע הוא בכל שהוא.



ולפי זה מובן מדוע הגמרא פותחת בנידון הכוונה ומסיימת בנידון המציאות. מלשון הגמרא במסקנה נראה שהיא מחדשת כנגד ההוה אמינא את ההבנה דמירפא רפי והדר קמיט. ומבואר מכך שבהוה אמינא היא לא סברה שהחזוק שבא בהמשך חייב לעבור את ההרפיה. ואף שידעה שהכלי עובר תהליך בישול, היא סברה שהכוונה לחיזוק בלבד גורמת שלא יהיה חיוב משום בישול, וכן"ל. והמסקנה היא שהחזוק עצמו עובר בהכרח תהליך של מירפא רפי והדר קמיט. וכל התהליך הזה הוא בישול גמור, כי תהליך שלם מריפוי ועד קימוט הוא תולדת בישול, ובלי בישול זה לא יהיה חיזוק לכלי.

## ג

### תירוצי התוספות בע"ז לסתירה שבין הסוגיה שם ובין הסוגיה בשבת

והנה, ראשונים רבים הקשו שיש לכאורה סתירה מובהקת בין הסוגיה בע"ז ובין הסוגיה בשבת. לכאורה מסקנת הגמרא בע"ז היא שלשרורי מנא קא מכין ולא לבישול, וכלשון הר"ח שם: "קמ"ל לשרורי פי' לחזקם קא מיכין ולא לבישול", עכ"ל. וכן כתב רש"י שם: "ואין דעתו לבשל". אולם בסוגיה בשבת נראה לכאורה שנדחת ההבנה בהוה אמינא שלשרורי מנא קא מיכין, ולכאורה מתקבלת ההבנה שלבשולי מנא קא מיכין. וכבר עמדו על כך התוס' בע"ז (ד"ה קא משמע לן לשרורי) וז"ל: "ואף על גב דאמרינן בפרק כלל גדול האי מאן דשדי סיכתא לאתונא חייב משום מבשל, היינו לענין שבת, דאף על גב דלשרורי מנא קא מיכין, מכל מקום הוא מבשל קצת וגם לאותו בישול גרוע הוא מתכין, וגבי שבת החמירו להחשיבו. אבל לענין בישולי גוים לא חשיבו, ואינו אסור<sup>5</sup> עד שיתכין לבישול גמור", עכ"ל. ויוצא אפוא לשיטתם שהגמרא אינה חוזרת בה לגמרי מסברתה שלבשולי מנא קא מיכין, אלא שהיא מתרצת שעיקר הכוונה היא לשרורי מנא. והיתה לה הנחה בסיסית שאם אין זו עיקר כוונתו - אין לאסור עליו את הדבר. ואולם לכאורה יש דוחק בתירוצו זה, שהוא חסר מן הספר, ואין זו המשמעות הפשוטה של הדברים.

5. כן איתא בכל הדפוסים. ובדפוס וילנא הוצע להגיה "חייב".

### תירוץ התוס' והרמב"ן בסוגיה בשבת

ובשבת (שם ד"ה מהו דתימא) כתבו התוס': "מהו דתימא לשרורי מנא קא מכוין - ה"פ ואין בו בישול כלל, קמ"ל דנהי דלשרורי מנא קא מכוין, בישול מיהא יש בו, דמירפא רפי והדר קמיט וחייב. אבל אין לפרש קמ"ל דלא אמרינן לשרורי מנא קא מכוין, דבפרק אין מעמידין אמרינן גבי האי גוי דשדא סיכתא לאתונא, אי קבר בה ישראל קרא מעיקרא שפיר דמי. ופריך פשיטא, ומשני מהו דתימא לבישולי מנא קא מכוין, קמ"ל לשרורי מנא קא מכוין", עכ"ל. ולפי דבריהם יוצא שאע"פ ש"בישול מיהא יש בו" בכל זאת אין הדבר נאסר משום בישולי גויים, וצריך להבין מה הסיבה לכך. ולכאורה העובדה שאין הוא מתכוון לבישול אינה אמורה להביא לקולא, דעכ"פ זהו פסיק רישיה, וזו הסיבה שהוא מתחייב על כך בשבת. וצריך לומר דאע"פ שלענין שבת מחייבים אותו מצד פסיק רישיה, בכל זאת לענין בישולי גויים אין בכך איסור, ומעין זה תירץ גם הרמב"ן בחידושיו.

### קושי בתירוצם

ואולם לכאורה גם תירוץ זה חסר מן הספר בע"ז, דלפי זה יוצא שהגמרא הניחה כדבר המובן מאליו שדין פסיק רישיה אינו שייך בבישולי גויים; והרי ידוע שדין פסיק רישיה אמור בכל התורה כולה ולא רק בהלכות שבת. ולא מיבעיא אם מבינים שפסיק רישיה נחשב כמתכוון גמור (וכשיטת התוס' וסיעתם), דלפי זה הוא נחשב כמתכוון לבישול, אלא אף אם מבינים שאין הוא נחשב כמתכוון - סוף סוף דינו כמתכוון, ובסתמא דמילתא צריך להיות איסור במקרה כזה. ובפרט שבנידון דידן זהו פסיק רישיה דניחא ליה, ואפילו הערוך וסיעתו הסוברים שפסיק רישיה אינו נחשב כמתכוון, מודים שאם ניחא ליה אזי הוא נחשב כמתכוון גמור. ואף אם נאמר שהגמרא סברה שיש בבישולי גויים חידוש מיוחד בהלכה שאינו קיים בכל התורה - איך יתכן שהניחה דבר זה כמובן מאליו, ולא טרחה לציין שיש כאן חידוש מיוחד. והריטב"א (ד"ה האי מאן) הטעים את הדבר וכתב שבבישולי גויים הגוי הרי אינו מתכוון לבשל את של ישראל אלא את של עצמו, והקרא של הישראל מתבשלת שם מאליה. וכיון שזוהי חומרא, אפשר היה להקל כשאין הוא מתכוון לבשל להדיא, אלא רק מתכוון לשרורי מנא, והבישול הוא רק בפסיק רישיה. והדבר מתיישב יותר בסברה, אבל הוא עדיין לכאורה קשה בסתימת הגמרא.

### יישוב אפשרי לדברי הראשונים, והדוחק שבו

וניתן ליישב קצת את דבריהם ולומר שהם הסתמכו על דברי ר' יוחנן לעיל שם בגמרא, שגוי שחרך ראש כבש להעביר שערותיו, אין לאסור גם את האוזן שנצלתה, שכן כוונתו לא היתה לבישול. ומי לא דיבר ר' יוחנן גם על מקרה שזהו פסיק רישיה (דהא האוזן קרובה מאד לשיער ונוחה להיצלות, ואם לא כן מהו החידוש בדבריו); ומכאן רואים שבבישולי גויים אין מתחשבים בכך שזהו פסיק רישיה. ועל כך אמר רבינא הלכך וכו'. והחידוש הוא שבסיכתא הריפוי הוא הכרחי בשביל ההקשיה, והוא אמינא שלא נתיר במקרה כזה, קמ"ל שאפילו הכי מתירים, כיון שסוף סוף אין כוונתו לבישול.

ויש לומר הסבר זה כדי ליישב את דבריהם, אף כי הוא עדיין דחוק בלשון הגמרא. המשמעות הפשוטה של הלשון "מהו דתימא לבשולי מנא קא מכין - קמ"ל לשרורי מנא קא מכין", היא שמה שהשתנה בין ההו"א למסקנה היא הבנתו את כוונתו של הגוי, האם התכוון לבשולי או לשרורי. ואילו לפי הנ"ל גם בתחילה וגם לבסוף ידענו שהתכלית היא השרורי מנא והשלב האמצעי הוא הבישול, וכל מה שהשתנה הוא השאלה האם אזלינן בתר מעיקרא או בתר לבסוף. ויש עוד להקשות על הבנה זו, אך אכמ"ל.

### תירוצי החידושים המיוחדים לר"ן

ובחידושים המיוחדים לר"ן הסביר שהעובדה שמצטרפת למחשבת הבישולי מנא גם שרורי מנא, גורמת לכך שלא יהיה איסור בישולי גויים. וגם הסבר זה הוא לכאורה קשה מאד, דלא מצינו בהלכות בישולי גויים דין שאם יש לגוי מטרות נוספות בבישול אזי כבר לא יהיה בכך איסור. וגם מלשון הגמרא לכאורה לא משמע כך, דלא נאמר "קמ"ל דלשרורי מנא נמי קא מיכין", אלא "לשרורי מנא קא מיכין". וגם ממה שאמרו: "מהו דתימא" לבשולי מנא קא מיכין, משמע שהנחה זו משתנה במסקנה, ואילו לפי הסברו גם במסקנה סבורים שהוא מתכוון לבשולי מנא, אלא שמתוספת לו עוד כוונה.

### הרמב"ם השמיט את הסוגיה בע"ז בגלל הסתירה לסוגיה בשבת

והנה, הרמב"ם השמיט לגמרי את כל הדין שהובא בע"ז. והביא (הל' מאכ"א פ"ז ה"ט) את כל המקרים המובאים שם בסוגיה, והשמיט את המקרה של שדא סיכתא לאתונא. ונראה שהוא הבין שאכן יש סתירה מובהקת בין הסוגיות, ומה שמבואר

להדיא בסוגיה בע"ז שהוא מתכוון לשרורי מנא ולא לבשולי מנא, נסתר להדיא מהסוגיה בשבת. ולכן הוא סמך על הסוגיה בשבת, והיינו משום שבסוגיה בע"ז הדברים מובאים רק אגב אורחא, ועיקר הסוגיה אינו קשור לגדרי כוונות בישול, אלא לעצם הקביעה שאם כבר אין הוא מתכוון לבשל - אין בכך איסור. וגם מהמקרים הבאים המובאים בסוגיה בשבת, וכן במקבילה של הסוגיה בירושלמי, מבואר שמתחייבים משום בישול על הכנת חבית ותנור כשמכניסים לאש בתהליך יצירתם.

#### **האפשרויות השונות הקיימות כשנדחית הסוגיה בע"ז**

אמנם לאחר שבעל כרחו הוצרך הרמב"ם לדחות את הסוגיה בע"ז מפני הסוגיה בשבת, עמדו בפניו שלוש אפשרויות: האחת, לשלול לגמרי את ההבנה הבסיסית של הסוגיה בע"ז, ולראות את חיזוק הכלי כבישול מצד עצמו. השניה, לקבל את ההבנה הבסיסית של הסוגיה בע"ז, שלפיה עצם העובדה שהכלי מתחזק אינה נחשבת כבישול, ורק לדחות את ההבנה שהוא נחשב כמי שאינו מתכוון לבישול; ומשום שחיזוק הכלי, שאליו הוא מתכוון, חייב לעבור דרך הפעולה של שינוי המהות. והשלישית, בדרך האמצע, דהיינו מצד אחד להסכים לכך שחיזוק כלי מחוזק אינו נחשב בישול, אבל מאידך גיסא להבין שאם הכלי רך אזי יש בו בישול. וכיון שהכלי מירפא רפי והדר קמיט, לכן יש בו דין בישול.

#### **הכרחו של הרמב"ם לבחור באפשרות השלישית**

ונראה שהרמב"ם הוכרח שלא לומר כאפשרות הראשונה, משום שמהסוגיה בשבת מוכח שאלמלא היה הכלי מירפא רפי והדר קמיט, באמת לא היה ניתן לחייב משום בישול על חיזוק הכלי. ומוכח מכך שחיזוק בעלמא אינו יכול להיחשב כבישול, ורק כשהכלי עובר תהליך של מירפא רפי, אזי יש אפשרות להחשיב את חיזוקו כבישול. וכן משמע מהרמב"ם עצמו שכתב: "וכן המבשל כלי אדמה עד שיעשו חרס חייב משום מבשל. כללו שלדבר, בין שריפה גוף קשה באש או שהקשה גוף רך הרי זה חייב משום מבשל", עכ"ל. וקודם לכן הוא הביא דוגמאות רק להרפיית גוף קשה, ועל כרחנו אם לאחר המקרים הללו הוא נוקט את הכלל הנ"ל - הרי שהוא רואה את המקרה של מבשל כלי אדמה כמקרה של הקשיית גוף רך. והרי סתם כלי אדמה לפני שהוא מוכנס לכבשן אינו גוף רך, ואע"פ שיחסית למה שקורה בהמשך הוא יכול להחשב כרך, משמע מלשון

הרמב"ם שהוא מוגדר כגוף רך באופן מוחלט ולא באופן יחסי. ומשמע מזה שמשום שהוא עובר תהליך של מירפא רפי והדר קמיט יש לראותו כגוף רך. ומאותה סיבה גם אין אפשרות לומר כאפשרות השניה. לפי האפשרות השניה החיוב אינו משום שהוא מחזק דבר רך אלא משום שהוא משנה את מהותו של הכלי. ואמנם הרמב"ם כותב שהוא מבשל כלי אדמה ועושה אותם לכלי חרס, אבל סוף סוף הוא רואה במקרה זה דוגמה לחיזוק כלי רך. ועל כרחנו שסיבת החיוב משום בישול היא דוקא משום כך, ולא בגלל השינוי המהותי שנעשה בגוף החפץ. ובאמת לשון הגמרא שתולה את חיוב הבישול בכך שהכלי מירפא רפי, ולא בעצם השינוי המהותי, מלמדת שהגורם לחיוב הבישול אינו השינוי המהותי אלא עצם העובדה שהכלי עובר ממצב של מירפא רפי למצב של קמיט.

#### **לפי אפשרות זו הפיכת כלי מרך לקשה נחשבת בישול**

ולכן נראה שהרמב"ם בחר באפשרות השלישית. ולשיטתו עצם העובדה שהכלי עובר ממצב של מירפא רפי למצב של קמיט היא גופא בישולו של הכלי. ובהוה אמינא סברה הגמרא שהכלי עובר רק ממצב של קמיט פורתא לקמיט טובא, ועל כך הקשתה שהדבר אינו אמור להיחשב בישול. ועצם העובדה שמהות הכלי משתנה באמת אינה אמורה לחייבו, שכן אין הוא מתכוון לשינוי המהות אלא לחיזוק בלבד; והרי זה כתוצאה אחרת שאין המעשה שלו מיועד אליה, ואין הוא אמור להתחייב עליה כיון שלא התכוון לה. והמסקנה היא שהכלי עובר ממצב של קמיט פורתא למצב של מירפא רפי, ואחר כך הדר וקמיט קימוט מעליא. ותהליך זה הוא כבר בישול מצד עצמו, כיון שהכלי עובר ממצב של רכות למצב של קשיות. ולכן אע"פ שהוא מתכוון לשרורי מנא, הוא צריך להתחייב.

#### **הפטור בשלב ההרפיה לפני שהכלי מתקשה שוב**

ולפי זה יוצא שהחיוב עצמו הוא מהשלב שהכלי מירפא רפי ועד המצב שהוא קמיט. וכמו שאין אדם מתחייב על מצב שהוא מחזק כלי מחזק מעט, כך אין הוא מתחייב על ריפוי כלי רפוי מעט. ורק משום שלבסוף יש תהליך של חיזוק גדול ממצב של ריפוי גמור, יש בכך חיוב גמור. ולפי זה יוצא שצדק האגלי טל שהחיוב הוא רק בגלל השלב האחרון, אבל אין זה מטעמיה; דלשיטתו נראה שהסיבה היא שהוא אינו מתכוון לריפוי, אבל זה אינו נראה, דאי משום הא - היה עליו להתחייב

מצד פסיק רישיה. אלא הסיבה היא כנ"ל, שהריפוי מהמצב הרפוי מעט אין בו חיוב, כמו שאין חיוב על הקשיה ממצב מוקשה מעט.

## ד

## לכאורה יש לחייבו דגורע טפי ממאכל בן דרוסאי

והנה, יש להקשות על המבואר בגמרא שאם הסיכתא היתה מתקשה בלבד לא היה בה חיוב. סיכתא זו שצריכה ייבוש, דינה שווה לכאורה למאכל שעדיין לא התבשל כל צרכו. ולכאורה דינה אף חמור יותר, שהרי לדעת הרמב"ם (שם ה"ה) התהליך שעובר המאכל עד להיותו כמאכל בן דרוסאי נקרא "בישול", ונמצא שהוא התבשל במקצת ועל ידי כך נעשה ראוי לאכילה על ידי הדחק. אבל בסיכתא לא נעשה עדיין שום בישול. ולכן אם המבשל מאכל ב"ד עד לבישול כל צרכו מתחייב - ק"ו שהמבשל סיכתא צריך להתחייב. והרמב"ם הרי כתב (ה"ג): "המבשל על האור דבר שהיה מבושל כל צרכו או דבר שאינו צריך בישול כלל - פטור", עכ"ל. ומבואר לכאורה שיש שני סוגים של פטור מחיוב: האחד, שהדבר מבושל כל צרכו, והשני, שאין הוא צריך בישול כלל. ולכאורה יש סתירה בין שני הפטורים, שהרי הסוג הראשון עשוי להיות מבושל כל צרכו, ואעפ"כ יהיה לו צורך בבישול נוסף, וכגון מצטמק ויפה לו, שהוא כבר מבושל כל צרכו ואעפ"כ בישול נוסף יועיל לו<sup>6</sup>. ועל כרחנו יש הבדל בין דבר שלא התבשל עדיין כלל, ובין דבר שכבר התבשל; בדבר שכבר התבשל יוצא מידי חיובו כל היכא שהוא מבושל כל צרכו, אע"פ שתוספת בישול תועיל לו. ומה שאין כן בדבר שלא התבשל כלל, שיוצא מידי חיובו רק כאשר הבישול אינו נצרך לו כלל. והסברה היא שמעשה ראשוני שלא קדם לו מעשה אחר (והוא בבחינת יצירה יש מאין) יהיה משמעותי גם אם אין הוא מעשה גדול, ולעומת זאת מעשה שבא אחרי מעשה אחר, כבר צריך להיות גדול יותר כדי שתהיה לו משמעות של ממש. ולכן אף אם היה ניתן להשתמש בו גם בלי הבישול - יש בו חיוב, אם על כל פנים הבישול הועיל לו. ומעתה בסיכתא יש מקום לחייב אף אם היה ניתן להשתמש בה בלי הייבוש

6. ואמנם ניתן לפרש שאין זה אלא סוג אחד של פטור, והיינו שדבר המבושל כל צרכו ממילא אינו צריך בישול כלל. ועל אף שיתכן שהמשך הבישול ימתק ויבסס את התבשיל יותר, סוף סוף התבשיל אינו "צריך" את הבישול כלל כדי להיות תבשיל טוב ומתוקן.

בתנור, וקל וחומר שיש לחייב אם אכן הייבוש הוא זה שמכשירה לשימוש (ויש למעשה גם חשיבות מהותית, דמצינו שדיני טומאה חלים רק על כלי חרס ולא על כלי אדמה בעלמא).

### **הבישול צריך להיות פעולה שלמה וחשובה**

ויש ליישב ולומר, שכדי להתחייב יש צורך בשני תנאים: האחד, שהבישול יהיה משמעותי וחשוב, ולכן יש לפטור במקרה שאין בבישול צורך כלל. והשני, שזו תהיה פעולה שלמה של בישול, ולכן יש לפטור במקרה שבו הוא רק מחזק דבר קשה, דפעולה שלמה של בישול היא דוקא כאשר הוא מחזק דבר רך או מרפה דבר קשה. ופטור זה מתקיים גם במקרה שפעולה זו היא משמעותית וחשובה, דעכ"פ אין זה בישול מושלם.

### **באפייה ובבישול לא מצינו צורך שהדבר יהפך דוקא מקשה לרך או להיפך**

ואולם עדיין יש להקשות על הסבר זה, דלא מצינו שכדי להתחייב משום אופה ומבשל יהיה צורך שלפני תהליך ההקשיה הדבר יהיה רך בדוקא. ולכאורה פשוט שיש חיוב משום אופה גם באפיית בצק קשה במקצת או בקליית גרעינים וכדומה. וגם לא מצינו שכדי להתחייב במלאכת מבשל יהיה צורך שלפני תהליך ההרפיה הדבר יהיה קשה ומחוזק, ונראה פשוט שיש חיוב גם בבישול בשר שאינו קשה. ואין לחלק ולומר שאפייה ובישול כאלו שונים מחיזוק כלי בכך שהם משנים את הרכבו של החומר; דגם בבישול כלי אדמה משתנה הרכבו של החומר על ידי התאדות חלק מהחומרים הנוזליים שבו.

### **התולדה של הקשיה או ריפוי שונה בגדרה מהאבות של בישול ואפייה**

אמנם לפי מה שהתבאר, נראה שבאמת החיוב בהקשיית דבר רך אינו נובע מדין אופה, ודלא כמו שדימה הלח"מ דין זה לדין אופה. דשאני אופה שמשנה את טעמו וריחו וכו' של המאפה, ובגלל כל השינויים הללו הוא מתחייב אע"פ שההקשיה אינה משמעותית מצד עצמה. אבל בחיזוק כלים והקשייתם, אין משמעות למעשה מלבד חיזוק הכלי. ולכן יש צורך שההקשיה תהיה הקשיה מעליא, דהיינו שהוא יתחיל במצב רך ויגיע למצב קשה, וכן להיפך. ודבר זה מרומז בלשון הרמב"ם שכתב שהוא מקשה גוף רך, דסתם הקשיה בעלמא של דבר

שהוא כבר קשה במקצת, אין מתחייבים עליה. ורק כאשר הגוף הוא רך ממש, מתחייבים על הקשייתו.

### מהות ההבדל שבין האב לתולדה בבישול והשלכתה על גדר השינוי הנצרך

ובכך שונה האב של בישול ואפייה מהתולדה. האב הוא שינוי מהותי בהרכבו של גוף החפץ, אבל התולדה היא רק שינוי במידת קשיותו. ולכן גם בהסתלקות השפעת האש ובהתקררות הדבר, חוזר החפץ לקדמותו, וכלשון הגמרא: "הדר ואיקושא". ואף שכלי אדמה משתנים במהותם מלבד השינוי במידת קשיותם (שהם נעשים מחוזקים יותר), הרי שלדעת הגמ' בשבת (בניגוד לדעת הגמ' בע"ז) אין הוא מתכוון לשינוי זה אלא רק לשינוי במידת קשיותם, וכטענת הגמרא בהוה אמינא שאיננה משתנית למסקנה, שלשרורי מנא קא מכוון ולא לבשולי מנא. ובעוד שהאב יכול להתקיים גם אם מידת הקשיות לא השתנתה באופן מוחלט, כיון שעיקר קיומו הוא בעצם שינויו של החפץ, הרי שהתולדה מתקיימת אך ורק אם מידת הקשיות השתנתה באופן מוחלט, כי אין בה מרכיב של שינוי בהרכב גוף החפץ. ולכן בתחילת פ"ט מונה הרמב"ם את האבות של בישול, ובכללם בישול בשר או סממנים וכן אפייה, ורק בהמשך (ה"ו) הוא מתייחס לתולדות, שהם חימומי מתכות וחומרים אחרים, שכל עניינם הוא הריפוי וההקשיה.

### לכאורה חימום מים היה צריך להיחשב כתולדה ולא כאב

ומלשון הרמב"ם (ה"א הנ"ל): "אחד האופה את הפת, או המבשל את המאכל או את הסממנים, או המחמם את המים - הכל עניין אחד הוא", משמע שהוא מחשיב את חימום המים כאב העומד בפני עצמו בכלל שאר האבות הכלולים במלאכת האופה<sup>7</sup>; שכן את החימום הוא מונה בשורה אחת עם האפייה והבישול, ואין הוא מסנף את חימום המים לבישול עצמו. וכן משמע קצת מכך שאין הוא כולל את חימום המים בהלכה ו' העוסקת בתולדות בישול. ולכאורה חימום מים לא היה

---

7. לפי חלק מכתבי היד הלשון היא: "הכל מעין אחד הוא", והלשון "מעין" מופיעה גם בפ"ח (ה"ב): "הזורע כל שהוא חייב. הזומר את האילן כדי שיצמח הרי זה מעין זורע. אבל המשקה צמחין ואילנות בשבת הרי זה תולדת זורע וחייב בכל שהוא". ומשמע ש"מעין" היינו שזהו אב. ועכ"פ גם אם גורסים "עניין" אחד, נראה שזו אותה משמעות (הלשון "עניין" מופיעה גם לגבי אב וגם לגבי תולדה). ומבואר גם שהאפייה והבישול שניהם אבות. זאת בניגוד לירושלמי (פ"ז ה"ב, נ' ע"ב), שבו נאמר: "את חמי, אפיה תולדת בישול".



אמור להיחשב כאב, כיון שלא השתנה הרכבם של המים. אמנם לכאורה גם לא היה מקום לחייב על חימום מים מצד הרפיית גוף קשה או הקשיית גוף רך, שהרי אין כאן לא ריפוי ולא קישוי. ואמנם בכל חימום ישנה התאדות מסוימת, והיא באמת עשויה להיחשב כריפוי המים, אבל הרי אין הוא מעוניין בה, ואין היא אלא תוצאה בעלמא, ומשא"כ בהמסת הדונג והתכת המתכת שהוא מעוניין במפורש בעצם הריפוי<sup>8</sup>. ומאותה סיבה נראה שגם אין להתחשב בכך שתהליך החימום גורם למים לרחוש ולהתנועע, שהרי גם ברחישה זו אין הוא מעוניין כלל.

#### דחיית הסברו של המנוחת אהבה לסיבת החשבת חימום המים כאב

ואמנם המנוחת אהבה (מבוא למלאכת האופה) הבין בפשיטות שבחימום מים הוא מרפה את גוף המים על ידי החימום. והקשה מדוע הרמב"ם מחשיב את המתקן את המתכת והממים את הדונג כתולדה של מלאכת בישול, ואילו את חימום המים הוא מחשיב כאב. ותירץ שם שבהתכת המתכת אין משתמשים כלל במים, ולכן אין זה בישול ממש. אבל בחימום המים הוא באמת "מרפה ומרכך את המים על ידי מים".

אולם נראה שקשה לומר כדבריו מכמה סיבות: ראשית, לא מסתבר לומר שהמים מתחממים על ידי המים עצמם. ובפשטות המים כולם מתחממים ומתרככים ישירות ע"י האש. ועכ"פ גם לשיטתו, הרי ברור שהמים הקרובים לדפנות מתחממים ומתרככים ישירות מהאש ולא באמצעות המים שבעומק הכלי. שנית, לפי זה הרמב"ם היה צריך להחשיב את חימום המים כמקרה פרטי של בישול, וכפי שפירט את המאכל והסממנים, ולא היה לו להציג את חימום המים כאב העומד בפני עצמו. שלישית, מדוע התכת המתכת והמסת הדונג אינה חשובה כאפייה או כצלייה; דלכאורה האפייה מובחנת מהבישול בכך שהבישול נעשה בעזרת מים והיא נעשית בלי מים. ואם נקודת ההבדל בין התכת המתכת ובין הבישול היא רק בשימוש במים - אם כן היה צריך להחשיב את ההתכה כאב גמור

8. ולא מסתבר כלל לומר שהחיוב הוא מצד מלאכה שאינה צריכה לגופה, שלשיטת הרמב"ם מתחייבים עליה, דפשוט שהדבר מוסכם לחיוב אליבא דכולי עלמא, וגם לדעת הפוסקים במלאכה שאינה צריכה לגופה. וגם פשוט שהרמב"ם לא יציג מלאכה שאינה צריכה לגופה כדוגמה לאב. וגם לא ברור סוף סוף מהו כן גופה של המלאכה בנידון זה, דנראה לכאורה פשוט שתכלית שאף אדם אינו מעוניין בה, איננה יכולה להיחשב כתכלית של מלאכה.

של אפייה<sup>9</sup>. רביעית, כאמור לעיל לא נראה שחימום מים אמור להביא בהכרח לכך שהמים יתרפו ויתנועעו, ובפרט כשמדובר על חימום ברמה שהיד סולדת בהם, שהוא חימום הרחוק מאד מרתיחה. וכאמור לעיל גם לא נראה שריפוי זה הוא תכלית המלאכה ועניינה, דאין לו בכך שום עניין ואין בכך שום חשיבות ומשמעות.

#### **חימום מים שונה מחימום דונג שכן תועלתו בחום ולא בתוצאת החימום**

וראשית דבר יש לבאר מדוע חימום מים נחשב כאב, ומדוע אין הוא דומה לחימום דונג וכופר. ונראה דהיינו משום שבחימום דונג וכופר, האש אינה אלא היכי תימצי בעלמא לכך שהדבר יתרפה, אבל אין הוא נהנה מחום האש עצמו. ואם היה אפשר לרכך את הדבר שלא על ידי האש, וכגון שהיה אפשר למוססו במים או להכות עליו ולרככו, לא היה איכפת לו, דעיקר עניינו הוא הריפוי. אבל בנידון של חימום המים הוא מעוניין בחום האש עצמו<sup>10</sup>.

#### **באב הבישול והאפייה התוצאה מתקיימת גם לאחר הסתלקות חום האש**

ומאותה סיבה גופא נראה, שבישול ואפייה וחימום מים הם שלושה אבות שונים לשלושה סוגים שונים של הכשרת דברים על ידי אש. בבישול ואפייה באמת אין הוא נהנה (בדרך כלל) מהחימום עצמו, ואעפ"כ הם אבות ולא תולדות. ואמנם בדרך כלל אי אפשר להגיע לתוצאת הבישול מבלי לחמם את הדבר באש. אבל כאמור לעיל, גם כשלא ניתן להגיע לתוצאה בלי החימום, עדיין אין זה גורם להחיל על כך שם של אב, כי עכ"פ הוא מעוניין בתוצאת החימום ולא בחימום עצמו. ואולם נראה שבישול ואפייה הן הכשרות באש שנשארות תמיד ואינן

---

9. המנ"א עצמו הבין שההבדל בין אפייה לבישול הוא בכך שבאפייה הוא מקשה דבר רך ובבישול הוא מרפה דבר קשה. ותולדת בישול הוא ריפוי דבר קשה. ולכן לשיטתו מיושב שריכוך המתכות והדונג וכו' נחשבים כתולדה, משום שבריקוך דבר קשה צריכה להיות פעולה עם מים. ודרך הרפיה היא להיות עם מים דוקא ודרך הקשיה היא להיות בלי מים, ולכן הרפיה בלי מים היא תולדה. ואולם קשה מדוע אפוא מבשל כלי אדמה ועושהו חרס הוא תולדה ולא אב, הרי הוא מקשה דבר באש, ובהקשיה לא אמורים להיות מים. ועוד קשה, מדוע הרמב"ם כותב שריפה גוף קשה וכו' רק בתולדה, ולא בבואו להגדיר את המלאכה עצמה בתחילה.

10. ועכ"פ גם במציאויות שבהן אין אפשרות להגיע לריכוך החומר אלא על ידי חימום האש, סוף סוף אין הוא נהנה מהחום עצמו אלא רק מתוצאת החימום.

חוזרות ומתבטלות עם הסתלקות חום האש<sup>11</sup>. וזו מלאכה חשובה במיוחד שחשיבותה מגדירה אותה כאב. וחידוש הוא בחימום מים, שאע"פ שזו פעולה שחוזרת לקדמותה כשמתבטלת פעולת האש, מכל מקום העובדה שהתועלת היא מהחום עצמו גורמת לכך שהיא תיחשב כאב. וגם מבחינת צורת הבישול כל אחד קובע רשות לעצמו, דאפייה נעשית בלי מים, ובישול עם מים, וחימום המים הוא בישול של המים עצמם. ולכן חימום המים אינו כלול בבישול אלא הוא אב בפני עצמו (בכלל המלאכה הכללית של מבשל).

### הפטור מבישול כלי בשלב ההרפיה מצד האב ומצד התולדה

ולפי כל זה יוצא, שכאשר המלאכה היא רק הקשיה של דבר רך או ריפוי דבר קשה, אין חיוב על השלב שבו הכלי עובר ממצב של קשה קצת לרך לגמרי או לקשה לגמרי. וכל החיוב הוא רק כאשר הכלי או החומר מגיעים למצב רך לגמרי והם מתקשים לגמרי או להיפך. ורק כאשר מדובר על תהליך של בישול ממש, שהכלי משתנה שינוי מהותי בהרכבו, אזי יש לראות את כל התהליך כמלאכה אריכתא, שהריפוי וההקשיה הם שלבים שונים בה. ולפי זה בבישול כלי שמשתנה הרכבו כמו כלי אדמה וכלי גללים, אם באים לחייב אותו על עצם ההקשיה - הרי שההרפיה אין בה חיוב כלל. ואם באים לחייב אותו על שינוי מהות הכלי - הוא מתחייב גם על ההרפיה שהיתה קודם לכן. ואולם בהרפיה זו מצד עצמה אין שיעור בישול, דהרי זה כמו מבשל בשר לשיעור שלא הגיע למאכל בן דרוסאי; שהרי כלי זה בהיותו רפוי אינו ראוי לשימוש אפילו בשעת הדחק. ויוצא שהעובדה שאין הוא מתחייב על ההרפיה בלבד, היא משום שמצד השרורי מנא אין בכך חיוב כלל, ומצד הבישול עצמו, אין בכך שיעור חיוב<sup>12</sup>.

### הגמרא הניחה שהכלי צריך להיות קשה כבר בתחילת התהליך

ולכאורה קשה, דלא מבואר להדיא בגמרא שלשרורי מנא הוא חיזוק דבר קשה דוקא. וסתם לשרורי היינו להקשות, וכמו שפירש רש"י במסכתין (קמה ע"ב ד"ה כיון דלא שריר שדריה): "אין קשה שדריה שלו", ובפסחים (מ' ע"א ד"ה דשרירן):

11. אא"כ יש תועלת בבישול גם מצד זה שהמאכל הוא חם ולא קר (מלבד השינוי בהרכב המאכל כתוצאה מבישולו באש).

12. ובכל מקרה אין הדבר משום שהוא אינו מתכוון, ודלא כהאגלי טל, וכנ"ל.

"קשים", וכן (שם עד ע"ב ד"ה דשריר): "קשה ואינו פולטו", ובזבחים (פו ע"ב ד"ה בשרירי): "קשין שנתקשו מחמת האש ששלטה בכולן ונשרפו, אלא שלא נעשו פחם אלא כעצים יבישים הם מתוכם". ומבואר אפוא שסתם לשרורי מנא אינו מתפרש בהכרח כהקשיית דבר שהוא כבר קשה, אלא כהקשיה סתם. ואם עיקר הקושיה בנויה על כך שהוא מקשה דבר שהוא כבר קשה, היתה הגמרא צריכה להדגיש זאת להדיא. ונראה שהיה ידוע לגמרא שהקדרים משאירים את כלי האדמה או את כלי הגללים עד שהם מתייבשים ומתקשים, ורק אז מכניסים אותם לתנור, דאם מכניסים לתנור את הכלי בהיותו רטוב ולח הוא מתפקע מהחום. ולפיכך היה ברור לגמרא שמדובר על חיזוק כלי שהוא כבר מחוזק.

## ה

#### ביאור האגלי טל לירושלמי שמחייב מקטיר משום בישול ומשום מבעיר

ובירושלמי (שבת פ"ב ה"ה) מבואר שעל עיכול איברים ופדרים שאינם דוחים את השבת, יש חיוב משום מבשל. והקשו מה בישול יש כאן, ותירצו דכיון שהוא רוצה בעיכולן כמבשל הוא. אמנם בבבלי (יבמות לג ע"ב) מבואר דזר ששימש בשבת חייב על ההקטרה משום מבעיר ולא משום מבשל. והאגלי טל (סי' ו' אות ט' סק"א) הקשה על הירושלמי, דאם כן כל שורף יתחייב משום בישול. ותירץ ע"פ רש"י (עד ע"ב ד"ה דמרפי) האומר שהמים יוצאים על ידי הריפוי, שגם בבשר יש לו צורך בהרפייתו כדי שתצא ממנו הלחלוחית, דכל זמן שהלחלוחית בתוכו אין הוא יכול להישרף. והבבלי פליג על כך, וס"ל כפי שהתבאר בדעת הרמב"ם שאין מתחייבים על כך, כיון שאין הוא מעוניין בריפוי וגם לא בהקשיה שבאה לאחריו, אלא רק בשריפה שבאה לאחר שניהם.

#### קשיים בשיטת האגלי טל

אמנם לפי דבריו יקשה, דלדעת רש"י יצא שהבבלי סותר את עצמו מהא דשדא סיכתא לאתונא; דבסוגיה זו מוכח, אליבא דרש"י, שיש לחייב על ההקטרה משום בישול. ועוד קשה, דלא מתורץ עדיין מה שהקשה מדוע אין מתחייבים משום מבשל בכל שריפת בשר או פירות וצמחים למיניהם וכן בכל דבר שיש בו לחלוחית. ובשריפת בת כהן מבואר שמתחייב משום מבעיר ולא משום מבשל, וכן

בשריפת קמת חבירו מתחייב משום מבעיר ולא משום מבשל, אע"פ שבשני המקרים יש בדבר לחלוחית. ומלבד זאת קשה מה שכבר התבאר לעיל, דלא ניתן לומר לדעת הרמב"ם שאין חיוב בהרפיה, אם הוא מעוניין בהקשיה או בשריפה שבאים בגללה. ואמנם התבאר גם שעל ההרפיה לבד אין הוא מתחייב, אבל זאת רק משום שאין בה שיעור בישול. ואולם בנידון דידן, שיש בכך שיעור בישול מעליא, היה צריך להתחייב.

### **בבישול התועלת היא מהדבר המתבשל ובהבערה מתוצר תהליך שריפתו**

ולכן נראה לבאר את הירושלמי בדרך אחרת. ויש להקדים דמהותו של הבישול היא הכשרת הדבר לתשמישו על ידי חימומו באש, והתועלת בבישול היא מעצם הדבר שהתבשל והוכשר לאותו תשמיש. ובכך הבישול נבדל מההבערה שמהותה היא כילוי ואיבוד (למטרות של תיקון או יצירת חומר בעירה או יצירת אש). והתועלת בהבערה איננה מעצם הדבר הנשרף ומושמד אלא מתוצר תהליך השריפה. והדבר הנשרף אינו אלא ההיכי תימצי לכך שיהיה תהליך של שריפה. וגם כאשר הוא שורף עצים כדי שיהיה לו אפר, אין הוא נהנה מהעצים עצמם, דמעיקרא עצים והשתא אפר, דאפר הוא דבר השונה במהותו מעצים (ויש לכך הרבה נפק"מ כגון לעניין מעילה ולעניין איסור חמץ ולעניין נדרים ועוד). ויוצא אפוא שגם במקרה זה העצים מהווים רק את ההיכי תימצי לכך שיהיה ניתן ליצור את האפר, והתועלת היא מהתוצר של שריפתם<sup>13</sup>.

### **ביאור הירושלמי: בהקטרה יש "האכלת מזבח" ולכן יש בה משום בישול**

ולפי זה נראה לומר, שהירושלמי מחדש שעיקול האיברים והפדרים איננו שריפה וכילוי בעלמא של איברים אלו, אלא יש בכך מושג חיובי של "אכילת מזבח", דכביכול הוא מאכיל את המזבח באותם איברים ופדרים, וכמו שמצינו מושג כזה בסוגיות רבות (זבחים יג ע"ב, שם כח, שם לא ע"ב, מנחות יז ע"א וחולין פח ע"ב). ולכן שייך בכך בישול, דבהקטרת האימורים אין הוא מכלה ומשמיד אותם בעלמא, אלא הוא משתמש בהם על ידי האש לתשמיש המסוים של האכלת המזבח. ויוצא

13. וכן השורף את גדישו של חבירו כדי לנקום בו, שחייב לדעת ר' יהודה והרמב"ם שפוסק כמותו במלאכה שאינה צריכה לגופה, הוא נהנה מתוצר השריפה, ולא מהדבר השרוף עצמו. ומ"מ דבר זה נחשב כמלאכה שאצל"ג, דגופה של המלאכה הוא ההנאה מהתוצר הישיר של השריפה, ולא מצערו של חברו שיראה את גדישו שרוף, או מהפגת כעס וצער עצמו ורצון נקמתו.

אפוא שהוא נהנה מעצם הדבר המתבשל ולא רק מתוצר תהליך השריפה. ולכן אין ללמוד מהקטרת האימורים לשאר שריפת בשר וכל שאר הדברים שיש בהם לחלוחית. ולפי זה גם אין צורך לומר שהבבלי סותר עצמו, דשאני הכא שהוא מאכיל את המזבח ושפיר הוי מלאכת בישול. ולפי זה אין גם צורך לומר שלדעת הרמב"ם אין הוא מתחייב על הריפוי, ואדרבה, דוקא משום כך הוא מתחייב וכו"ל.

## ו

### הקושי ביישוב המגיד משנה את קושיית הראב"ד על הרמב"ם

ובנידון של מלאכת מבעיר (פ"ב ה"א) כתב הרמב"ם: "המחמם את הברזל כדי לצרפו במים הרי זה תולדת מבעיר וחייב", עכ"ל. והקשה שם הראב"ד: "ולמה לא משום מבשל כמו סיכתא לאתונא דמרפא רפי והדר קמיט". והרב המגיד כתב שם: "ומ"ש לחייבו משום מבשל, אינו נ"ל, שכל דבר שהוא עצמו נעשה אור ושורף, אין ראוי לומר המבשל אלא מבעיר. וכבר הזכירו גחלת של מתכת בלשון אש גמור, וזה נראה ברור". וכתב על כך הלחם משנה: "משמע דסבור דכיון שנעשה אש ושורף אין לחייב משום מבשל. וקשה, שהרי בפרק ט' חייב רבינו משום מבשל, שכתב המחמם את המתכת עד שתעשה גחלת הרי זה מתולדת מבשל. לכן נראה דמ"ש ה"ה ז"ל דבדין הוא לחייבו משום מבעיר, היינו נמי משום מבעיר לבסוף שנעשה אש, שכל מבשל משום הפועל הראשון דמרפא רפי חייב, ודלא כהראב"ד ז"ל דסבור דלעולם אינו חייב אלא משום מבשל בלבד", עכ"ל. ומה שכתב הלח"מ בדעת הרב המגיד אינו נראה, כיון שהוא כתב להדיא: "אין ראוי לומר המבשל אלא מבעיר". ומשמע שבא לשלול לגמרי חיוב מבשל במקרה זה. ומלבד זאת לכאורה הלח"מ סותר את דברי עצמו, שהרי בדין שדא סיכתא לאתונא כתב שמתחייבים על ההקשיה שבאה לאחר מכן, והריפוי אינו אלא הגורם שבגללו יש להקשיה חשיבות. ולכאורה אין אפשרות לומר כדברי האגלי טל (מלאכת האופה שם סק"א), שכוונת הלח"מ היא שיש לחייבו על ההרפיה.

ובמרכבת המשנה שם הקשה על הלח"מ, דכדי לצרף אין צורך בחימום גדול כולי האי כמו בבישול שבו יש צורך שהמתכת תיעשה גחלת. ואם כן לא יתכן שהוא יתחייב על הבישול בתחילה ורק לאחר מכן יתחייב על ההבערה. ואדרבה, בחימום מועט הוא צריך להתחייב משום הבערה, ורק אם ימשיך לחמם עד שהמתכת תיעשה גחלת יש לחייבו משום מבשל.

רלה

### קושי בביאור הלחם משנה ומרכבת המשנה

ואולם לכאורה נראה מלשון הרמב"ם שאין כאן שני שלבים, ושיעור שתי המלאכות שווה. שהרי בה"ב כתב הרמב"ם: "אבל המכבה גחלת שלמתכת פטור. ואם נתכוון לצרף - חייב; שכן לוטשי הברזל עושים, מחמים את הברזל עד שיעשה גחלת ומכבין אותו במים כדי לחסמו, וזהו לצרף שהעושה אותו חייב והוא תולדת מכבה", עכ"ל. ומבואר להדיא שחימום הברזל לצורך צירופו במים לאחר מכן, הוא בשיעור של "עד שיעשה גחלת". ושיעור זה לכאורה זהה לשיעור שבו מתחייבים על בישול. ואם כן לכאורה לא ניתן לומר כדברי הלח"מ, ולא כדברי מרכה"מ, אלא יש לחייב באותה שעה ממש גם משום בישול וגם משום מבעיר. ובפיהמ"ש (פ"ז מ"ב) כתב הרמב"ם: "ולפיכך המתקן אחת מן המתכות או המחמם אותה הרי זה תולדת אופה, אע"פ שלא הבעיר אש ולא ליבה אותה אלא הכניס אותה המתכת לתוך אש בוערת עד שנתחממה", עכ"ל. ומשמע מדבריו שכדי להתחייב משום בישול די שהמתכת תתחמם באש, ואין צורך שתהיה לוהטת ואדומה וכו'.

### קשיים בהסבר האגלי טל

ובאגלי טל (שם) כתב לשיטתו שבסיכתא מתחייבים על ההקשיה שבאה לאחר מכן, ולא על הריכוך שבתחילה. ולכן לא שייך בכך חיוב מבשל, דההקשיה אינה נעשית באש אלא במים, ולא שייך לחייב עליה משום בישול. ורק לגבי מבעיר שייך לחייב על ההרפיה, דעצם העובדה שהגחלת תהיה ראויה לאש, מספיקה כדי לחייב משום מבעיר. ואולם כבר התבאר לעיל שקשה לקבל את מה שכתב: "כיון דתכלית כוונתו אינו על הריפוי אינו חייב על הריפוי", דלכאורה עדיין צריך לחייבו מדין פסיק רישיה. והוא עצמו כתב בהמשך דבריו שצריך להיות לכך דין של פסיק רישיה, ומשום הכי מחייבים בכך בדיני שבת לדעת הרמב"ן והר"ן. ומלבד זאת קשה, שהרי נקודת המוצא של הקושיה והתירוץ היא שהחיוב במחמם את הברזל הוא רק משום מבעיר ולא משום מבשל. ותירוצו מיישב מדוע אין בכך חיוב מבשל אלא רק חיוב מבעיר. אבל במחמם את המתכת מבואר בדברי הרמב"ם שיש חיוב של מבשל, ולשיטתו של האגלי טל יהיה צורך לומר שיש בכך גם חיוב מבשל וגם חיוב מבעיר. והשתא קשה ממה נפשך: אם מבינים שמשמעות דברי הרמב"ם שיש חיוב משום מלאכה מסוימת, היא שקיים רק החיוב המסוים שהזכיר ולא זולתו - אם כן יקשה ממלאכת מבשל, שבה הוא אומר שיש חיוב משום מבשל ובכל זאת

צריך לפרש לשיטת האגלי טל שהחיוב הוא גם משום מבעיר. ואם אין הכרח שהמלאכה שהוא מזכיר היא בלבדית, ועשויות להיות כלולות בכך גם מלאכות נוספות - אם כן לא קשה קושיית הראב"ד, ואין מקום לתירוצו<sup>14</sup>.

### מדברי המגן אברהם נראה שלא קיבל את תירוץ הלחם משנה

ומעין קושיית הלח"מ הקשה גם המגן אברהם (סי' שיח סק"י). הוא הביא את דברי הרמב"ם (פ"ט ה"ו) שהמחמם את המתכת חייב משום מבשל, ואת דבריו (פ"ב ה"א) שהוא מתחייב משום מבעיר. וכתב על כך: "והראב"ד כתב משום מבשל והמ"מ יישב דבריו ע"ש. ולא זכר שדברי הרמב"ם סתרי אהדדי וצ"ע ויש לחלק", עכ"ל. ולא פירש לנו המג"א כיצד יש לחלק. ועל כל פנים מבואר מדבריו שלא קיבל את תירוץ הלח"מ שהוא מתחייב גם משום מבעיר וגם משום מבשל.

### הבנת האחרונים בדברי הרמב"ם

והנשמת אדם (כלל כ' אות א') כתב וז"ל: "ונ"ל דהרמב"ם דקדק בלשונו, דדוקא במחמם ברזל כדי לצרפו ולחזקו דאז אין כוונתו כלל להתיכו, אדרבה כוונתו לצרפו ולחזקו, לכן חייב משום מבעיר וזה מ"ש בפרק י"ב. אבל בפרק ט' מיירי שכוונתו לרכך אותו שיהא ראוי למלאכה, ולכן חייב משום מבשל. וכדמסיים שם הרמב"ם בין שריפה גוף קשה וכו", עכ"ל. ולדבריו יוצא שכדי לחייב מחמם מתכת משום מבשל יש צורך שהוא יתכוון לרכך את המתכת. וכן כתב מרכה"מ (פ"ט ה"ו ופי"ב ה"א), וכ"כ שביתת השבת (מלאכת מבשל סע' יד ובבאר רחובות אות כט) והמנ"א (ח"ב פ"י סעיף ח' ובהע' 28).

---

14. והיה מקום לומר שהמקרה של מחמם ברזל כדי לצרפו נאמר כדין בפני עצמו, והיה אפשר לומר בו שיש חיוב משום מבעיר ומשום מבשל. ואם בכל זאת הרמב"ם הזכיר רק את חיוב מבעיר - משמע שיש בכך רק חיוב מבעיר ולא חיוב מבשל. אבל המחמם מתכת עד שתיעשה גחלת נאמר יחד עם מקרים נוספים שלגביהם לא שייך חיוב זה, ולכן הרמב"ם לא כתב שם שהוא חייב משום מבעיר, אבל יתכן שיש בכך גם משום מבעיר. אבל נראה שזו פרצה דחוקה. ואם הרמב"ם היה מבין שאכן יש בכך שני חיובים, וגם היה חשוב לו להדגיש זאת (עד כדי כך שניתן להכריח שאם אין הוא אומר זאת, אזי אין בכך חיוב נוסף) - הוא היה יכול לומר את המקרה כעומד בפני עצמו.



## קשיים בהבנה זו

ואולם נראה דלא משמע כך מלשון הרמב"ם. בניגוד למלאכת מבעיר שבה הוא כותב להדיא שיש חיוב במחמם ברזל כדי לצרף אותו במים, הרי שבמלאכת מבשל הוא כותב בסתמא שהמחמם את המתכת עד שתיעשה גחלת חייב משום מבשל. ולא הוזכר בדבריו שיש צורך שהוא יתכוון לרכך את המתכת. ומה שכתבו שהדבר מוכח מהמשך שבו אומר הרמב"ם "כללו שלדבר, בין שריפה גוף קשה" וכו', אינו נראה, דגם שם לא נאמר להדיא שזו צריכה להיות כוונתו, וכל מה שנאמר הוא רק שאם הוא אכן הקשה גוף רך או ריפה גוף קשה אזי הוא מתחייב. וגם לא נראה שהרמב"ם יצריך את התנאי של כוונה לריכוך בדרך אגב כאשר הוא אומר בסוף דבריו את הכלל של כל המקרים באותה הלכה. ובפשטות נראה שאם אכן היה צורך בכוונה לרכך - היה הרמב"ם צריך לומר זאת כאשר הגדיר את המקרה של חימום המתכת.

ומלבד זאת קשה על עיקר הסברה שהוא מתחייב רק על המלאכה שלה הוא מתכוון, ופטור אם הוא לא מתכוון. דלכאורה היה צריך לחייבו משום פסיק רישיה. ואפילו את"ל שזהו פסיק רישיה דלא ניחא ליה, סוף סוף היה צריך לחייב בכך, לדעת הרמב"ם המחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה. ויעוין בחיי אדם (כלל ט' סי' ו') ובמרכבת המשנה (הקדמה להל' שבת) שלא קיבלו את היסוד שיתבאר לקמן בעניין מלאכה סתמית. ויעוין במנוחת אהבה (פ"א סעיף ז' ובהע' 21 ושם סעיף ט' ובהע' 33) שתלה את הדבר בכך "לפי שאין מעשה המלאכה ניכר, שהצירוף אינו ניכר על פני המתכת". והדבר תמוה מאד, ראשית, משום שלעניין מבשל הדבר כן ניכר שהמתכת היא עכ"פ גחלת, ושנית, מאי איכפת לן שאין הדבר ניכר על פני המתכת, הרי ברור שאפשר להבחין בכך באופנים פשוטים ביותר וכדלקמן. ושלישית, מה שאין הדבר ניכר אינו אמור לשנות, אם עכ"פ עושה המלאכה יודע שהוא כך. ולמשל, אדם שמשקה מים לזרעים והם מחלחלים מיד באדמה, וכי יעלה על הדעת שאין כאן זורע מעליא משום שאין הדבר ניכר באותו רגע? ואם תאמר שהרואה את האדם משקה את הזרעים יודע בשעת מעשה שהוא משקה - הרי גם במחמם את המתכת שעה ארוכה, הרואה יודע שהוא מכשירה לצירוף.

ועוד קשה, דעל כרחק אין צורך בכוונה מסוימת ומיוחדת לשם ריכוך כדי להתחייב משום מבשל; דהאחרונים הנ"ל הגדירו את המלאכה בכללותה כריפוי הדבר הקשה והקשיית הדבר הך (יעוין בחיי אדם כלל כ' סי' א' ובמנ"א במבוא לפ"י). והרי סתם אדם שמבשל את מאכלו אינו מתכוון לריכוך כשלעצמו. וגם כאשר אדם חושב על תוצר הבישול, ולא על האכילה שלה מיועד הבישול, אין הוא

מתייחס לריכוך, אלא לשינוי הכללי של המאכל כתוצאה מהבישול. ועל כרחנו צריך לומר שהעובדה שהריכוך הוא מרכיב מהותי בשינוי הצורה הכללי שבו הוא מעוניין, היא הגורמת להחשיב את כוונתו ככוונה לריכוך (אם נאמר שאכן יש צורך בכוונה לריכוך). ואם כן לא מובן מדוע כאשר הוא מחמם את הברזל כדי לצרף אותו לאחר מכן, הוא נפטר מדין בישול, משום שלא חשב על הריכוך; הרי גם במקרה זה הוא חושב על שינוי הצורה הכללי של המתכת, וגם במקרה זה הריכוך הוא מרכיב מהותי בשינוי הצורה הכללי.

## ז

### הסיבה שיש חיוב מבעיר במחמם גחלת כדי לצרפה

וכדי ליישב את דברי הרמב"ם יש צורך להבין תחילה מדוע פעולת חימום מתכת כדי לצרפה במים שייכת למלאכת מבעיר; דעל כרחנו לא ניתן לומר שעצם הפיכת המתכת לגחלת גורמת להחשיבה כהבערה, דאם כן לא היה צורך בכוונה לצרף. וסתם מחמם מתכת עד שתיעשה גחלת היה צריך להתחייב דוקא משום מבשל, כמבואר ברמב"ם (פ"ט ה"ו).

ונראה להסביר את הדבר על פי מה שכתבו רש"י והמאירי ועוד ראשונים (מא ע"ב), שהחימום הרב מביא את הברזל לידי מצב "ששבירתו קרובה". ובאמת ידוע היום שכאשר מחממים ברזל לדרגת חום הנחוצה לחיסום הפלדה, מצבו הגבישי משתנה<sup>15</sup> והוא הופך מחזק וגמיש לשביר ופריך וגם נקודת ההיתוך שלו נעשית נמוכה יותר. ובניגוד למצבו הקודם שהכאת פטיש עליו היתה עשויה לגרום לכל היותר לשינוי במבנהו החיצוני, הרי שעתה הוא עשוי להישבר כתוצאה מהכאה כזו, ואפילו ממכה קלה בהרבה. ויוצא אפוא שהברזל כביכול "נשבר" על ידי החימום, וניתן לומר שהחימום גרם ל"כילוי" ול"שריפתו"<sup>16</sup>. ונראה שעל כך דיברו

15. הטמפרטורה הנחוצה היא מעל 800 מעלות, והיא יוצרת מבנה גבישי הקרוי בלעז "אוסטניט".

16. ואולם כאשר מכניסים ברזל מחומם זה למים צוננים, הם מקבעים את המצב הגבישי המסוים הזה, שאלמלא כן היה עשוי להשתנות ולחזור לקדמותו בצינון איטי. ולכן צינון זה נחשב כיבוי, כיון שהוא מסלק את חוסר היציבות שנגרם כתוצאה מהחימום, והחומר מפסיק להיות במצב "ששבירתו קרובה". והסיבה שחימום המתכת כדי לצרפה נחשב כתולדה של מלאכת מבעיר ואין היא מבעיר ממש, היא שבאב של מבעיר הוא מעוניין להשתמש בתוצר השריפה,

הראשונים, שהדבר נראה לעין שהחידוש המרובה גורם לכך שהברזל נעשה שביר ופריך, והוא כביכול נשרף ונשבר באש.

### מהות הבעירה בחימום ברזל עד שנעשה גחלת שאפשר לצרפה

ואמנם נראה ברור שסתם חימום של דבר לח וגמיש והפיכתו לשביר ופריך אינו נחשב בהכרח להבערה. וברור שקליית אגוז לח וגמיש באש, והפיכתו לדבר פריך ושביר, לא תיחשב הבערה אלא אפייה שהיא מלאכת בישול, ופשוט. ונראה שיש שני הבדלים בין מקרה זה ובין המקרה של חימום המתכת והפיכתה לדבר פריך ושביר: האחד, שחימום המתכת, אלמלא החיסום במים שבא אחריו, הוא מזיק למתכת, ואילו חימום האגוז משכלל ומשפר את טעמו ואיכותו. והבערה היא מלאכה של כלוי ושבירה למטרות חיוביות, אבל היא עצמה במהותה מהווה היזק לדבר הבעור, ולכן לא שייכת הבערה בקליית האגוז. והשני, שחימום המתכת גורם להתלהטותה, וכדברי הרמב"ם (פ"ב ה"ב) שהמתכת נהיית גחלת, וזו אכן דרכה של האש הבעורת לבעור, ללהוט ולדלוק. ומה שאין כן בחימום של אגוז כזה, שאינו מלהיט ולא מבעירו. ולפי זה נראה גם שחימום בדיל והבאתו למצב פריך (ב-170 מעלות) או למצב שניתן לכותשו לאבק דק (ב-200 מעלות) או התכתו (ב-230 מעלות) אינו נחשב הבערה, מאותן שתי סיבות: האחת, כי המצבים הללו יעילים ומאפשרים שימושים שונים בבדיל, ואין הם נחשבים כהיזק לבדיל, והשנייה, משום שאין במצבים הללו מציאות של התלהטות הבדיל.

### שלב הצירוף מאוחר לשלב הבישול וכהבנת הלחם משנה ודלא כמרכה"מ

ומתוך הבנת המציאויות הללו ניתן ללמוד, שיש לראות את תיאור המציאות כפי שראה אותה הלח"מ, ששלב הצירוף מאוחר משלב הבישול, ודלא כמרכה"מ; דידוע שהשלב שבו הברזל מרוכך הוא שלב מוקדם בהרבה מהשלב שבו משתנית צורתו הגבישית והוא נעשה לפלדה בעלת תכונות של שבירות ופריכות. והא דמבואר ברמב"ם בשני המקומות (בבישול והבערה) שהוא עושה גחלת, אין זה אלא

---

שהוא דבר אחר מגוף הדבר הנשרף, כגון הלהבה או האור או האפר, ואילו כאן הוא משתמש בגוף הדבר הנשרף, ולכן זו תולדה. ואולם במקרה שהוא מחמם את המתכת לצרוב בה או לחמם בה וכדומה זו תולדה של בישול ולא של מבעיר, כי השימוש הוא גם בגוף הדבר עצמו, והוא גם נעשה שלא על ידי "שריפת" הדבר אלא על ידי שכלולו.

משום שגחלת היא שם כולל לכל המצבים שבהם המתכת לוחטת. ואכן המתכת לוחטת בחום שבו היא מתרככת, וק"ו בחום שבו משתנה צורתה הגבישית.

#### **חימום מתכת מיועד בסתמא לבישול**

ועוד נראה להקדים שסתם פעולת חימום מתכות (שהברזל בכללן) היא במטרה לרכך אותן לשם עיבודן או כדי שהן תחממנה דברים אחרים על ידי החום שאצור בהן, או כדי לצרוב בהן ולכוות בהן וכדומה. והמציאות שבה הוא מחמם ברזל לצורך צירופו במים לאחר מכן היא מציאות מסוימת ומיוחדת בתהליך חימום מתכות. וכבר עמד הרב קאפח על כך שהרמב"ם נוקט "מתכת" במלאכת בישול, ו"ברזל" במלאכת מבעיר. והיינו משום שתהליך החיסום שייך רק בפלדה (שהיא סוג מסוים של ברזל וכו"ל) ולא במתכות אחרות.

#### **צריך כוונה מיוחדת לצירוף כדי שלא לחייב משום בישול**

והנה, הפעולה שעושה האדם כשהוא מחמם מתכת לצורך עיבוד וכדומה, היא אותה פעולה הנעשית בחימום ברזל לצורך צירופו במים; דבשני המקרים הוא מניח את המתכת בסמוך לאש והיא מתחממת. ולפי מה שהתבאר לעיל נראה לומר, שכאשר הוא מחמם את המתכת יש למעשהו הסתמי משמעות של בישול, כיון שבדרך כלל פעולה זו מיועדת לרכך את המתכת לצורך עיבוד צורתה או לצורך הכשרתה להיות גוף חימום. ולפי מה שהתבאר, במקרה כזה אין צורך בכוונה מיוחדת כדי לייעד את הפעולה לשם מלאכת בישול, והרי הוא מתחייב משום בישול, אף אם כוונתו סתמית. ומה שאין כן כשהוא מחמם את הברזל לצורך צירופו במים, שאינו היעוד הרגיל בחימום מתכות, ובכך יש צורך בכוונה מיוחדת המייעדת את הפעולה לשם מלאכה זו.

#### **ההבדל שבין פסיק רישיה ובין מניח מתכת על האש ומכוון לצירופה**

ואולם לכאורה היה מקום לחייב את המחמם מתכת לצורך צירופה גם משום בישול, כיון שבתהליך הצירוף הוא עובר את השלב של ריכוך המתכת. ואם כן המעשה שהוא עושה מביא בהכרח למציאות של בישול. ואף אם אין הוא מתכוון לכך - יש לחייבו מדין פסיק רישיה (וכמו שכבר נשאלה שאלה זו לעיל על תירוצו של האגלי טל בעניין הרפיית הסיכתא).

אמנם לפי מה שהתבאר לעיל הדבר מיושב היטב. כאשר הוא עושה מעשה סתמי של חימום מתכת, אין הוא נחשב בהכרח כמי שעושה את מלאכת מבשל. דכיון שמעשהו מיועד לשם מלאכת בישול רק משום שזו הכוונה הסתמית בדרך כלל, הרי שבמקרה שבו הוא מייעד את המעשה לשם מלאכת ההבערה אין הוא עושה מלאכת בישול כלל. ולא דמי לכל פסיק רישיה, דהתם הוא עושה מלאכה אלא שאין הוא מתכוון אליה, וכגון חיתוך ראש העוף, שהוא מעשה המהווה נטילת נשמה מצד עצמו. אבל בנידון דידן אין הדבר נחשב שהוא עושה מלאכה כל עוד אין הוא מתכוון לכך; שכן הוא רק מעמיד את הדבר על האש, והעמדתו על האש איננה מיועדת בהכרח לבישול המתכת אלא עשויה להיות מיועדת להבערת המתכת. ואף שבדרך כלל הכוונה היא לבישול המתכת, אם הוא מתכוון להבערת המתכת הוא מייעד בכך את המעשה להבערה ומוציא את המעשה מידי סתמיותו לבישול.

#### **ההבדל שבין שדא סיכתא לאתונא ובין מחמם מתכת כדי לצרפה**

ונקודת ההבדל שבין מקרה זה ובין המקרה של חיזוק כלי סיכתא, שבו מחייבים אותו על ההרפיה מצד פסיק רישיה, היא שריפוי הסיכתא הוא הסיבה והגורם לקימוט הסיכתא. וההרפיה איננה שלב מעבר בעלמא בדרך אל ההקשיה, אלא היא זו שמביאה את שלב ההקשיה. והיינו משום שההרפיה מאפשרת לנוזלים לצאת וכו', וכך מתאפשרת מציאות ההקשיה. ולא ניתן לומר שהוא מתכוון רק לשלב ההקשיה ואין לו עניין ואין הוא מתכוון לשלב ההרפיה, דאין קיום לשלב ההקשיה בלי ההרפיה. ויוצא אפוא שהמעשה שהוא עושה מיועד ועומד לשם ההרפיה וההקשיה גם יחד. ולכן גם אם אין הוא חושב על ההרפיה - הוא נחשב כעושה מעשה שמיועד לכך. לעומת זאת כאשר הוא מניח כנגד האש את המתכת על מנת שהיא תתחמם כדי לצרפה, הוא מעוניין בדרגת החימום הגבוהה יותר, והוא עובר במהלך החימום את השלב שבו הכלי מתחמם באופן שהוא מתבשל. ובמקרה כזה שלב המעבר שבו הכלי מתבשל הוא שלב מעבר בעלמא, דאין לו עניין בבישול עצמו, ובישול הכלי אינו מהווה הכשר וסיבה וגורם לכך שהכלי יגיע למצב ש"שבירתו קרובה". ולכן אפשר לראות את הנחת המתכת כנגד האש כמיועדת ועומדת לשתי תכליות שונות לחלוטין, וכאשר הוא מתכוון לתכלית של צירוף, ממילא אין לחייבו משום בישול.

### יישוב קושיית הראב"ד

ולפי זה מיושבת קושיית הראב"ד. כיון שבמקרה שהוא מתכוון לשם צירוף, הריכוך אינו מהווה סיבה לצירוף אלא הוא רק מצב מעבר בעלמא, אין לראות את פעולתו כמכוונת ומיועדת לשם הריכוך אלא לשם הצירוף שבא לאחר מכן. ולכן אין לחייב על פעולה זו משום מלאכת בישול.

### יישוב קושיית החיי אדם והמנחת חינוך

ולפי זה מיושבת גם קושיית החיי אדם (נשמ"א שם סק"ב) והמנחת חינוך (מצ' לב, מוסה"ש מ' אופה, קסד ע"א בהנד"מ) מדוע אינו חייב משום מבשל בשדי סיכתא על מנת לשורפו, ומדוע יש צורך שהוא יתכוון לייבשו דוקא; הלא על כל פנים בשעה שהוא שורפו הוא עובר בינתיים את שלב הייבוש, ועל אותו שלב יש לחייבו משום בישול. וכן הקשה המנ"ח על הקטרת האימורים שמבואר (יבמות לג ע"ב) שאינו מתחייב משום מבשל. ויעוי"ש שתירץ דהיינו כשיטת הראשונים הפוטרים בפסיק רישיה דלא ניחא ליה. אולם לדבריו עדיין לא מיושבות שיטות הראשונים המחייבות בכך. וגם יצא שלדעת התוס' וסיעתם בדין פסיק רישיה דלא ניחא ליה, הסוגיא אזלא בדוקא כר' שמעון הפוטר במשאצ"ג, אבל לשיטת ר' יהודה היה צריך לחייב. ולכאורה לא היה לגמרא להניח בפשיטות שר' יוסי חולק על ר' יהודה, והגמרא לא היתה צריכה להידחק שם למצוא היכי תימצי שיהיה בכך חיוב.

אמנם לפי מה שהתבאר, מיושב דבאמת לא שייך בכך בישול, כיון שהייבוש אינו מועיל כלום לשריפה, ואין הוא אלא שלב מעבר בעלמא. וכל עוד אין הוא מתכוון לכך אין הוא מתחייב, אפילו לדעת ר' יהודה המחייב במלאכה שאצל"ג, וכמו שהתבאר במקומו (טל חיים שבת ח"א, עמ' סג-סד). ואולם כאשר הוא משליך את הסיכתא לאתונא כדי לייבשה הוא מעוניין בהתקשות עצמה, דדוקא התקשות זו היא שתאפשר לו להשתמש בכלי באותם שימושים מסוימים שהוא מעוניין בהם. ויוצא אפוא שהוא מעוניין בבישול עצמו ולכן הוא מתחייב עליו.

ונראה לומר עוד, שאם אדם ישליך מתכת לתוך האש, כדי שהיא תתלהט באופן שהאש תגדל ותתלבה - יהיה בכך חיוב של מבעיר ולא של מבשל. והיינו משום שהמתכת משמשת במקרה זה כחומר בעירה ושריפה ואין החימום מועיל להכשרת המתכת עצמה לתשמישה המסוים. ולפי זה נראה לבאר את דברי

הרמב"ם בפירוש המשנה הנ"ל<sup>17</sup>. כוונתו לומר שיש אפשרות לחייב משום אופה אע"פ שאין הוא מבעיר את האש ומלבה אותה אלא רק מחממה. והרמב"ם לא בא לאפוקי מהיותה גחלת, אלא מכך שהמתכת תהווה חלק מהבעירה עצמה, וכלשונו: "שלא הבעיר אש ולא ליבה אותה". והיינו משום שבהיותה חלק מהבעירה עצמה יש בה חיוב מבעיר, ואילו כדי להתחייב משום מבשל די בכך שהיא עצמה מתחממת, אע"פ שאין היא מגדילה את האש.

לפיכך נראה שעל חימום מתכת בדרך כלל יש חיוב משום מבשל, משום שבדרך כלל מטרתו של האדם היא לרכך את המתכת לצורך עיבודה או כהכשרה להיותה גוף חימום. ורק כאשר יש לאדם מטרה מפורשת אחרת, שהעיקר בה הוא הכילוי או השיבור ולא הריכוך - כדוגמת צירוף המתכת אשר מביא אותה למצב של כמעט שבירה, או השלכתה לאש כחומר בעירה - אזי יתחייב משום מבעיר.

---

17. ז"ל שם: "ולפיכך המתין אחת מן המתכות או המחמם אותה הרי זה תולדת אופה, אע"פ שלא הבעיר אש ולא ליבה אותה אלא הכניס אותה המתכת לתוך אש בוערת עד שנתחממה", עכ"ל.